FIG. ONE

Digitized by Google

Conciliengeſchichte.

Nach den Quellen bearbeitet

von

Dr. Carl Joſeph Hefele,
o. ö. Profeſſor der Theologie an der Univerſität Tübingen.

Erſter Band.

Freiburg im Breisgau.
Herder'ſche Verlagshandlung.
1855.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Kein Theil des großen kirchenhiſtoriſchen Gebietes iſt in neuern Zeiten weniger angebaut worden, als die Conciliengeſchichte. Ein paar Monographien über einzelne Synoden ausgenommen, iſt in unſeren Tagen nichts Nennenswerthes in dieſer Richtung erſchienen. Das war ehemals anders, und wer Einſicht in die Sache hat, wird mit uns wünſchen, daß dieſe auffallende Vernachläſſigung eines ſo höchſt bedeutenden Stoffes baldigſt endigen möge. Hiezu genügt aber eine bloße Wiederauffriſchung älterer fleißig gearbeiteter und ehemals hochgeſchäzter Werke, z. B. von Caranza, Cabaſſutius, Richard u. A. nicht; die neue Zeit macht neue Anforderungen. Zahlreiche Urkunden in Betreff alter Concilien ſind unterdeſſen entdeckt, viele neue Quellen eröffnet, viele Irrthümer beſeitigt, viele Vorurtheile beſiegt, viele Fortſchritte in der Kritik gemacht, viel tiefere Einſichten in den Entwicklungsgang der chriſtlichen Kirche gewonnen worden.

Schon ſeit einer Reihe von Jahren beſchäftige ich mich deßhalb mit Bearbeitung einer umfaſſenden und durchgängig auf Quellenſtudien gegründeten Geſchichte der kirchlichen Concilien, und einzelne Abſchnitte hievon ſind in ihren erſten Entwürfen ſchon vor mehr als einem Dezennium gefertigt worden. Wiederholte Umarbeitung hat ihnen die gegenwärtige Form gegeben. Andere ſind jüngern Datums; aber bei den einen wie den andern darf ich verſichern, daß ich bei ihrer Abfaſſung keiner Schwierigkeit aus dem Wege gegangen bin und alle einſchlägige Literatur ſorgſam zu benützen beſtrebt war.

Anfangs wollte ich mich auf die Geſchichte der allgemeinen Concilien beſchränken, allein bald erkannte ich, wie ungenügend es wäre,

Digitized by Google

nur aphoristische Bilder aus dem reichen Synodalleben der Kirche zu geben; davon gar nicht zu reden, daß bei mehreren Synoden zweifelhaft ist, ob sie den allgemeinen zugezählt werden dürfen, und daß nicht wenige von ihnen, ohne ökumenisch zu sein, gleiche Wichtigkeit wie manche der leztern besitzen. Indem ich daher meinen Plan auf alle wichtigen Synoden auszudehnen hatte, so konnte ich dagegen in der Ausführung den Unterschied eintreten lassen, daß die wichtigsten, besonders die allgemeinen ausführlicher behandelt, ihre Haupturkunden, namentlich Symbola und Canones im Originaltexte, die griechischen zugleich in deutscher Uebersetzung mitgetheilt und in einem Commentare erläutert wurden, während ich die Verordnungen minder wichtiger Kirchenversammlungen nur in Uebersetzung oder auch nur in einem Auszuge aufnahm. Es war diese Verschiedenheit in der Behandlung zugleich auch eine Forderung der Oekonomie und mußte eintreten, wenn das Werk nicht zu voluminös werden sollte.

Aus dem Gesagten erhellt, daß unser Buch mehr geben will, als vielleicht Einige aus dem Titel erschließen. Es sind darin nicht nur die äußerlich geschichtlichen Momente der einzelnen Synoden geschildert, sondern auch alle Beschlüsse derselben und ihre wichtigsten Aktenstücke mitgetheilt worden. Dabei habe ich nach den zwei verbreitetsten großen Sammlungen der Concilienakten von Harduin und Mansi zugleich citirt, damit der Besitzer der einen wie der andern die Belegstellen selbst nachzuschlagen vermöge.

Dem vorliegenden ersten Bande wird der zweite ungesäumt folgen und die Synoden der drei nächsten Jahrhunderte enthalten. Zwei weitere Bände werden uns bis zum Abschlusse des Mittelalters führen, so daß der fünfte und lezte ausschließlich der Kirchenversammlung von Trient und den spätern Synoden aufbehalten bleibt.

Tübingen im Januar 1855.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Einleitung 1

Erſtes Buch.

Die vornicäniſchen Synoden.

Erſtes Kapitel.

Die Synoden der zwei erſten chriſtlichen Jahrhunderte.

§ 1. Die Synoden in Angelegenheiten des Montanismus 69
§ 2. Die Synoden über die Oſterfeier 72
§ 3. Zweifelhafte Synoden des zweiten Jahrhunderts 75

Zweites Kapitel.

Die Synoden des dritten chriſtlichen Jahrhunderts.

§ 4. In der erſten Hälfte des dritten Jahrhunderts 78
§ 5. Die erſten Synoden (zu Carthago und Rom) in der novatianiſchen Angelegenheit und wegen der lapsi im J. 251 85
§ 6. Synoden wegen der Ketzertaufe im J. 255 u. 256 90
§ 7. Synode zu Narbonne im J. 255—260 107
§ 8. Synoden zu Arſinoe und Rom im J. 255 u. 260 108
§ 9. Drei antiocheniſche Synoden wegen Paul v. Samoſata im J. 264—269 109

Drittes Kapitel.

Die Synoden der beiden erſten Decennien des vierten Jahrhunderts.

§ 10. Angebliche Synode zu Sinueſſa im J. 303 118
§ 11. Synode zu Cirta im J. 305 119
§ 12. Synode zu Alexandrien im J. 306 121
§ 13. Synode zu Elvira im J. 305 oder 306 122
§ 14. Entſtehung des donatiſtiſchen Schismas und die erſten Synoden wegen deſſelben im J. 312 u. 313 162
§ 15. Synode zu Arles in Gallien 170
§ 16. Synode zu Ancyra im J. 314 188
§ 17. Synode zu Neocäſarea im J. 314—325 210

Digitized by Google

Zweites Buch.
Das erste allgemeine Concil zu Nicäa im J. 325.

Erstes Kapitel.
Vorgeschichte.

Seite

§ 18. Die vor-arianische Logoslehre 219
§ 19. Arius 227
§ 20. Die Synode zu Alexandrien im J. 320 und ihre Folgen 235
§ 21. Arius muß Alexandrien verlassen. Seine Briefe und seine Thalia . 240
§ 22. Synode in Bithynien. Kaiser Constantin nimmt sich der Sache an . 246

Zweites Kapitel.
Die Verhandlungen zu Nicäa.

§ 23. Die Synodalakten 249
§ 24. Die Berufung durch den Kaiser 255
§ 25. Die Zahl der Synodalmitglieder 257
§ 26. Zeit der Synode 261
§ 27. Die Disputationen 264
§ 28. Ankunft des Kaisers, feierliche Eröffnung der Synode, Vorsitz bei derselben 266
§ 29. Gegenseitige Klagen der Bischöfe 269
§ 30. Die Art der Debatten 270
§ 31. Paphnutius und Spiridion 271
§ 32. Debatten mit den Eusebianern. Das ὁμούσιος 272
§ 33. Das Symbolum des Eusebius von Cäsarea 276
§ 34. Das nicänische Symbolum 280
§ 35. Die Unterschriften 283
§ 36. Maßregeln des Kaisers gegen die Arianer 285
§ 37. Die Entscheidung der Osterfrage 286
§ 38. Die spätern Quartodecimaner 319
§ 39. Die Audianer 321
§ 40. Der Beschluß in Betreff des meletianischen Schismas 327
§ 41. Zahl der nicänischen Canones 340
§ 42. Inhalt der nicänischen Canones 359
§ 43. Paphnutius und das projektirte Cölibatsgesetz 415
§ 44. Schluß; unächte Dokumente 419

Drittes Buch.
Die Zwischenzeit zwischen dem ersten allgemeinen Concil und der Synode von Sardika.

§ 45. Das erste Lustrum nach der Synode von Nicäa 427
§ 46. Synode zu Antiochien im J. 330 433
§ 47. Arius soll in die Kirche wieder aufgenommen, Athanasius gestürzt werden 436
§ 48. Synode zu Cäsarea im J. 334 442
§ 49. Synode zu Tyrus im J. 335 443

Digitized by Google

§ 50. Synode zu Jerusalem im J. 335 453
§ 51. Synode zu Constantinopel im J. 335. Erstes Exil des Athanasius, Absetzung des Marcellus von Ancyra und Tod des Arius 454
§ 52. Constantins Taufe und Tod. Rückkehr des Athanasius aus dem ersten Exil 462
§ 53. Die Arianer erstarken auf's Neue. Synode zu Constantinopel im J. 338 oder 339 469
§ 54. Synode zu Alexandrien im J. 339. Verhandlungen in Rom und Vertreibung des Athanasius 473
§ 55. Römische und ägyptische Synode im J. 341 480
§ 56. Die Synode zu Antiochien in encaeniis im J. 341 und ihre Fortsetzung 483
§ 57. Erledigung des Stuhls von Constantinopel. Athanasius im Abendland. Vorbereitungen zur Synode von Sardika 510

Viertes Buch.

Die Synoden von Sardika und Philippopolis.

§ 58. Abhaltungszeit der Synode von Sardika 513
§ 59. Aufgabe der Synode von Sardika 517
§ 60. Mitglieder und Präsidium der Synode von Sardika 519
§ 61. Die Eusebianer nehmen keinen Antheil an der Synode 525
§ 62. Thätigkeit der Synode von Sardika 530
§ 63. Das angebliche Symbolum von Sardika 533
§ 64. Die sardicensischen Canonen 535
§ 65. Verordnung über die Paschafeier 583
§ 66. Die sardicensischen Urkunden 584
§ 67. Das Conciliabulum der Eusebianer zu Philippopolis 591
§ 68. Ist die Synode von Sardika eine ökumenische? 596

Fünftes Buch.

Die Zwischenzeit zwischen dem Concil von Sardika und der zweiten allgemeinen Synode.

§ 69. Rückkehr des hl. Athanasius aus dem zweiten Exil. Synoden zu Antiochien, Jerusalem und Alexandrien. Die Cölner Synode wegen Euphrates 601
§ 70. Synode zu Carthago zwischen 345—348 609
§ 71. Photinus und die ersten wegen seiner gehaltenen Synoden 610
§ 72. Neue Synode und erste Formel von Sirmium im J. 351 618
§ 73. Tod des Kaisers Constans. Papst Liberius 624
§ 74. Synoden zu Arles im J. 353 und Mailand im J. 355 629
§ 75. Sturz des Athanasius, Osius und Liberius 636
§ 76. Synode zu Biterrä im J. 356 642
§ 77. Gegensätze unter den Eusebianern; die Anomöer und die Semiarianer 643
§ 78. Zweite große Synode zu Sirmium und zweite sirmische Formel . . 652
§ 79. Synode zu Antiochien im J. 358 654
§ 80. Synode zu Ancyra im J. 358 und die dritte sirmische Synode und Formel. 654

§ 81. Papſt Liberius und ſein Abfall vom nicäniſchen Symbolum 657
§ 82. Doppelſynode zu Seleucia und Rimini im J. 359 674
§ 83. Synode zu Conſtantinopel im J. 360 698
§ 84. Synoden zu Paris und Antiochien im J. 360 oder 361 702
§ 85. Synode zu Alexandrien im J. 362 703
§ 86. Die Macedonianer und ihre Synoden 707
§ 87. Synoden zu Alexandrien und Antiochien im J. 363 708
§ 88. Valentinian und Valens. Die Synoden zu Lampſakus, Nikomedien, Smyrna, Tyana, in Carien ꝛc. Temporäre Union der Macedonianer mit den Orthodoxen 710
§ 89. Papſt Damaſus und ſeine Synoden. Tod des hl. Athanaſius . . . 714
§ 90. Synode zu Valence im J. 374, in Illyrien und zu Ancyra im J. 375, zu Ikonium, in Cappadocien und Antiochien 716
§ 91. Die dritte und vierte römiſche Synode unter Damaſus; Synoden zu Mailand und Saragoſſa 717
§ 92. Kaiſer Theodoſius 720

Sechstes Buch.

Die Synoden von Laodicea und Gangra.

§ 93. Synode zu Laodicea 721
§ 94. Synode zu Gangra 751

Anhang.

Die ſogenannten apoſtoliſchen Canones.

Unterſuchung über dieſelben 767
Text derſelben 774

Einleitung.

Die beiden ſynonymen Ausdrücke concilium und *σύνοδος* bezeichnen zunächſt jede, auch weltliche Verſammlung; in dem engern Sinne einer Kirchenverſammlung aber, d. h. einer ordnungsmäßig berufenen Zuſammenkunft von Kirchenvorſtehern zur Berathung und Entſcheidung kirchlicher Angelegenheiten, findet ſich concilium zuerſt bei Tertullian (de jejun. c. 13.), *σύνοδος* am früheſten in den apoſtoliſchen Canonen (c. 36 alias 37 oder 38), während die apoſtoliſchen Conſtitutionen (lib. V. c. 20) auch die gewöhnlichen gottesdienſtlichen Zuſammenkünfte der Chriſten mit *σύνοδος* bezeichnen. Daß der Urſprung der Concilien von der Apoſtelſynode zu Jeruſalem ums Jahr 52 (Apoſtelgeſch. 15. K.) herzuleiten ſei, iſt zweifellos; aber darüber ſind die Theologen uneinig, ob die Concilien aus göttlicher oder menſchlicher Autorität eingeſezt ſeien. Die richtige Antwort hierauf iſt wohl die: ſie ſind eine apoſtoliſche Inſtitution, aber die Apoſtel haben bei ihrer Einführung ſicher im Auftrage Chriſti gehandelt, ſonſt hätten ſie den Beſchluß ihrer Synode nicht mit den Worten publiciren können: visum est *Spiritui sancto* et nobis. Sie mußten überzeugt ſein, daß der Herr der Kirche den Kirchenverſammlungen ſeinen Geiſt verheißen und verliehen habe. In dieſer Ueberzeugung, daß der h. Geiſt die Kirchenverſammlungen regiere, handelten und ſprachen auch die ſpäteren Synoden, und ſchon Cyprian ſchrieb (Ep. 54) im Namen des ihn umgebenden Concils im J. 252 an Papſt Cornelius: placuit nobis, *sancto Spiritu suggerente* etc. Ebenſo drückte ſich die Synode von Arles im Jahr 314 aus: placuit ergo, *praesente Spiritu sancto* et angelis ejus (*Harduin*, Collect. Concil. T. I. p. 262); und es war dieſe Ueberzeugung ſo allgemein,

daß Kaiser Constantin d. Gr. den Synodalspruch von Arles ein *caeleste* judicium nannte, beifügend: sacerdotum judicium ita debet haberi, ac si ipse *Dominus* residens judicet (*Hard.* l. c. p 268 sq.). Denselben Glauben drückte er zwei Dezennien später nach Beendigung des ersten allgemeinen Concils zu Nicäa wiederum öffentlich in den Worten aus: quod trecentis sanctis episcopis (d. h. den Mitgliedern der nicänischen Synode) visum est, non est aliud putandum, quam solius Filii Dei sententia (*Hard.* l. c. p. 447). Uebereinstimmend bezeugen dieß auch alle alten Väter, Griechen und Lateiner, Athanasius, wie Augustin und Gregor d. Gr., und lezterer vergleicht die Autorität der vier ersten allgemeinen Concilien sogar mit dem Ansehen der vier heiligen Evangelien (Lib. I. epist. 25).

Die frühesten bekannten Synoden treffen wir um die Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts in Kleinasien, und zwar durch das Auftauchen des Montanismus veranlaßt (s. unten S. 69 ff.); es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß in der griechischen Kirche auch früher schon solche Versammlungen vorkamen (vielleicht wegen der Gnostiker), indem die Griechen von jeher mehr als die Abendländer zu Synoden geneigt und deren bedürftig waren.

In kirchlich-statistischer Hinsicht theilt man die Concilien gewöhnlich in 4, richtiger aber in 8 Klassen, indem es ja faktisch auch Kirchenversammlungen der unter Nr. 2, 5, 7 und 8 verzeichneten Arten gegeben hat. Obenan stehen:

1. Die allgemeinen oder ökumenischen Concilien, denen die Bischöfe und sonst Berechtigte (davon später) aller kirchlichen Provinzen der *οἰκουμένη*[1]) unter dem Vorsitze des Papstes oder seiner Legaten anzuwohnen berufen und verpflichtet sind (den Fall rechtmäßiger Verhinderung ausgenommen), und deren Beschlüsse sodann von der ganzen Kirche anerkannt und Norm für alle Gläubigen werden. Hieraus erhellt von selbst die Möglichkeit, daß ein Concil als allgemeines intendirt und berufen werden kann, aber dennoch den Rang einer ökumenischen Synode nicht erhält, wenn es eine üble Fortsetzung nimmt, seine Aufgabe nicht löst, sich in sich selbst zerspaltet u. dgl., und darum die Anerkennung der ganzen Kirche, namentlich des Papstes nicht

1) Nicht blos des römischen Reichs, wie Spittler (sämmtl. Werke, Bd. VIII. S. 175) meinte; obgleich in der alten Zeit die Grenzen der Kirche mit denen des römischen Reichs nahezu zusammenfielen.

erlangt. So war es z. B. bei der sogenannten Räubersynode im J. 449. Die Bischöfe aller Provinzen waren berufen und die päpstlichen Legaten anwesend, aber statt freier Berathung herrschte Gewalt, so daß der Irrthum siegte, und diese Synode statt einer Ehrensäule ein Brandmal in der Geschichte bekommen hat.

2. Den zweiten Rang nehmen die lateinischen oder griechisch-morgenländischen Generalsynoden ein, auf denen sich die Bischöfe und sonstigen Berechtigten entweder der ganzen lateinischen oder der ganzen griechisch-morgenländischen Kirche, also je nur die der einen Hälfte der Gesammtkirche einfanden. So war die Synode zu Constantinopel im J. 381 zunächst nur eine griechisch-morgenländische Generalsynode, auf welcher alle vier Patriarchen im Osten, von Constantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem sammt vielen andern Metropoliten und Bischöfen anwesend waren. Da aber diese Synode später auch die Anerkennung des Abendlandes erlangte, so gewann sie dadurch den Rang einer ökumenischen.

3. Sind aber nur die Bischöfe eines einzigen Patriarchats oder Primatialbezirks (d. i. einer Diöcese im alten Sinne des Wortes), oder eines einzigen Reiches oder einer Nation unter dem Vorsitze des Patriarchen oder Primas oder ersten Metropoliten versammelt, so entsteht ein National- oder Patriarchal- oder Primatial-Concil, welches nicht selten auch universale oder plenarium genannt wurde [1]). So haben sich z. B. sehr häufig die Bischöfe des gesammten lateinischen Afrikas, Metropoliten und gewöhnliche Bischöfe, unter ihrem Primas von Carthago, zu Synoden dieser Art versammelt; ebenso die Erzbischöfe und Bischöfe von ganz Spanien unter ihrem Primas, dem Erzbischofe von Toledo; noch früher die Metropoliten und Bischöfe von Syrien ꝛc. unter ihrem Obermetropoliten (nachmals Patriarch betitelt), dem Erzbischofe von Antiochien.

4. Beträchtlich kleiner ist ein Provinzial-Concilium, das der Metropolit einer Kirchenprovinz mit seinen Suffraganbischöfen und den andern zum Erscheinen berechtigten Geistlichen veranstaltet.

5. Eine Zwischenart zwischen der der dritten und vierten Klasse bilden jene in der Geschichte gar nicht seltenen Synoden, zu denen sich die Bischöfe ꝛc. mehrerer benachbarten Kirchenprovinzen vereinigten, um ge-

---

1) Vgl. meine Abhandlung in der Tübinger theol. Quartalschrift, Jahrg. 1852, Heft 3, S. 406.

meinsame Anliegen zu erörtern. Man kann sie die Concilien mehrerer vereinigter Kirchenprovinzen nennen, und sie stehen niedriger als die National- oder Primatialsynode in so fern, als nicht sämmtliche Provinzen einer Nation oder eines Primatialbezirkes dabei vertreten sind.

6. Unter Diöcesansynoden versteht man jene Kirchenversammlungen, welche der einzelne Bischof mit den Geistlichen seiner Diöcese entweder selbst abhält oder durch seinen Generalvikar abhalten und präsidiren läßt.

7. Eine ganz eigenthümliche in der That abnorme Art von Concilien bildeten die in Constantinopel sehr häufigen σύνοδοι ἐνδημοῦσαι, indem die dortigen Patriarchen nicht selten die eben zufällig in Privat- oder anderen Angelegenheiten in der Residenzstadt anwesenden (ἐνδημοῦντες) Bischöfe aus den verschiedensten kirchlichen Provinzen und Patriarchaten zur Berathung wichtiger Gegenstände, namentlich zur Entscheidung von Streitigkeiten zwischen Bischöfen selbst, um sich sammelten [1]). Weiteres darüber werden wir bei Erörterung des 9. und 28. Canons von Chalcedon beizubringen Gelegenheit haben.

8. Endlich kommen in der Geschichte auch nicht wenige Concilia mixta vor, d. h. solche Versammlungen, auf denen die geistlichen und weltlichen Proceres eines Reichs zusammenkamen, um über kirchliche und bürgerliche Zustände zu berathen. Wir treffen sie namentlich im Beginne des Mittelalters nicht selten im Frankenreiche, in Deutschland, England, Spanien und Italien, so z. B. die 4. bis 7. Synode von Toledo, viele Synoden unter Pipin, Carl d. Gr. und seinen Nachfolgern, unter Andern die Synode von Mainz im J. 852 und die vom J. 876 im Palatium apud Ticinum, wo die Wahl Carls d. Dicken auch von den Bischöfen und Optimaten Italiens anerkannt wurde (*Harduin*, Collect. Concil. T. VI. p. 169). Einige englische Concilia mixta, denen sogar Aebtissinen anwohnten, werden uns später begegnen. Alle solche Versammlungen wurden natürlich von dem Könige berufen; er führte das Präsidium und legte die Punkte vor, die berathen werden sollten. Die Berathung war entweder gemeinsam, oder es trennte sich der Clerus vom Adel, so daß verschiedene Kammern, eine Adels- und eine Prälatenkammer, entstanden und leztere allein die kirchlichen Angelegenheiten erörterte. Die Beschlüsse wurden oft in der Form von königs-

1) Vgl. die Abhandlung Quesnels de vita etc. S. Leonis M. in der Ballerinischen Ausgabe der Werke Leos. T. II. p. 521 sq.

lichen Dekreten verkündet. (Vergl. *Salmon*, traité de l'étude des Conciles. Paris 1726. p. 851 sqq.)

Der Gründe zur Berufung großer, namentlich allgemeiner Concilien zählt man gewöhnlich sechs: 1. wenn eine gefährliche Häresie oder Spaltung entstanden ist; 2. wenn zwei Päpste einander entgegenstehen und es zweifelhaft ist, welcher der wahre sei; 3. wenn es sich darum handelt, gegen die Feinde des christlichen Namens ein allgemeines großes Unternehmen zu beschließen; 4. wenn der Papst in Verdacht der Häresie oder sonstiger schwerer Vergehen kommt; 5. wenn die Cardinäle die Papstwahl nicht vornehmen konnten oder wollten, und endlich 6. wenn es sich um Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern handelt. Außerdem können den kleineren Synoden noch viele und vielerlei andere Ursachen zu Grunde liegen, die aber alle in dem einen großen Hauptzwecke aller Concilien: „Förderung des Wohles der Kirche durch Gemeinberathung ihrer Hirten" zusammenlaufen. Namentlich wurden in der alten Kirche sehr viele Synoden zu dem Zwecke veranstaltet, um die Streitigkeiten der Bischöfe untereinander zu entscheiden und die Anklagen gegen Einzelne zu untersuchen.

Fragt es sich weiterhin, wer die Concilien berufe, so unterliegt die Antwort in Betreff der meisten von den acht angeführten Arten gar keiner Controverse. Es ist unzweifelhaft, daß das kirchliche Oberhaupt der Diöcese, der Bischof, die Diöcesansynode, das kirchliche Oberhaupt der Provinz, der Metropolit, die Provinzialsynode, das kirchliche Oberhaupt einer Nation, eines Patriarchats ꝛc., der Patriarch oder Primas (entweder aus eigenem Antrieb oder auf den Wunsch eines Andern, namentlich des Landesherrn) die National- ꝛc. Synode zu berufen habe. Ebenso ist klar, daß wenn mehrere Provinzen zu einer combinirten Synode zusammentreten, das Convokationsrecht dem angesehensten unter den betreffenden Metropoliten zusteht; bei der *σύνοδος ἐνδημοῦσα* aber wurde es natürlich immer von dem Bischofe von Constantinopel geübt. Folgerecht und nach der Natur der Sache muß auch die Berufung einer allgemeinen Synode vom allgemeinen Oberhaupte der Kirche, dem Papste ausgehen, und es kann nur der verwandte Fall eintreten, daß statt des obersten Hirten der weltliche Schutzherr der Kirche, der Kaiser, mit vorausgehender oder nachfolgender Billigung und Zustimmung des Papstes, eine derartige Synode beruft. Aehnlich verhält es sich mit den anderen Synoden, namentlich Nationalsynoden. Auch bei ihnen hat mitunter statt des hierarchischen Obern der weltliche Schutzherr der

Kirche die Berufung vollzogen, und zwar nicht blos in alter Zeit im griechisch-römischen Reiche, sondern auch später in den germanischen und romanischen Staaten. So hat z. B. Constantin d. Gr. die Synode von Arles im J. 314, und Theodosius d. Gr. die schon erwähnte constantinopolitanische Synode des Jahres 381 (in Uebereinstimmung mit den vier östlichen Patriarchen) veranstaltet; der Frankenkönig Childebert im J. 549 eine Nationalsynode zu Orleans (*Hard.* T. II. p. 1443), Carl d. Gr. im J. 794 die große Synode von Frankfurt berufen (*Hard.* T. IV. p. 882). Ja selbst der arianische König Theodorich d. Gr. hat im Anfange des 6. Jahrh. die Abhaltung mehrerer orthodoxen Synoden in Rom angeordnet. Weitere Beispiele finden sich bei *Hard.* T. XI. p. 1078 sq. verzeichnet.

Bei jenen Synoden, welche die römischen Kaiser beriefen, übernahmen leztere auch manchfache Ausgaben, namentlich die Reisekosten der zahlreichen Bischöfe, denen sie Pferde und Wagen auf öffentliche Kosten zur Verfügung zu stellen geboten, so z. B. Constantin d. Gr. bei Berufung der Synoden von Arles und Nicäa. Sie sorgten auch während der Dauer dieser Versammlungen für den Unterhalt der Bischöfe (*Euseb.* hist. eccl. X, 5. p. 392 ed. Mog. und de vita Const. lib. IV. 6 und 9). Bei späteren Concilien (z. B. der Florentiner und Trienter Synode) haben auch die Päpste, die christlichen Fürsten und die Städte, worin die Synoden statthatten, manche Ausgaben bestritten.

Daß der Grundsatz, die Berufung der Synoden stehe den hierarchischen Obern und die Berufung allgemeiner Synoden insbesondere dem Papste zu, schon in der alten Kirche förmlich ausgesprochen worden sei, suchte Bellarmin in seinen Disputationen (T. I. lib. I. c. 12) nachzuweisen; aber einige seiner Beweisstellen sind pseudoisidorisch und darum ohne alle Bedeutung, und wieder andere beruhen auf unrichtiger Auslegung der bezüglichen Worte. So beruft er sich z. B. hauptsächlich auf die Legaten Leos I., die auf der vierten allgemeinen Synode zu Chalcedon im J. 451 jenen Satz ausgesprochen und die Absetzung des Patriarchen Dioscur von Alexandrien gerade deßhalb verlangt hätten, weil er ohne Zustimmung Roms eine allgemeine Synode zu berufen gewagt habe. Ihre Worte lauten: *σύνοδον ἐτόλμησε ποιῆσαι ἐπιτροπῆς δίχα τῆ ἀποστολικῆ θρόνε* (*Hardouin*, Collect. Concil. T. II. p. 68. *Mansi* Collect. Concil. T. VI. p. 581). In ihrer nächsten Bedeutung geben diese Worte allerdings den angeführten Sinn, und werden darum auch gewöhnlich

so gedeutet. Da jedoch Papst Leo d. Gr. die Berufung der Räubersynode, denn von dieser ist hier die Rede, durch Absendung von Legaten anerkannt und bestätigt hatte, so sind wir genöthigt, den dem Dioscur zu Chalcedon gemachten Vorwurf dahin zu verstehen, er habe jene Synode mit Zurückdrängung der päpstlichen Legaten selbst geleitet und präsidirt, und es ist dieß eine Auffassung, welche sich schon bei den Ballerini (S. *Leonis* Opp. T. II. p. 460. Not. 15) und in der Arendt'schen Monographie über Papst Leo d. Gr. (S. 270) findet. Dabei darf man jedoch nicht übersehen, daß die Allgemeinheit des Ausdrucks, den die päpstlichen Legaten zu Chalcedon wählten, sicherlich auch die andere Seite des päpstlichen Rechtes involviren, d. h. wie das Präsidium, so auch die Berufung allgemeiner Synoden dem Papste zuschreiben wollte.

Bellarmin beruft sich weiter auf das 7te allgemeine Concil, welches in seiner 6ten Sitzung die bilderfeindliche Synode vom J. 754 namentlich deßhalb verworfen und nicht als allgemein anerkannt habe, weil ihre Berufung nicht auch vom Papste ausgegangen sei. In der That aber sagt das 7te Concil nur Aehnliches, nämlich: „jene Synode habe den römischen Papst nicht zum Mitwirkenden gehabt" (*οὐκ ἔσχε συνεργὸν τὸν τῶν Ῥωμαίων πάπαν* bei *Harduin*, T. IV. p. 327); von einer Theilnahme oder Nichttheilnahme des Papstes an der Berufung in specie aber ist nicht die Rede.

Dagegen ist vollständig richtig, daß nach der Erzählung des Sokrates (hist. eccl II. 17) schon Papst Julius I. ums Jahr 341 den Satz aussprach, es sei kirchlicher Canon, *μὴ δεῖν παρὰ γνώμην τὸν ἐπισκόπου Ῥώμης κανονίζειν τὰς ἐκκλησίας*, und es kann, unparteiisch betrachtet, kaum einem Zweifel unterliegen, daß unter dem *κανονίζειν* das „Aufstellen allgemeiner Verordnungen durch und auf Synoden" gemeint sei. — Die Hauptsache ist übrigens hier die Entscheidung der Frage, wer denn faktisch die allgemeinen Synoden berufen oder bei ihrer Berufung mitgewirkt habe? Die Antwort darauf lautet: die acht ersten allgemeinen Synoden sind von den Kaisern, alle späteren dagegen von den Päpsten angesagt und ausgeschrieben worden; aber auch bei jenen ersten zeigt sich eine gewisse Betheiligung der Päpste an ihrer Convokation, die in den einzelnen Fällen bald mehr bald minder deutlich hervortritt.

1. Daß die Convokationsschreiben zur ersten allgemeinen Synode von Kaiser Constantin d. Gr. ausgingen, ist nicht zu bestreiten

(*Euseb.* vita Const. III. 6); da jedoch keines dieser Schreiben auf uns gekommen, so können wir auch nicht wissen, ob sie einer vorausgegangenen Rücksprache mit dem Papste gedachten oder nicht. Dagegen ist unläugbar, daß die 6te allgemeine Synode im J. 680 ausdrücklich behauptete: die Synode von Nicäa sei von dem Kaiser und dem Papste Silvester berufen worden (*Κωνσταντῖνος ὁ ἀεισεβέστατος καὶ Σίλβεστρος ὁ ἁοίδιμος τὴν ἐν Νικαίᾳ μεγάλην τε καὶ περίβλεπτον συνέλεγον σύνοδον* bei *Harduin*, T. III. p. 1417). Dasselbe sagt der angeblich von P. Damasus verfaßte alte liber pontificalis [1]), und wenn man auch auf leztere Quelle weniger Gewicht legen wollte, so ist dagegen die andere um so kräftiger. Wäre die 6te allgemeine Synode im Abendlande oder gar in Rom selbst gehalten worden, so könnte ihre Angabe vielleicht als parteiisch erscheinen; da sie aber zu Constantinopel statthatte und zu einer Zeit, wo die dortigen Bischöfe bereits als Rivalen des römischen auftraten, und da zudem die Griechen die weitaus größere Mehrzahl auf dieser Synode bildeten, so ist ihr Zeugniß für Rom gewiß von großer Bedeutung. Dazu kommt, daß schon Rufin in seiner Fortsetzung der Euseb'schen Kirchengeschichte (lib. I. c. 1) sagt, der Kaiser habe ex sacerdotum sententia die Synode von Nicäa berufen; hat er aber mehrere Bischöfe über diese Sache berathen, so gewiß auch den ersten von allen, den Bischof von Rom.

2. In Betreff der 2ten allgemeinen Synode wird gewöhnlich behauptet (auch von mir im Aschbach'schen Kirchenlexikon Bd. II. S. 161), daß deren Bischöfe von sich selbst gesagt hätten, sie seien gemäß eines Schreibens des Papstes Damasus an den Kaiser Theodosius d. Gr. in Constantinopel zusammengetreten (*Theodoret.* hist. eccl. V. 9). Allein die Urkunde, die hier als Zeuge benüzt wird, rührt nicht von der Synode des Jahres 381 (der 2ten allgemeinen), sondern, wie wir in der Geschichte dieses Concils später zeigen werden, von der Synode des Jahres 382 her [2]), und leztere ist allerdings auf Veranlassung und auf den Wunsch des Papstes Damasus und der abendländischen Synode zu Aquileja berufen worden, ohne jedoch eine ökumenische zu sein. Wenn sich aber Baronius (ad ann. 381 n. 19 und 20) für den Antheil des Papstes Damasus an Berufung der 2ten allgemeinen Synode auf die 6te ökumenische beruft, so ist auch dies ohne Erfolg. Leztere sagt:

1) Vergl. darüber Tübinger Quartalschrift 1845, S. 320 ff.
2) Vergl. die Noten des Valesius zu *Theodoret.* hist. eccl. V. 9.

„als Macedonius die Irrlehre wegen des hl. Geistes verbreitete, leisteten ihm Theodosius und Damasus sogleich Widerstand, und Gregor von Nazianz und Nektarius (sein Nachfolger auf dem Stuhle von Constantinopel) versammelten jezt eine Synode in dieser königlichen Stadt" (*Harduin*, T. III. p. 1419). Diese Stelle ist offenbar zu vag und unpräcis, um daraus zu erschließen, daß P. Damasus bei Berufung jener Synode mitgewirkt habe, ja die Worte: „Gregor von Nazianz und Nektarius versammelten eine Synode", schließen die Mitwirkung des Damasus eher aus als ein. Uebrigens darf ja nicht vergessen werden, daß die fragliche Synode des Jahres 381, wie wir schon sagten, ursprünglich gar nicht als allgemeine beabsichtigt war, und erst später durch ihre Annahme auch von Seiten des Abendlandes den Rang einer ökumenischen erhielt. Sie war als Generalconcil der griechisch-morgenländischen Kirche berufen, und wenn darum der Papst bei ihrer Convokation nicht betheiligt war, so ergibt sich daraus keine Folge zu Ungunsten seines Verhältnisses bei Berufung allgemeiner Synoden.

3. Das 3te allgemeine Concil zu Ephesus im J. 431 wurde, wie die Akten beweisen (*Mansi*, Coll. Concil. T. IV. p. 1111. *Harduin*, T. I. p. 1343), von Kaiser Theodosius II. in Verbindung mit seinem abendländischen Collegen Valentinian III. berufen; daß aber der Papst Cölestin I. zustimmte, erhellt schon aus seinem Schreiben an Theodosius vom 15. Mai 431, worin er sagt, daß er zwar nicht persönlich auf der Synode erscheinen könne, aber seine Stellvertreter schicken werde (*Mansi*, l. c. p. 1291. *Harduin*, l. c. p. 1473). Noch deutlicher spricht sein Schreiben an die Synode von Ephesus selbst, vom 8. Mai 431, worin er den versammelten Bischöfen ihre Pflicht, den orthodoxen Glauben zu bewahren, vorhält, die Erwartung ausspricht, daß sie seiner bereits gefällten Sentenz über Nestorius beitreten werden, und zugleich sagt, er habe seine Legaten geschickt, damit sie diese Sentenz zu Ephesus in Vollzug setzten (*Mansi*, l. c. p. 1283. *Harduin*, l. c. p. 1467). Daß hierin nicht blos Zustimmung zur Berufung der Synode, sondern auch eine Weisung für dieselbe und ein Auftrag an sie liege, haben die Synodalmitglieder selbst eingesehen und anerkannt, indem sie in ihrem feierlichsten Aktenstücke, der Verdammungsurkunde über Nestorius, sagen: „gezwungen durch die Canones und durch den Brief unseres heiligsten Vaters und Mitdieners Cölestin, des römischen Bischofs, sind wir zu diesem traurigen Urtheilsspruche über Nestorius gekommen" (*Mansi*, l. c. p. 1226.

Harduin l. c. p. 1431). Das Gleiche drückten sie aus, wenn sie sagten: „Das Schreiben des apostolischen Stuhls (an Cyrill, das der Synode von Ephesus mitgetheilt wurde), habe schon Urtheil und Regel (ὅρον καὶ τύπον) über die nestorianische Frage enthalten, und sie, die versammelten Bischöfe, hätten, darnach sich richtend, diesen Typus nur vollzogen" (*Hard.* l. c. p. 1472). Darin liegt offenbar das Anerkenntniß, der Papst habe nicht blos wie andere Bischöfe der Berufung durch den Kaiser sozusagen passiv beigestimmt, sondern aktiv der Synode Anweisung und Norm für ihre Thätigkeit gegeben, also zwar nicht im buchstäblichen, aber in einem höheren, realeren Sinne sie zu ihren Geschäften — berufen.

4. Wie die vierte allgemeine Synode zu Chalcedon im J. 451 zu Stande gekommen sei, erfahren wir aus mehreren Schreiben des Papstes Leo I. und der Kaiser Theodosius II. und Marcianus. Gleich nach Beendigung der unseligen Räubersynode verlangte Papst Leo von dem Kaiser Theodosius II. (13. Okt. 449) die Bewirkung eines größeren aus den Bischöfen aller Weltgegenden zusammengesetzten Concils, welches am besten in Italien stattfinden werde (Leonis Ep. 44 in der Ballerini'schen Edition T. I. p. 910 sqq.). Diese Bitte wiederholte er am Christfeste desselben Jahres (Ep. 54), und bestimmte auch den abendländischen Kaiser Valentinian III. sammt seiner Gemahlin und Mutter, daß auch sie sein Gesuch beim byzantinischen Hofe unterstüzten (Epp. 55 bis 58). Wiederum erneuerte Leo seine Bitte am 16. Juli 450, sprach jedoch zugleich die Ansicht aus, daß das Concil alsdann nicht nöthig wäre, wenn alle Bischöfe auch ohne ein solches orthodoxe Glaubensbekenntnisse ablegen würden (Ep. 69). Um diese Zeit starb Theodosius II. und es folgte ihm seine Schwester die h. Pulcheria sammt ihrem Gemahl Marcian. Beide erklärten dem Papste sogleich ihre Geneigtheit, die verlangte Synode zu berufen, und Marcian insbesondere bat den Papst, er möge sich schriftlich darüber aussprechen, ob er persönlich oder durch Legaten anwohnen wolle, damit die nöthigen Einladungen an die morgenländischen Bischöfe ergehen könnten (Epp. 73 u. 76 unter denen des P. Leo I.). Aber P. Leo wünschte jezt wenigstens eine Verschiebung der Synode, ja er erkannte sie überhaupt nicht mehr für nöthig — ein Umschwung in seinen Ansichten, der vielfach zu seinen Ungunsten gedeutet, von uns aber in der Conciliengeschichte am gehörigen Platze seine ausführliche Erörterung und gute Begründung erhalten soll. Für jezt können wir nur anführen, daß, was Leo in seinem

69ten Briefe bei Lebzeiten Theodosii II. über mögliche Entbehrlichkeit der Synode gesagt, jetzt unter Marcian und Pulcheria wirklich eingetreten war, indem fast sämmtliche Bischöfe, welche an der Räubersynode Theil genommen, ihre Verirrung bereuten und im Vereine mit ihren orthodoxen Collegen die epistola dogmatica Leos an Flavian, also ein orthodoxes Glaubensbekenntniß sensu eminenti unterzeichneten. Außerdem hatten die Einfälle der Hunnen im Abendlande gerade damals den lateinischen Bischöfen unmöglich gemacht, in großer Zahl ihre Heimath zu verlassen und in das entlegene Chalcedon zu reisen, und doch mußte Leo schon im Interesse der Orthodoxie wünschen, daß viele Lateiner auf der Synode anwesend seien. Dazu kamen noch einige weitere Motive, namentlich die, wie der Erfolg zeigte, gar wohl begründete Befürchtung, man möchte diese Synode benützen wollen, um die hierarchische Stellung des Bischofs von Constantinopel zu verrücken u. dgl. Weil aber Kaiser Marcian die Synode bereits ausgeschrieben hatte, gab auch Papst Leo seine Zustimmung zu ihrer Berufung, bestellte Legaten und schrieb selbst der Synode, ihr ihre Aufgabe und Geschäfte bezeichnend (Epp. 89—95). So konnte er in seinem spätern Briefe (Ep. 114) an die zu Chalcedon anwesend gewesenen Bischöfe mit Recht sagen: das Concil sei ex praecepto christianorum principum et ex consensu apostolicae sedis versammelt worden; wie andererseits auch der Kaiser früher schon an ihn schrieb: die Synode soll te auctore gehalten werden (Ep. 73). Des Papstes Antheil an Berufung des Concils von Chalcedon war auch so sehr allgemein anerkannt, daß bald darauf die Bischöfe von Mösien in einem Schreiben an den byzantinischen Kaiser Leo sagten: „zu Chalcedon seien viele Bischöfe per jussionem Leonis romani pontificis, qui vere caput episcoporum, zusammengekommen" (*Harduin*, T. II. p. 710).

5. Daß die fünfte allgemeine Synode im J. 553 wie die vier vorausgegangenen vom Kaiser berufen worden sei (von Justinian I), unterliegt keinem Zweifel, aber ebenso gewiß ist, daß solches nicht ohne Rücksprache mit dem Papste geschah. Vigilius sagt selbst, daß er mit dem Kaiser Justinian in Anwesenheit des Erzbischofs Mennas von Constantinopel und anderer geistlicher und weltlicher Proceres dahin übereingekommen sei, daß eine große Synode veranstaltet werde und bis zu deren Entscheid die Streitfrage über die drei Kapitel ruhen solle [1]).

1) S. Fragm. damnationis Theodori (Ascidae) bei *Harduin*, T. III. p. 8. Vgl. Schröckh, Kirchengesch. Bd. XVIII. S. 590.

Sein Verlangen nach einer solchen Synode sprach Vigilius auch in einem zweiten Briefe ad universam ecclesiam aus (*Harduin*, T. III. p. 3), während er dagegen die Absicht des Kaisers, die dogmatische Streitfrage durch eine Cabinetsordre zu lösen, höchlich mißbilligte und deßhalb sogar fliehen mußte. Als sie sich wieder versöhnt hatten, sprach Vigilius abermals und wiederholt seine Geneigtheit zur Abhaltung einer entscheidenden Synode aus (*Harduin*, T. III. p. 12 E und p. 13 B); und die Abgeordneten des 5ten Concils selbst wiesen ihn nachmals darauf hin, er habe ja seine Anwesenheit bei der Synode versprochen (l. c. p. 65 B). Allerdings, aber Vigilius hatte auch einen Aufschub ihrer Eröffnung verlangt, namentlich um die Ankunft mehrerer lateinischen Bischöfe abzuwarten, deßhalb nahm er an den Sitzungen der Synode trotz wiederholter höchst ehrenvoller Einladung keinen Antheil (*Hard.* l. c. p. 63 u. 65 sqq.). Die Spannung steigerte sich noch mehr, als Vigilius am 14. Mai 553 sein Constitutum erließ des Inhalts, daß er in die Anathematisirung Theodors von Mopsvestia und Theodorets nicht einstimmen könne (bei *Hard.* l. c. p. 10—48, wohl zu unterscheiden von dem spätern Constitutum des Jahres 554). Auf den Antrag des Kaisers beschloß jezt die Synode in ihrer 7ten Sitzung am 26. Mai 553, daß der Name des Vigilius aus den Diptychen ausgestrichen werde, was denn auch geschah, so daß jezt Papst und Synode im offensten Widerspruche standen. In seinem Dekrete an Eutychius von Constantinopel aber (vom 8. Dez. 553) und in seinem zweiten Constitutum vom 23. Februar 554 approbirte Vigilius die Beschlüsse der 5ten Synode und erklärte die Bischöfe, welche sie gefaßt hatten, d. h. die Synodalmitglieder, als seine Brüder und Mitpriester [1]).

6. Bei der sechsten allgemeinen Synode im J. 680 verhielt es sich ganz ähnlich wie bei der dritten. Der Kaiser (Constantin Pogonatus) berief sie (*Hard.* III. p. 1055) und ersuchte den Papst, Legaten dazu abzusenden (*Hard.* III. p. 1459). Papst Agatho aber that nicht blos dieses, was eine Zustimmung zur kaiserlichen Convokation der Synode involvirt, sondern er sandte dem Kaiser und damit dem Concil auch eine ausführliche Exposition des orthodoxen Glaubens, und gab ihr damit Weisung und Norm für ihre Thätigkeit. Und die Synode anerkannte dieß ebenso wie die ephesinische, indem sie in ihrem Schreiben an Agatho

1) Am Schlusse dieses Constitutum bei *Hard.* T. III. p. 218—244. und in dem Dekrete ibid. p. 213—218.

sagt: „durch jenen Brief von dir haben wir die Häresie überwunden ... und die Sünder vertilgt *ex sententia* per sacras vestras litteras de iis prius lata“ (*Hard.* III. p. 1438).

7. Die siebente allgemeine Synode, die zweite zu Nicäa im J. 787, wurde durch den Patriarchen Tarasius von Constantinopel, welcher die Bilderverehrung und die Verbindung mit Rom wieder herzustellen suchte, bei der Kaiserin Irene in Anregung gebracht. Sie ging sammt ihrem Sohne Kaiser Constantin darauf ein, bevor aber das kaiserliche Convokationsschreiben erlassen wurde, schickten die beiden Herrscher im August 784 einen Gesandten an den Papst Hadrian I. mit einem Schreiben, worin sie ihn baten, der projektirten allgemeinen Synode persönlich oder wenigstens durch Stellvertreter anzuwohnen (*Hard.* T. IV. p. 21 sqq.). Im Oktober des folgenden Jahres antwortete Hadrian I. sowohl den beiden Herrschern als dem Patriarchen Tarasius, und versprach zu der beabsichtigten Synode seine Legaten zu senden, was er denn auch nachmals that und damit seine Zustimmung zu ihrer Berufung faktisch erklärte. Ja, in seinem Schreiben an Carl d. Gr. sagt er sogar: et sic synodum istam secundum nostram ordinationem fecerunt (*Hard.* T. IV. p. 818 E) und schreibt sich damit einen noch nähern Antheil an dem Zustandekommen dieser Synode zu.

8. Die lezte Synode, welche durch einen Kaiser berufen, war die achte ökumenische zu Constantinopel im J. 867. Kaiser Basilius Macedo hatte seinen früheren Mitregenten Michael III. oder den Trunkenen vom Throne, dessen Creatur, den schismatischen Photius, vom Patriarchenstuhle gestürzt, den unrechtmäßig abgesezten Ignatius wieder eingesezt und damit die Verbindung zwischen der griechischen und lateinischen Kirche wieder hergestellt. Weil aber Photius noch immer Anhang hatte, hielt es der Kaiser für nöthig, durch ein neues allgemeines Concil die kirchlichen Verhältnisse zu ordnen, und schickte darum eine Gesandtschaft an Papst Nikolaus I., damit dieser zu der beabsichtigten Synode seine Stellvertreter sende. Unterdessen war jedoch Nikolaus gestorben und sein Nachfolger Hadrian II. nahm nicht nur die kaiserliche Botschaft in Empfang, sondern sandte auch wirklich die gewünschten Legaten und gab damit der Berufung dieser ökumenischen Synode seine Beistimmung (*Hard.* T. V. p. 765 u. 766).

Alle folgenden allgemeinen Concilien, sämmtlich im Abendlande gehalten, wurden direkte von den Päpsten berufen, von der ersten allgemeinen Lateransynode an (der 9ten allgemeinen) bis zur h. Synode

von Trient, während kleinere Synoden noch immer mitunter auch von Königen und Kaisern angeordnet wurden (*Hard.* XI. p. 1078 sq.), und Papst Leo X. hat in der 11ten Sitzung der fünften Lateransynode den Satz, daß der Papst allgemeine Synoden zu berufen, zu verlegen und aufzulösen berechtiget sei, mit polemischer Rücksicht auf die sog. Constanzer Grundsätze mit größter Entschiedenheit ausgesprochen (*Hard.* T. IX. p. 1828 sq.).

Bei der weitern Frage, wer Mitglied einer Synode sein könne, müssen wir vor Allem die Diöcesansynoden von sämmtlichen andern unterscheiden. Während nämlich α) bei leztern entweder die einzigen oder doch die hauptsächlichsten Mitglieder nur Bischöfe sind, besteht die Diöcesansynode (den Vorsitzenden ausgenommen) aus lauter andern Geistlichen, und β) während die eigentlichen Mitglieder der übrigen Synoden ein votum decisivum haben, steht denen der Diöcesansynode nur ein consultativum zu. Hier entscheidet der Bischof allein, die Andern sind nur seine Berather, und der Beschluß wird nur auf seinen Namen abgefaßt. Die Mitglieder der Diöcesansynode aber theilen sich in solche: a) welche vom Bischofe berufen werden müssen und zu erscheinen verpflichtet sind. Hieher gehören die Dekane, Archipresbyteri, Vicarii foranei, der Generalvikar, und der Curatclerus (resp. Deputirte desselben); nach späterem Rechte auch die Canonici der Kathedrale und der Collegiatkirchen, sammt den Pröpsten der leztern, und die abbates seculares [1]).

b) Solche, die der Bischof berufen kann, aber nicht muß, und die auf seinen Ruf zu erscheinen verpflichtet sind; z. B. die Dompräbendare, die nicht Canonici sind.

c) Endlich Solche, die im Allgemeinen zum Erscheinen nicht verpflichtet sind, wie die Clerici simplices. Nur wenn die Synode den speziellen Zweck hat, eine Sittenverbesserung unter dem Clerus her-

---

1) Schwieriger ist die Frage in Betreff der Regulargeistlichkeit. Hier sind vor Allem die Exemten und Nichtexemten zu unterscheiden. Die leztern, Aebte und Mönche, müssen erscheinen. Die exemten Klöster dagegen theilen sich wieder in zwei Klassen: solche, welche in Verbindung mit andern Klöstern ihrer Art unter einem Generalkapitel stehen, und solche, welche frei, keiner derartigen höhern Ordensobrigkeit unterworfen sind. Leztere müssen erscheinen; erstere dagegen im Allgemeinen nicht. Doch sind auch sie zu erscheinen verpflichtet, wenn sie zugleich Pfarrkirchen oder andere Seelsorgkirchen haben. So verordnet es die Synode von Trient Sess. XXIV. c. 2 de Reform.

beizuführen, oder demſelben die Beſchlüſſe einer Provinzialſynode mitzutheilen, müſſen auch ſie auf ergangene Berufung erſcheinen.

Ueber die Mitglieder bei den übrigen Arten von Synoden gibt uns die alte Kirchengeſchichte folgende Aufſchlüſſe.

1. Die älteſten Synoden waren die kleinaſiatiſchen, welche um die Mitte des zweiten Jahrhunderts aus Veranlaſſung des Montanismus zuſammentraten. Wer dabei anweſend geweſen, ſagt Euſebius (hist. eccl. V. 16) nicht, der libellus synodicus dagegen berichtet, daß die eine dieſer Synoden zu Hierapolis von Biſchof Apollinaris mit 26 andern Biſchöfen, die zweite zu Anchialus von Biſchof Sotas und 12 andern Biſchöfen abgehalten worden ſei (ſ. unten S. 70).

2. Die zweitälteſten Synoden waren die über die Oſterfeier, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. In Betreff ihrer ſagt Polykrates von Epheſus, daß Papſt Viktor ihn aufgefordert habe, die ihm unterſtellten Biſchöfe zu einer Verſammlung zu berufen; er habe dieß gethan, und es ſeien viele Biſchöfe mit ihm zu einer Synode zuſammengetreten (bei *Euseb.* hist. eccl. V. 24). Wiederholt iſt auch im vorausgegangenen Kapitel bei Euſebius (l. c), ſowie ſonſt noch im 24ten nur von Biſchöfen als Mitgliedern der fraglichen Synoden die Rede. Ebenſo gibt der libellus synodicus auch bei jedem einzelnen Concil dieſer Zeit die Zahl der anweſend geweſenen Biſchöfe an, ohne anderer Mitglieder im Geringſten zu gedenken.

3. Die wegen Abhaltung einer allgemeinen Synode erlaſſenen Convokationsſchreiben wurden an die Metropoliten und außerdem noch an einzelne beſonders angeſehene Biſchöfe gerichtet, und erſtere beauftragt, ihren Suffraganen davon Nachricht zu geben. So geſchah es z. B. bei Berufung der dritten allgemeinen Synode, wozu auch Auguſtin, der jedoch eben damals geſtorben war, eine Einladung erhielt (*Hard.* T. I. p. 1419). Die Aufforderung, bei der Synode zu erſcheinen, war bald an ſämmtliche Biſchöfe gerichtet, bald aber nur verlangt, daß die Metropoliten perſönlich erſcheinen und aus der Zahl ihrer Suffragane blos die tüchtigſten mitbringen ſollten. Lezteres war z. B. bei Berufung des 3ten und 4ten allg. Concils der Fall (*Hard.* T. I. p. 1343. T. II. p. 45); nach Nicäa dagegen ſcheinen die Biſchöfe ohne Unterſchied eingeladen worden zu ſein. Mitunter wurde denen, welche gar nicht oder zu ſpät ankommen würden, ſogar mit Strafen gedroht, und zwar von Seite der Kaiſer ſowohl (z. B. Theodoſius II.), als durch ältere wie ſpätere

kirchliche Canones (*Hard.* T. I. p. 1346. p. 988 B. p. 1622. T. II. p. 774. p. 1048 und 1174. T. III. p. 1029. T. VII. p. 1812. T. VIII. p. 960).

4. Den eigentlichen Bischöfen völlig gleich scheinen in alter Zeit die Landbischöfe (*χωρεπίσκοποι*) in Betreff der Synoden erachtet worden zu sein. Wir treffen solche auf den Concilien zu Neocäsarea im J. 314, zu Nicäa (325) und zu Ephesus im J. 431 (*Hard.* T. I. p. 286. 314—320. und p. 1426). Dagegen unter den 600 Bischöfen des vierten allg. Concils zu Chalcedon im J. 451 findet sich kein Chorepiscopus mehr, denn diese Würde war abgeschafft worden; wohl aber begegnen uns im Mittelalter wieder Chorepiscopoi neuerer Art auf abendländischen, namentlich fränkischen Synoden, so zu Langres im J. 830 (*Hard.* T. IV. p. 1364), zu Mainz im J. 847 (*Hard.* T. V. p. 5), zu Pontion im J. 876, zu Lyon im J. 886, zu Douzy im J. 871 (*Hard.* T. VI. p. 180 und 396. T. V. p. 1316 B. und p. 1318). Eine gewisse Aehnlichkeit mit denselben haben die Bischöfe ohne Bisthümer, und auch solche treffen wir auf Synoden, so im J. 585 zu Maçon in Frankreich (*Hard.* T. III. p. 466). Ob aber die blosen Titularbischöfe auf den Synoden stimmberechtigt seien, ist eine Streitfrage, die man meist dahin entscheidet: es sei nicht nothwendig, daß man sie berufe, aber wenn berufen, so seien sie auch stimmberechtigt [1]).

5. Eine Abweichung von dieser ältesten Praxis, daß nur Bischöfe Synodalmitglieder waren, finden wir um die Mitte des dritten Jahrhunderts, zunächst in Afrika, indem Cyprian bei jenen Synoden, die er wegen Wiederaufnahme der lapsi hielt, außer den Bischöfen seiner Provinz auch seine Cleriker, sowie die Confessores und Laicos stantes, d. h. solche Laien, welche keiner Kirchenbuße unterlagen, zuzog (*Cypriani* ep. 11. p. 22. ep. 13. p. 23. ep. 66. p. 114 und ep. 71. p. 126 ed. Baluz.). Ebenso waren bei der cyprianischen Synode in Betreff der Ketzertaufe am 1. Sept. (wahrscheinlich des J. 256) außer 87 Bischöfen auch sehr viele Priester und Diakonen und maxima pars plebis gegenwärtig (*Cypriani* Opp. p. 329. ed. Baluz.), und auch die römischen Cleriker sprechen in ihrem Schreiben an Cyprian (unter seinen Briefen Nr. 31. p. 43) davon, daß sich die Bischöfe auf Synoden

1) Walter, Kirchenr. § 157. S. 294. 11te Aufl.

gemeinsam mit den Priestern, Diakonen, Confessoren und Laicis stantibus berathen sollen. Uebrigens ist nicht zu verkennen, daß Cyprian doch einen Unterschied in der Mitgliedschaft der Bischöfe und der Andern statuirt. Nach ep 13. p. 23 und nach p. 329 kommen die Bischöfe mit dem Clerus zusammen, und die Laien sind nur anwesend (praepositi cum clero convenientes, praesente etiam stantium plebe); nach ep. 66 sind die Priester ꝛc. die Beisitzer der Bischöfe (compresbyteri, qui nobis assidebant); wieder an andern Stellen spricht Cyprian nur von den Bischöfen als Synodalmitgliedern (Ep. 71. p. 127 und ep. 73. p. 129. 130), und aus allen citirten Stellen, namentlich ep. 11. p. 22. ep. 13. p. 23 und ep. 31. p. 43 geht hervor, daß die Bischöfe den Rath und die Meinung sowohl der Laien als der Cleriker auf diesen Synoden entgegengenommen haben. Daß aber die Priester oder gar die Laien auch ein votum decisivum gehabt hätten, ist nirgends im Geringsten angedeutet, ja vielmehr ist das Gegentheil dadurch indicirt, daß in den Akten der angeführten cyprianischen Synode vom 1. Sept. 256 blos Bischöfe als Votanten erscheinen [1]).

6. Daß sich im J. 264 oder 265 zu Antiochien sehr viele Bischöfe Asiens zu einer Synode wegen Paul von Samosata versammelten, erzählt Eusebius (hist. eccl. VII. 28), mit dem Beifügen, sie seien mit ihren Presbytern und Diakonen gekommen. Im folgenden Kapitel referirt dann Eusebius über die antiochenische Synode des Jahres 269 und gedenkt besonders des antiochenischen Priesters Malchion, welcher auf der Synode anwesend gewesen sei und durch seine dialektische Gewandtheit den Paul von Samosata, der seine Irrlehren verstecken wollte, zu deutlicher Erklärung gezwungen habe. Endlich hat Eusebius im 30. Kapitel das Circularschreiben mitgetheilt, welches diese Synode nach ausgesprochener Absetzung des Paulus an die übrige Christenheit richtete, und es ist dieses nicht bloß im Namen der Bischöfe, sondern auch der übrigen anwesenden Geistlichen erlassen, und unter diesen in der Aufschrift Malchion genannt, während die Namen vieler Bischöfe (nach Athanasius waren 70 anwesend gewesen) fehlen. Wir erblicken somit hier Priester und Diakonen als Mitglieder mehrerer Synoden, ohne aus den Quellenangaben ersehen zu können, wie weit deren Berechtigung gegangen und ob sie mehr als eine blos berathende Stimme gehabt hätten. Die Analogie spricht blos für die leztere.

---

1) *Cyprian.* Opp. ed. Baluze. p. 330—338.

7. Eine ähnliche Rolle wie Malchion hatte Origenes auf den zwei arabischen Synoden wegen Beryll und den Hypnopsychiten inne; die Bischöfe beriefen ihn, um seine Gelehrsamkeit und Gewandtheit der Kirche nutzbar zu machen, sie selbst aber waren es, welche die Synoden abhielten.

8. Auch bei vielen Synoden der folgenden Jahrhunderte waren außer den Bischöfen ebenfalls Priester und Diakonen gegenwärtig, so z. B. zu Elvira (*Hard.* T. I. p. 250), Arles (*Hard.* l. c. p. 266), Carthago im J. 397 (*Hard.* l. c. p. 961), Toledo im J. 400 (*Hard.* l. c. p. 989) ꝛc. Die Bischöfe und Priester hatten Sitze, die Diakonen aber mußten stehen (l. c. 989. 961. 250). Die Beschlüsse der alten Synoden wurden meist nur von den Bischöfen allein unterzeichnet, so die der Concilien zu Ancyra, Neocäsarea (die auf uns gekommenen Unterschriften derselben sind jedoch sehr zweifelhaft), der ersten und zweiten ökumenischen zu Nicäa und Constantinopel, der antiocheniſchen im J. 341, der sardicensischen ꝛc.; mitunter unterschrieben aber auch die Priester und Diakonen und zwar entweder je unmittelbar hinter der Unterschrift des eigenen Bischofs (so zu Arles bei *Hard.* T. I. p. 266 sq.), oder erst hinter den Namen sämmtlicher Bischöfe (*Hard.* T. I. 250). Diese Mitunterzeichnung der Priester und Diakonen war jedoch weitaus der seltenere Fall und hatte nicht immer statt, namentlich nicht im vierten und fünften Jahrhundert, indem selbst bei solchen Synoden, wo erwiesener Maßen auch Priester und Diakonen anwesend waren, doch nur die Bischöfe unterzeichneten, so zu Nicäa, zu Carthago im J. 397, 389, 401 (*Hard.* T. I. p. 971 und p. 986. 988), zu Toledo im J. 400 (*Hard.* l. c. p. 992) und auf den allgemeinen Synoden zu Ephesus und Chalcedon (*Hard.* I. p. 1423 sqq. T. II. p. 466 sqq.). Später treffen wir wieder bei einzelnen Synoden Unterschriften von Priestern und Diakonen, so zu Lyon im J. 830 (*Hard.* T. IV. p. 1365 sq.). Welcher Unterschied aber zwischen ihrer Berechtigung und der der Bischöfe gemacht wurde, erhellt aus den Unterschriften der constantinopolit. Synode unter Flavian im J. 448, indem die dort beschlossene Absetzung des Eutyches zuerst von den Bischöfen mit der Formel ὁρίσας ὑπέγραψα = definiens subscripsi, und später noch von 23 Archimandriten (Klostervorstehern) blos mit dem Beisatze ὑπέγραψα ohne ὁρίσας unterzeichnet wurde (*Hard.* T. II. p. 167 sqq.). Bei der Räubersynode dagegen treffen wir neben anderen Anomalien auch die, daß der Archimandrit Barsumas aus Syrien als vollberechtigtes Mitglied definiens = ὁρίσας unterzeichnet (*Hard.*

T. II. p. 272), und zwar weil ihn Kaiser Theodosius II. ausdrücklich berufen hatte.

9. Uebrigens versteht sich von selbst und die alten Concilienakten zeigen davon hundert Beispiele, daß Priester und Diakonen, wenn sie Stellvertreter ihrer Bischöfe waren, gleich diesen ein Votum decisivum besaßen, und die Synodalakten mit der Formel ὁρίσας unterzeichneten (z. B. bei *Hard.* T. I. p. 815 sqq. T. II. p. 272). Dasselbe sagen auch viel später noch die Synoden von Rouen im J. 1581 und Bordeaux im J. 1583, letztere mit der Einschränkung, daß nur Priester als Stellvertreter von den Bischöfen gesandt werden dürften (*Hard.* T. X. p. 1264 und 1379).

10. Andere Cleriker, namentlich Diakone, wurden auf den Synoden als Sekretäre, Notare u. dgl. verwendet (z. B. zu Ephesus und zu Chalcedon bei *Hard.* T. I. p. 1355 sqq. und T. II. p. 67. 70. 71 sqq.); und sie hatten, namentlich ihr Chef, der Primicerius Notariorum, oft nicht unbedeutenden Einfluß, wenn ihnen gleich kein eigentliches Votum zustand. Die Einen dieser Notare waren officiell und dienten der Synode selbst; es konnte aber auch jeder einzelne Bischof seinen eigenen Notar oder Sekretär mitbringen, und durch ihn Notate und Protokolle über die Sitzungen machen lassen, und nur auf der Räubersynode duldete der gewaltthätige Dioscur keine andere als seine Notare, und die einiger Freunde (*Hard.* T. II. p. 93). Nach der Natur der Sache steht wohl nichts im Wege, auch Laien zu solchen Kanzleigeschäften zu verwenden, und von Aeneas Sylvius wissen wir bestimmt, daß er schon als Laie der Synode von Basel solche Dienste geleistet habe. Zudem ist nicht unwahrscheinlich, daß auch die Secretarii divini consistorii, die bei alten Synoden vorkamen, z. B. zu Chalcedon, Sekretäre des kaiserlichen Staatsraths, also wohl Laien waren [1]).

11. Zur Berathung wurden fortwährend bei den Concilien, sowohl den allgemeinen als den kleineren, außer den Bischöfen auch andere Geistliche, namentlich Doctoren der Theologie und des canonischen Rechtes [2]), auch Deputirte der Kapitel und Klostervorsteher beigezogen, ja den Bischöfen sogar befohlen, solche Gehülfen und Rathgeber mit zur Synode zu bringen. So von dem spanischen Concil zu Tarragona im

1) Fuchs, Biblioth. der Kirchenverf. Bd. I. S. 149.

2) So wurde Thomas von Aquin von Papst Gregor X. zur 14ten allg. Synode berufen.

J. 516 (*Hard.* T. II. p. 1043). Dabei galt ganz unzweifelhaft der Grundsatz, daß nur den Bischöfen, als denen, die der h. Geist gesezt hat, die Kirche Gottes zu regieren, eine entscheidende, allen Andern nur eine berathende Stimme zustehe, wie dieß die Synoden von Rouen im J. 1581 und Bordeaux vom J. 1583 und 1624 ausdrücklich theils ganz allgemein (*Hard.* T. XI. p. 132), theils in specie in Betreff der Deputirten der Kapitel, der Titular- und Commendaturäbte erklärten (*Hard.* T. X. p. 1264 und 1379). Uebrigens war man in Betreff der Aebte zweifelhaft, ob sie den Bischöfen gleichzustellen seien oder nicht, und in verschiedenen Gegenden und Zeiten herrschte verschiedene Praxis. Daß in der alten Kirche den Archimandriten, auch wenn sie Priester waren, kein Stimmrecht zustand, haben wir oben gesehen. Dagegen sagt eine Londoner Synode unter dem berühmten Erzb. Dunstan von Canterbury im J. 1075: „außer den Bischöfen und Aebten darf in den Concilien Niemand das Wort ergreifen ohne Erlaubniß des Erzbischofs" (*Hard.* T. VI. p. 1556). Hier werden offenbar die Aebte den Bischöfen als Synodalmitglieder gleichgestellt, und sie haben auch die Akten dieser Synode gleich den Bischöfen unterzeichnet. Ebenso unterschrieben Aebte auch auf andern Synoden, z. B. zu Pontion in Frankreich im J. 876; im Palatium Ticinum, zu Cabillon und anderwärts (*Hard.* T. VI. p. 138. 169. 174. 180); während wieder bei manchen gleichzeitigen sowohl als frühern und spätern Concilien nur Bischöfe oder Stellvertreter von Bischöfen unterzeichneten. So zu Epaon im J. 517, zu Lyon im J. 517, zu Ilerda und Valencia in Spanien im J. 524, zu Arles 524, Carthago im J. 525, Orange im J. 529, Toledo im J. 531, Orleans im J. 533 (*Hard.* T. II. p. 1052. 1054. 1067. 1070. 1071. 1082. 1102. 1141. 1175), ferner zu Cabillon im J. 875, zu Bellovacum (Beauvais) im J. 875, zu Ravenna im J. 877, zu Tribur im J. 895 (*Hard.* T. VI. p. 161. 164. 190. 456). Ungefähr den Aebten gleich scheinen die Archidiaconen erachtet worden zu sein, indem sie nicht blos häufig als Stellvertreter ihrer Bischöfe auf den Synoden erscheinen, sondern manchmal, selbst wenn ihr Bischof persönlich anwesend war, doch auch eigens unterschrieben. So auf der genannten Synode zu London (*Hard.* T. VI. p. 1557. vgl. ibid. p. 138). Am Ende des Mittelalters war es allgemeine Ansicht, daß auch die Aebte und ebenso die Cardinalpriester und Cardinaldiakonen eine entscheidende Stimme auf den Synoden hätten, wie dieß der Geschichtschreiber der Basler Synode, Augustinus Patricius

(ein Piccolomini aus dem 15ten Jahrh.) in Betreff der Aebte ausdrücklich ausspricht (*Hard.* T. IX. p. 1196). Er fügt bei, daß nur das Basler Concil sich die Anomalie erlaubt und auch andern Geistlichen volles Stimmrecht eingeräumt habe. Wir können beifügen, daß nach der Behauptung des berühmten Cardinals d'Ailly schon auf der Synode zu Pisa im J. 1409 die Doktoren der Theologie und des canonischen Rechts ein votum decisivum gehabt haben, und daß das Constanzer Concil durch seine Eintheilung in Nationen das Stimmrecht noch weiter ausdehnte. Es waren dieß jedoch Anomalien, und es trat nach Verlauf jener stürmischen Zeit der kirchenrechtliche Satz wieder in Geltung, daß nur die Bischöfe, Cardinäle und Aebte eine entscheidende Stimme haben sollten. Den Aebten gleichgestellt wurden dann natürlich auch die Generale jener weitverbreiteten Orden, welche solche Centralobern hatten (so zu Trient), in Betreff der Aebte aber unterschied man zwischen denen, welche wirkliche Jurisdiction besitzen, und den bloßen Titular- und Commendaturäbten. Den beiden leztern wurden nur vota consultativa zuerkannt, z. B. auf der Synode zu Rouen im J. 1581 und Bordeaux im J. 1583 (*Hard.* T. X. p. 1264 und 1379); ja erstere wollte sogar die Aebte überhaupt nicht recht anerkennen, und eine spätere Synode zu Bordeaux im J. 1624 hat geradezu ausgesprochen, es sei eine erronea opinio, zu behaupten, praeter episcopos quosdam alios habere vocem decisivam in concilio provinciali (*Hard.* T. XI. p. 132). Faktisch wurden jedoch die Aebte ꝛc. zugelassen, nur machte man die Unterscheidung: die Bischöfe seien jure divino, die Aebte nur durch institutio ecclesiastica Mitglieder der Synoden.

12. Schon oben sahen wir, daß zu Cyprians Zeit sowohl in Afrika als Italien auch Laien bei Synoden anwesend sein durften. Dieß dauerte auch später noch fort. So verordnete z. B. die spanische Synode zu Tarrogona im J. 516, daß die Bischöfe außer den Geistlichen auch gläubige Söhne aus dem Laienstande auf die Synoden mitbringen sollten (*Hard.* T. II. p. 1043). Der Erzbischof Viventiolus von Lyon aber sagt in seinem Schreiben, worin er eine Synode nach Epaon im J. 517 berief: laicos permittimus interesse, ut quae a solis Pontificibus ordinanda sunt, et populus possit agnoscere. Außerdem sollten die Laien auch ihre Klagen gegen die Aufführung der Geistlichen hier vorbringen dürfen, indem sie das Recht hätten, gutgesittete Priester zu wünschen (*Hard.* T. II. p. 1046). Weiterhin spricht die vierte toledanische Synode vom J. 633 ausdrücklich davon, daß auch

Laien zu den Concilien eingeladen werden dürften (*Hard.* T. III. p. 580), und ebenso treffen wir angesehene Laien auf der 8ten Synode zu Toledo im J. 653 (*Hard.* T. III. p. 955) und auf der zweiten zu Orange im J. 529 (*Hard.* T. II. p. 1102). Ja auf englischen Synoden finden wir sogar Aebtissinnen, wie bei der Collatio Pharensis oder Synode von Whitby im J. 664, wo es sich um die Osterfeier, Tonsur u. A. handelte, die Aebtissin Hilda, und auf der etwas spätern Synode am Nithflusse in Northumberland die Aebtissin Aelfleda, die Nachfolgerin der Hilda (*Hard.* T. III. p. 993 und 1826 E. Vgl. Schrödl, das erste Jahrhundert der engl. Kirche, S. 120 und 271 und *Salmon*, traité de l'étude des Conciles etc. Paris 1726. p. 844). Diese Anwesenheit von Aebtissinnen (aus königlichem Geschlechte) ist allerdings ein unicum, selbst wenn diese Versammlungen nichts anderes als Concilia mixta waren, wofür sie Salmon l. c. erklärt; daß aber angesehene und wohlunterrichtete Laien bei Provinzialsynoden ohne Anstand zugezogen werden können, hat die congregatio interpret. concil. durch Dekret vom 22. April 1598 ausdrücklich ausgesprochen, und ebenso weist das Caeremoniale episcoporum hierauf hin, wenn es von den Sitzen spricht, welche man bei Provinzialsynoden auch für die anwesenden Laien bereiten solle (*Benedict.* XIV. de synodo dioec. lib. III. c. 9. n. 7). Pignatelli ermahnt die Bischöfe, mit solchen Einladungen von Laien vorsichtig zu sein (ibid.), aber noch im J. 1736 wohnten sehr viele weltliche Magnaten dem großen maronitischen Concil bei, welches Joseph Simon Assemani als päpstlicher Legat abhielt (*Benedict.* l. c. n. 5). Bei manchen Synoden unterschrieben die anwesenden Laien, bei andern und zwar weitaus den meisten enthielten sie sich der Unterschrift. Insbesondere unterzeichneten sie bei der angeführten maronitischen Synode und bei der zweiten zu Orange (ll. cc.). Daß alle diese Laien nur als Zeugen und Rathgeber, oder auch als Kläger zugelassen waren, erhellt aus der oben angeführten Stelle, die Synode von Epaon betreffend. Auffallend ist dabei nur, daß die zu Orange anwesenden Laien mit der Formel consentiens subscripsi gerade wie damals die Bischöfe unterzeichneten, während sich letztere sonst der Worte definiens subscripsi, Priester, Diakonen und Laien aber meist blos des einfachen subscripsi bedienten. — Anders war natürlich die Stellung der Laien auf den conciliis mixtis, deren Charakter es mit sich brachte, daß neben den Prälaten auch die weltlichen Großen des Reichs als vollberechtigte Mitglieder erschienen. S. oben S. 4.

13. Unter den Laien, die wir auf Synoden treffen, ragen besonders die Kaiser und Könige hervor. Seit die römischen Kaiser das Christenthum angenommen, wohnten sie den großen, namentlich allgemeinen Synoden theils persönlich, theils durch Stellvertreter und Commissäre bei. So war bei dem ersten allg. Concil Constantin d. Gr. persönlich anwesend (*Euseb.* Vita Const. III. 10), zu dem dritten schickte Theodosius II., zum vierten Kaiser Marcian seine Stellvertreter und überdieß fand sich lezterer bei der sechsten Sitzung des Concils von Chalcedon sammt seiner Gemahlin Pulcheria persönlich ein (*Hard.* T. I. p. 1346. T. II. p. 53 und 463). Ebenso wohnte Kaiser Constantin Pogonatus dem sechsten allgemeinen Concil bei (*Hard.* T. III. p. 1055), zu dem siebenten schickten wieder Irene und ihr Sohn Constantin Porphyrogenitus nur Stellvertreter, während bei dem achten Kaiser Basilius Macedo theils persönlich, theils durch Stellvertreter betheiligt war (*Hard.* T. IV. p. 34. 534. 745 und T. V. p. 764. 823 und 896). Nur bei der zweiten und fünften allg. Synode treffen wir weder die Kaiser selbst noch ihre Stellvertreter, wohl aber waren damals die Kaiser (Theodosius d. Gr. und Justinian) in der Synodal-Stadt, Constantinopel, anwesend und in stetem Verkehre mit der Synode.

Wie wir sehen, waren dieß lauter allgemeine Synoden, bei welchen sich auch die Kaiser einfanden. Papst Nikolaus I. beruft sich in seinem Schreiben an Kaiser Michael vom J. 865 (bei *Hard.* T. V. p. 158 und im Corp. jur. can. c. 4. dist. 96) ausdrücklich auf diese Thatsache, und folgert daraus, daß alle andern Synoden ohne Gegenwart des Kaisers oder seiner Stellvertreter statt haben sollten. In Uebereinstimmung mit ihm erklärte wenige Jahre später die achte allg. Synode, es sei falsch zu behaupten, daß ohne Anwesenheit des Kaisers keine Synode gehalten werden dürfe, vielmehr sei faktisch, daß die Kaiser nur den allg. Concilien angewohnt hätten, und endlich wäre es auch gar nicht recht, wenn weltliche Fürsten Zuschauer bei Aburtheilung von Geistlichen (auf Provinzialsynoden ꝛc.) sein wollten (*Hard.* T. V. p. 907 und 1103). Man hätte beifügen können, daß es schon die Bischöfe des vierten Jahrhunderts heftig tadelten, als Constantin d. Gr. der Synode von Tyrus im J. 335 einen kaiserl. Commissär beigab (*Athanas.* Apolog. contra Arian. n. 8). Im Abendlande dagegen wohnten die Könige auch den Nationalsynoden an, so der spanisch westgothische König Sisenand dem 4ten Concil von Toledo im J. 633 und König Chintilan dem fünften toledanischen im J. 638 (*Hard.* T.

III. p. 578. 597), Carl d. Gr. dem Concil von Frankfurt im J. 794 (*Hard.* T. IV. p. 882), zwei angelsächsische Könige der schon erwähnten collatio Pharensis im J. 664. Fürstliche Commissäre aber treffen wir z. B. auf der achten und neunten Synode von Toledo im J. 653 und 655 (*Hard.* T. III. p. 968. 978). In späteren Zeiten jedoch gewann der Grundsatz, daß die Fürsten nur den allg. Synoden persönlich oder durch Stellvertreter anwohnen dürften, immer mehr Geltung. So treffen wir den König Philipp d. Schönen von Frankreich auf der 15ten allg. Synode zu Vienne im J. 1311, den Kaiser Sigismund auf dem Concil von Constanz und die Stellvertreter (Oratores) vieler Fürsten auf der lezten allg. Synode zu Trient. Dagegen haben Pius IV. und V. verboten, daß der Provinzialsynode zu Toledo ein königlicher Commissär anwohnen dürfe. Ihr Verbot kam zu spät. Als aber im J. 1582 eine zweite toledanische Provinzialsynode wieder in Anwesenheit eines königl. Commissärs abgehalten worden war, hat Rom (die congregatio concilii) die Bestätigung der Beschlüsse derselben auf so lange verweigert, bis man den Namen des königl. Commissärs aus den Akten tilge. Der Erzbischof von Toledo, Cardinal Quiroga, wollte dagegen geltend machen, daß ja solche Commissäre auch auf alten spanischen Synoden anwesend gewesen seien, aber Rom beharrte bei dem Satze, außer den allg. Concilien, ubi agitur de fide, reformatione et pace, dürfen keine landesherrlichen Commissäre anwesend sein (*Benedict.* XIV. de synodo dioeces. lib. III. c. 9. n. 6). Daß auf den spätern allg. Synoden diese Anwesenheit der Fürsten oder ihrer Stellvertreter keine andere Bedeutung hatte, als die Synode zu beschützen, ihr Ansehen zu erhöhen und ihr die besondern Wünsche der einzelnen christlichen Staaten und Länder nahe zu legen, unterliegt keinem Zweifel. Schon der berühmte Cardinal d'Ailly sprach dieß deutlich aus (bei *Benedict.* XIV. l. c. n. 1), und es hat auch faktisch kein Fürst oder fürstlicher Orator ein Stimmrecht (wenn er nicht etwa Bischof ist). Aber in Betreff der ältesten allg. Synoden wird nichts Geringeres behauptet, als daß die Kaiser die Präsidenten gewesen seien, und es führt uns dieß auf die weitere Hauptfrage nach dem Vorsitze bei den Synoden.

Wie bei einer Diöcesansynode dem Bischofe, bei einer Provinzialsynode dem Metropoliten, bei einem Nationalconcil dem Primas oder Patriarchen, so gebührt nach der Natur der Sache der **Vorsitz** bei einem allgemeinen Concil dem allgemeinen Kirchenoberhaupte, dem

Papste, und es ist dieß so sehr an sich klar, daß die heftigsten Vertreter des Episcopalsystems, welche dem Papste nur einen primatus honoris zuschreiben, doch sein Recht, allgemeinen Synoden zu präsidiren, nicht im Geringsten bestreiten. Es kann aber der Papst dies Präsidium in eigener Person führen oder sich durch seine Legaten vertreten lassen, was auch sehr häufig geschah. Gegen dieses Papalrecht des Vorsitzes auf allgemeinen Synoden haben schon die Reformatoren die Einwendung vorgebracht, die Kirchengeschichte zeige deutlich, daß mehreren der acht ersten Concilien die Kaiser präsidirt hätten. Es konnte ihnen in der That auch nicht schwer werden, Belege für ihre Behauptung beizubringen, zumal Papst Stephan V. selbst schreibt, auf der ersten Synode von Nicäa habe Kaiser Constantin präsidirt (*Hard.* l. c. T. V. p. 1119 oben), und die alten Concilienakten auch sonst öfter von einem Vorsitze des Kaisers oder seiner Stellvertreter sprechen. Aber alle scheinbar noch so gefährlichen Einwendungen gegen unsere These verlieren ihre Kraft, sobald man nur den Thatbestand bei den alten Concilien genauer ins Auge faßt und gebührend zu unterscheiden beliebt.

Beginnen wir mit der 8ten allgemeinen Synode, als der lezten von denjenigen, die hier in Frage kommen (die lezte morgenländische), um von da bis zum 1sten allgemeinen Concilium aufzusteigen.

1. Papst Hadrian II. schickte seine Legaten zur 8ten allgemeinen Synode mit der ausdrücklichen schriftlichen Erklärung an den Kaiser Basilius, daß dieselben den Vorsitz zu führen hätten (*Hard.* T. V. p. 768 u. 1030). Die Legaten Bischof Donatus von Ostia, Bischof Stephan von Nepesina und Diakon Marinus von Rom lasen dies Schreiben der Synode vor, nicht die geringste Einwendung wurde gemacht, im Gegentheil faktisch in den Protokollen ihre Namen überall vorangestellt, von ihnen auch die Dauer der einzelnen Sitzungen bestimmt, die Erlaubniß zu Vorträgen und zur Vorlesung von Aktenstücken, die Einführung weiterer Personen genehmigt, die Fragen gestellt u. dgl. (*Hard.* l. c. p. 781. 782. 783. 785. 786 sqq.). Kurz sie erscheinen in den ersten 5 Sitzungen ganz unstreitig als die Präsidenten der Synode. Bei der 6ten und den folgenden Sitzungen aber fand sich auch der Kaiser Basilius mit seinen Söhnen Constantin und Leo ein, und erhielt, wie die Akten sagen, den Vorsitz (*Hard.* T. V. p. 823. 838. 896 u. 1098). Allein dieselben Aktenstellen unterscheiden sogleich den Kaiser und seine Söhne wieder sehr genau von der Synode, indem sie nach Nennung der Erstern also fortfahren: conveniente sancta ac universali synodo.

Sie rechnen ſomit den Kaiſer ꝛc. nicht zur Synode ſelbſt, unter den Mitgliedern der Synode aber führen ſie beharrlich die päpſtlichen Legaten zuerſt auf. Dieſe ſind es auch, welche bei dieſen ſpätern Sitzungen die Gegenſtände, die vorkommen ſollen, beſtimmen (*Hard.* l. c. p. 898. 912), auch die Akten zuerſt unterzeichnen, und zwar ausdrücklich als praesidentes der Synode, während der Kaiſer, zum deutlichen Zeichen daß er ſich nicht als den eigentlichen Präſidenten betrachtete, erſt hinter allen Biſchöfen unterſchreiben wollte. Die päpſtlichen Legaten baten ihn dagegen, ſeinen und ſeiner Söhne Namen obenan zu ſtellen, allein er wies dies entſchieden zurück, und ließ ſich endlich nur beſtimmen, hinter den Abgeordneten des Papſtes und der orientaliſchen Patriarchen und vor den übrigen Biſchöfen zu unterzeichnen (*Hard.* l. c. p. 921 bis 923 u. p. 1106). Hiemit ſtimmt zuſammen, daß Papſt Hadrian II. in ſeinem Schreiben an den Kaiſer dieſen darüber belobt, daß er nicht als judex, ſondern nur als Zeuge und Beſchützer (conscius und obsecundator) bei dieſer Synode anweſend geweſen ſei (*Hard.* T. V. p. 939 A.). Noch weniger als die Kaiſer ſelbſt, führten die kaiſerlichen Commiſſäre, die der Synode anwohnten, einen Vorſitz, indem ſie in allen Sitzungsprotokollen erſt hinter den Stellvertretern der Patriarchen, aber vor den übrigen Biſchöfen aufgeführt werden (l. c. p. 764. 782. 788 sq.), und ſchließlich die Akten gar nicht unterzeichneten. Dagegen kann man ſagen, daß die Patriarchen des Morgenlandes, Ignatius von Conſtantinopel und die Stellvertreter der andern gewiſſermaßen an dem Präſidium participirt hätten, indem ſie immer mit den römiſchen Legaten gemeinſam genannt, und von den andern Metropoliten und Biſchöfen genau unterſchieden werden. Sie bilden mit den römiſchen Legaten ſo zu ſagen das Direktorialbüreau, beſtimmen in Gemeinſchaft mit dieſen die Geſchäftsordnung (*Hard.* l. c. p. 898 D. und p. 912 C), verordnen gemeinſam mit jenen, wer eintreten ſolle (l. c. p. 764 E), unterſchreiben, wie die Legaten, vor dem Kaiſer, und werden in den Protokollen und einzelnen Sitzungen ſtets vor den kaiſerlichen Commiſſären aufgeführt. Allein, alles dies zugegeben, nehmen doch die päpſtlichen Legaten unverkennbar den erſten Platz ein, indem ſie immer zuerſt genannt werden, auch zuerſt unterſchreiben, und was wohl zu beachten, bei der Schlußunterzeichnung die Formel huic sanctae et universali synodo praesidens gebrauchen, während Ignatius von Conſtantinopel und die Stellvertreter der andern Patriarchen ſich kein Präſidium zuſchreiben, ſondern nur mit den Worten: sanctam hanc et

universalem synodum suscipiens, et omnibus quae ab ea judicata et scripta sunt concordans, et definiens subscripsi. Wie ſich hier zwiſchen ihnen und den päpſtlichen Legaten ein merklicher Unterſchied zeigt, ſo finden wir aber auch anderſeits eine beachtenswerthe Differenz zwiſchen ihrer Unterſchrift und der der andern Biſchöfe. Leztere haben nämlich ſämmtlich wie der Kaiſer nur mit den Worten suscipiens (synodum) subscripsi unterzeichnet, ohne Beifügung des ſonſt üblichen definiens, womit gewöhnlich das votum decisivum angezeigt wurde (*Hard.* T. V. p. 923).

2. Bei allen Sitzungen der 7ten allgemeinen Synode werden unter den Anweſenden zuerſt die päpſtlichen Legaten, der Archipresbyter Petrus und der Abt Petrus, hinter ihnen der Erzbiſchof Taraſius von Conſtantinopel und die Stellvertreter der andern Patriarchen, darauf die übrigen Biſchöfe und zulezt die kaiſerlichen Commiſſäre aufgeführt (*Hard.* T. IV. p. 28 sqq.). In derſelben Reihe wurden auch die Beſchlüſſe unterſchrieben, nur nahmen die kaiſerlichen Commiſſäre an der Unterzeichnung keinen Antheil (l. c. p. 455 sqq. und p. 748). Der 8ten und lezten Sitzung aber, welche zu Conſtantinopel in dem Palaſte Magnaura abgehalten wurde, wohnten die Kaiſerin Irene und ihr Sohn als Ehrenpräſidenten bei und unterzeichneten hier die Beſchlüſſe der ſieben erſten Sitzungen, welche bereits ſchon von den Biſchöfen unterſchrieben waren (*Hard.* T. IV. p. 483. 486). Nach einer lateiniſchen Verſion der Akten dieſer Synode hätten auch diesmal nur die päpſtlichen Legaten, der Biſchof von Conſtantinopel und die Stellvertreter der andern morgenländiſchen Patriarchen ſich des Beiſatzes definiens bei ihrer Unterſchrift bedient, ebenſo wie auf der 8ten Synode (*Hard.* l. c. p. 748 sq.); die griechiſchen Akten dagegen fügen hier auch bei den gewöhnlichen Biſchöfen das ὁρίσας bei (l. c. p. 457 sq.). Uebrigens dürfen wir nicht verſchweigen, daß trotz des Präſidiums der päpſtlichen Legaten der Erzbiſchof Taraſius von Conſtantinopel eigentlich die Geſchäftsführung auf dieſer Synode beſorgt habe [1]).

3. Bei der 6ten allgemeinen Synode war wieder der Kaiſer (Conſtantin Pogonatus) perſönlich ſammt mehreren hohen Staatsbeamten gegenwärtig. Die Sitzungsprotokolle nennen ihn als Präſidenten, und führen unmittelbar hinter ihm ſeine Beamten auf. Dann aber gehen

1) Vergl. meine Abhandlung über das 2te Concil von Nicäa, im Freiburger Kirchenlexikon Bd. VII. S. 563.

ſie zur Aufzählung der eigentlichen Synodalmitglieder mit der Formel über: „συνελθόντες δὲ καὶ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου κτλ., unterſcheiden dadurch wieder (wie oben) den Kaiſer und ſeine Beamten von der Synode und führen dann als die erſten Mitglieder dieſer ſelbſt die päpſtlichen Legaten, die Prieſter Theodor und Georg und den Diakon Johannes auf (*Hard.* T. III. p. 1055. 1061. 1065. 1072). Ebenſo unterſchrieben dieſe Legaten die Concilienakten zuerſt, der Kaiſer aber unterzeichnete am Schluſſe, hinter allen Biſchöfen, und zwar, wie ausdrücklich geſagt wird, um der von der Synode gegebenen Erklärung mehr Kraft zu geben, und ſie zu beſtätigen, mit der Formel legimus et consensimus (*Hard.* III. p. 1402. 1414. 1435). Er unterſchied ſich alſo auch hiedurch wieder von der eigentlichen Synode, wobei jedoch nicht geläugnet werden will, daß der Kaiſer und ſeine Bevollmächtigten mehrfach auch den Geſchäftsgang der Synode leiteten (*Hard.* l. c. p. 1059. 1063. 1066. 1070. 1303 A. 1307. 1326. 1327).

4. Daß bei der 5ten allgemeinen Synode weder der Kaiſer (Juſtinian), noch auch der Papſt oder ein Legat des leztern anweſend geweſen ſei, wurde bereits oben (S. 12 u. 23) angeführt, und es präſidirte deßhalb der Erzbiſchof Eutychius von Conſtantinopel (*Hard.* T. III. p. 202).

5. Von großer Wichtigkeit iſt für die vorliegende Frage das 4te allgemeine Concil. Schon am 24. Juni 451 meldete Papſt Leo d. Gr. dem Kaiſer Marcian, daß er den Biſchof Paſchaſinus von Lilybäum in Sicilien zu ſeinem Legaten ernannt habe und daß es dieſem zukomme, an ſeiner Statt der Synode zu präſidiren (praedictum fratrem et coepiscopum meum vice mea Synodo convenit praesidere [1]). Sofort hat der genannte Legat Paſchaſinus in ſeinem und ſeiner Collegen Namen (denn Leo geſellte ihm noch zwei weitere Legaten, den Biſchof Lucentius und den Prieſter Bonifacius bei) in der dritten Sitzung von Chalcedon geäußert: nostram parvitatem huic sancto concilio pro se praesidere praecepit, scil. Papa Leo (*Hard.* T. II. p. 310). Bald darauf ſchrieb Leo an die Biſchöfe von Gallien, von ſeinen Legaten ſprechend: fratres mei, qui vice mea orientali synodo praesede-

1) *Leonis* ep. 89. p. 1062. T. I. ed. *Ballerin.* Daß Leo damit ein Recht ausgeſprochen und nicht blos eine Bitte um das Präſidium an den Kaiſer geſtellt habe, zeigt Petrus de Marca, de concord. sacerdotii et imp. lib. V, 6.

runt [1]). Daſſelbe behauptete nachmals Papſt Vigilius, indem er in einem an die ganze Kirche gerichteten Circularſchreiben ohne alle Bedenklichkeit äußert: cui sanctae recordationis decessor noster Papa Leo per legatos suos vicariosque praesedit (*Hard.* T. III. p. 5). Noch wichtiger iſt, daß das chalcedonenſiſche Concil ſelbſt in ſeinem Synodalſchreiben an Papſt Leo ausdrücklich ſagt: οὗτοι (nämlich der verſammelten Biſchöfe) σοὶ μὲν ὡς κεφαλὴ μελῶν ἡγεμόνευες ἐν τοῖς τὴν σὴν τάξιν ἐπέχουσι, d. h. „in deinen Stellvertretern haſt du über die Mitglieder der Synode die Hegemonie geführt, wie das Haupt über die Glieder“ [2]). Dieſe Zeugniſſe, beſonders das lezte, ſind ſo gewichtig, daß für keinen Zweifel mehr Raum zu ſein ſcheinen ſollte. Und doch iſt es auf der andern Seite faktiſch, daß kaiſerliche Commiſſäre auf der Synode zu Chalcedon den Ehrenplatz inne hatten, in der Mitte vor dem Gitter des Altares (*Hard.* T. II. p. 66), daß ſie in den Protokollen immer zuerſt genannt werden (l. c. p. 54. 274 sqq.), daß ſie abſtimmen ließen, die Gegenſtände für die Geſchäftsordnung beſtimmten, die Sitzungen ſchloſſen, alſo ſolche Funktionen übten, welche ſonſt dem geſchäftsführenden Vorſtande eines Collegiums zuſtehen (*Hard.* l. c. p. 67. 70. 90. 94. 114. 271. 307). In der ſechsten Sitzung in specie war Kaiſer Marcian ſelbſt gegenwärtig, ſtellte die Fragen und leitete die Geſchäfte (l. c. p. 486 sq.). So erſcheinen denn in dieſen Akten der Kaiſer und ſeine Commiſſäre als die Präſidenten, und die päpſtlichen Legaten nur als die erſten Votanten. Wie iſt nun dieſer ſcheinbare Widerſpruch gegen die obigen Angaben zu löſen, und wie konnte das Concil von Chalcedon ſagen, der Papſt habe durch ſeine Stellvertreter die Hegemonie geführt? — Gerade jener Brief der Synode löſet dieſes Räthſel, indem ſie eine Zeile ſpäter alſo fortfährt: βασιλεῖς δὲ πιστοὶ πρὸς εὐκοσμίαν ἐξῆρχον, d. h. „die gläubigen Kaiſer präſidirten der guten Ordnung wegen, damit Alles in beſter Ordnung verlief“ (*Baller.* T. I. p. 1089). In der That bezog ſich auch das Präſidium der kaiſerlichen Commiſſäre nur auf das Aeußere, auf die Oekonomie und Geſchäftsordnung der Synode, in das Innere miſchten ſie ſich nicht, überließen vielmehr hier den Beſchluß der Synode allein, gaben namentlich über die Glaubensfragen gar keine eigene Stimme ab, und unterſchieden wiederholt zwiſchen ſich und dem

1) *Leonis* ep. 103. T. I. p. 1141 ed. *Baller.*

2) Unter den Briefen Leo's Nr. 98 p. 1089 T. I. ed. *Baller.*

Concil (z. B. *Hard.* T. II. p. 634). Denſelben Unterſchied machen auch die Akten von Chalcedon. Sie führen zuerſt die kaiſerlichen Commiſſäre an und fahren dann alſo fort: „die heilige Synode aber kam zuſammen“ ꝛc. (*Hard.* l. c. p. 53). Dazu kommt noch, daß weder der Kaiſer noch ſeine Commiſſäre die Akten von Chalcedon unterzeichneten, daß dagegen der erſte päpſtliche Legat nicht nur immer zuerſt unterzeichnete, ſondern wiederholt und auch in Anweſenheit des Kaiſers ſelbſt ausdrücklich beiſezte: synodo praesidens (*Hard.* T. II. p. 467. 365).

Wir erhalten ſomit das Reſultat einer doppelten Vorſtandſchaft, ganz analog jener bekannten Aeußerung Conſtantins d. Gr.: „auch ich bin ein Biſchof; ihr ſeid Biſchöfe für die innern Angelegenheiten der Kirche (*τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας*), ich aber bin von Gott zum Biſchof für die äußeren Angelegenheiten der Kirche beſtellt (*ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεῦ καθεσταμένος*) [1]). Die büreaumäßige Leitung der Geſchäfte, das Direktorium *τῶν ἔξω* ſammt dem Ehrenplatze hatten die kaiſerlichen Commiſſäre, die päpſtlichen Legaten dagegen erfreuten ſich, obgleich ſie blos den Platz der erſten Votanten inne hatten, des Vorſitzes *κατὰ τὰ εἴσω*, des Vorſitzes der Synode, d. i. der Biſchofsverſammlung in specie, und führten in Abweſenheit der kaiſerlichen Commiſſäre auch die Leitung der Geſchäfte, ſo in der dritten Sitzung (*Hard.* T. II. p. 310 sqq.).

6. Zu ſeinem Commiſſär bei der 3ten allgemeinen Synode zu Epheſus im J. 431 beſtellte Kaiſer Theodoſius II. den Comes Candidian. Wie er ſelbſt deſſen Stellung zum Concil auffaßte, ſpricht er deutlich in dem an die verſammelten Väter gerichteten Edikte alſo aus: „ich habe nun den Candidian, den hohen Comes sacrorum domesticorum an eure Synode abgeſandt, aber an den Unterſuchungen über die Dogmen ſoll er keinen Theil nehmen, denn es iſt nicht erlaubt, daß, wer nicht dem Cataloge der heiligſten Biſchöfe angehört, in die kirchlichen Erörterungen ſich einmiſche (*ἀθέμιτον γὰρ, τὸν μὴ τῷ καταλόγῳ τῶν ἁγιωτάτων ἐπισκόπων τυγχάνοντα τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς σκέμμασιν ἐπιμίγνυσθαι*)“; im Folgenden gibt dann der Kaiſer poſitiv die Beſtimmung des Comes an, daß er nämlich die vielen Weltleute und Mönche, welche ſich nach Epheſus überflüſſiger Weiſe hindrängen würden, abhalte, für die Ruhe der Stadt und Sicherheit der Synode

1) *Euseb.* vita Const. lib. IV. c. 24.

sorge, aber auch dahin wirke, daß die Meinungsverschiedenheiten unter den Mitgliedern nicht in heftige Streitigkeiten ausarten, daß jeder seine Ansicht ungescheut und ungehindert sagen dürfe und daß nach ruhiger und tumultloser Erwägung aller einzelnen Punkte ein gemeinsamer Entschluß von den Bischöfen gefaßt werde. Endlich müsse er verhindern, daß Jemand die Synode eigenmächtig verlasse oder daß eine andere theologische Streitfrage als die, um derenwillen die Synode berufen, oder irgend eine Privatangelegenheit angeregt werde und in Verhandlung komme (*Hard.* T. I. p. 1346 sq.).

Andererseits hatte der Papst Cölestin I. die beiden Bischöfe Arcadius und Projektus sammt dem Priester Philippus zu seinen Legaten bestellt und ihnen den Auftrag gegeben, sich ganz an Cyrill zu halten und das Ansehen des apostolischen Stuhles zu wahren (*Hard.* l. c. p. 1347 und 1473). Schon früher aber hatte er den Cyrill zu seinem Stellvertreter in der Nestorianischen Sache ernannt und ihn ausdrücklich mit apostolischer Vollmacht umkleidet in seinem Schreiben an ihn vom 10. August 430 (bei *Hard.* l. c. p. 1323). Wie bekannt, stellte sich der kaiserliche Commissär Candidian schon von Anfang an sehr sichtlich auf Seite der Freunde des Nestorius und wollte die Eröffnung der Synode verschieben. Weil aber Cyrill dennoch am 24. Juni 431 die erste Sitzung hielt, wohnte ihr der Comes gar nicht bei und sein Name fehlt darum auch im Protokolle. Dagegen stellt dieses in dem Verzeichnisse der Anwesenden den Cyrill oben an mit der ausdrücklichen Bemerkung: „er habe auch den Platz des heiligsten Erzbischofs von Rom, Cölestin, vertreten" (*Hard.* T. I. p. 1353). Cyrill leitete auch den Geschäftsgang, theils persönlich, indem er z. B. die Hauptfrage stellte (l. c. p. 1422), theils durch einen seiner Priester, Petrus, den er zum Primicerius Notariorum bestellte (l. c. pp. 1355. 1419). Eben so unterschrieb Cyrill die Akten der ersten Sitzung und das Absetzungsurtheil über Nestorius vor allen andern Bischöfen (l. c. p. 1423).

In Folge dieses Beschlusses trat der Comes Candidian ganz direkt als Gegner der Synode auf und als Protektor der antiocheniſchen Partei, die nun unter Johann von Antiochien ein eigenes Conciliabulum hielt. Cyrill dagegen veranstaltete am 10. Juli 431 die zweite Sitzung, der er abermals präsidirte, und wiederum bezeichnet ihn das Protokoll als Stellvertreter von Rom (l. c. p. 1466). Zu dieser zweiten Sitzung kamen auch die oben genannten weitern Legaten des Papstes (bei der ersten waren sie noch nicht anwesend), und führten nun in

Gemeinschaft mit Cyrill, der auch in den Protokollen der folgenden Sitzungen noch immer päpstlicher Stellvertreter genannt wird, gemeinsam das Präsidium (l. c. p. 1486. 1510). Auch in der Unterschrift endlich steht Cyrill obenan, ihm folgt der Legat Arcadius, dann Juvenal von Jerusalem, diesem der andere Legat Projektus, sofort Bischof Flavian von Philippi, und erst nach diesem der dritte Legat, der Priester Philippus (l. c. p. 1527). Weiterhin bezeugen auch die andern alten Nachrichten einstimmig, daß Cyrill im Namen des Papstes Cölestin den Vorsitz geführt habe, so Evagrius (hist. eccl. I, 4), Papst Vigilius in dem von ihm aufgestellten Glaubensbekenntnisse (bei *Hard.* T. III. p. 10), und Bischof Mansuetus von Mailand in seinem Briefe an Kaiser Constantin Pogonatus (*Hard.* l. c. p. 1052). An andern Stellen werden Papst Cölestin und Cyrill gemeinsam als die Präsidenten der 3ten allgemeinen Synode genannt, so wiederholt in den Akten des 4ten allgemeinen Concils (*Hard.* T. II. p. 402 u. 451), auch von Kaiser Marcian (*Hard.* T. II. p. 671), und von den Bischöfen Armeniens in ihrem Schreiben an Kaiser Leo im 5ten Jahrhundert (*Hard.* T. II. p. 742).

7. Gehen wir sofort zur 2ten allgemeinen Synode über, so bestreiten wir nicht im Geringsten, daß bei ihr weder der Papst (Damasus), noch sein Legat den Vorsitz geführt habe, indem ja bekanntlich diese Synode gar nicht als ökumenische, sondern nur als Generalconcil der Kirche des Ostens beabsichtigt war. Im Anfange dieser Synode führte deßhalb der Erzbischof Meletius von Antiochien als der erste unter den anwesenden Hierarchen den Vorsitz, indem der ihm voranstehende Erzbischof von Alexandrien nicht gleich beim Beginne erschienen war. Wenn aber auch *nach* der Ankunft des Alexandriners und dem baldigen Tode des Meletius, doch nicht jener, sondern der Erzbischof von Constantinopel, Gregor der Nazianzener, und nach dessen Resignation sein Nachfolger Nektarius das Präsidium führte, so geschah dies durch Beschluß der Synode selbst, indem sie in ihrem 3ten Canon dem Bischofe von Neu-Rom (Constantinopel) den Rang unmittelbar hinter dem des alten Roms anwies.

8. Nicht ohne Schwierigkeit ist die Entscheidung der Frage, wer der 1sten allgemeinen Synode zu Nicäa präsidirt habe, und man hat allen Scharfsinn aufgeboten und die gewagtesten Conjekturen ins Treffen geführt, um dem Papste den Vorsitz wenigstens des *ersten* ökumenischen Concils zu entreißen. Vor Allem wollte man den Präsidenten der

Synode in dem Kaiser selbst erblicken, indem er deren Hauptverhandlungen mit einer feierlichen Rede eröffnete, auch fortwährend den Sitzungen beiwohnte und dabei den Ehrenplatz einnahm. Allein Eusebius, welcher als Augenzeuge über alles dieß referirt und ein so hoher Verehrer des Kaisers war, sagt ausdrücklich: „Darauf (d. i. nach gehaltener Rede) überließ der Kaiser das Wort den Vorsitzern der Synode (*παρεδίδα τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδα προέδροις* bei *Euseb.* vita Const. lib. III. c. 13). Hienach hatte der Kaiser wohl ebenso wie Marcian in der 6ten Sitzung von Chalcedon (s. oben S. 29) ein Ehrenpräsidium; aber die Leitung der eigentlichen theologischen Verhandlungen überließ er der Natur der Sache nach den kirchlichen Häuptern der Synode. Außer dem eben angeführten Hauptzeugniß des Augenzeugen Eusebius sprechen hiefür noch folgende Momente: a) die Akten der Synode von Nicäa, so weit sie vorhanden, zeigen wohl die Unterschriften der Bischöfe, nicht aber die des Kaisers (*Hard.* T. I. p. 311. *Mansi*, Collect. Concil. T. II. p. 692 sqq. Näheres darüber unten in der Geschichte des Concils von Nicäa). Und wenn es auch richtig ist, was Kaiser Basilius Macedo auf der 8ten allgemeinen Synode referirte, daß Constantin d. Gr. hinter allen Bischöfen zu Nicäa unterschrieben habe (*Hard.* T. V. p. 921—923 und p. 1106; vergl. oben S. 26), so beweist gerade auch dieß, daß er sich selbst nicht für den eigentlichen Präsidenten des Concils erachtete. b) Zudem war er nicht schon beim Beginne der Synode anwesend, und diese muß sonach, als er ankam, schon ihre Vorsitzer gehabt haben. Auf dasselbe weist gerade auch die kurze Phrase des Eusebius: *παρεδίδα . . . τοῖς προέδροις* hin, d. h. den bereits vorhandenen, schon bekannten Vorsitzern übergab er die Leitung des Weitern. c) Als ihm mehrere Klagschriften von Bischöfen gegen einander übergeben worden waren, ließ er dieselben verbrennen mit der Erklärung: „es gezieme sich für ihn nicht, über Priester zu entscheiden" (*Sozom.* hist. eccl. I, 17). Endlich stimmen auch d) die oben angeführten Worte des Kaisers, er sei Bischof für die äußeren Angelegenheiten der Kirche, nur mit unserer Auffassung seiner Stellung zur nicänischen Synode überein.

Wer war denn aber wirklich deren Präsident? Manche wollten darin jenen Bischof erkennen, der dem Kaiser zunächst rechts saß und ihn bei seinem Eintritte in die Versammlung, wie Eusebius (vita Const. III, 11) erzählt, mit einer Rede begrüßte. Allein fürs Erste müssen es mehrere Vorsitzende gewesen sein, wie aus dem Plural

προέδροις erhellt, und fürs Zweite iſt nicht mit Gewißheit zu ermitteln, wer jene Anrede an den Kaiſer gehalten habe. Nach der Ueberſchrift des c. 11 im 3ten Buche der Euſeb'ſchen vita Constantini und nach Sozomenus (hist. eccl. I, 19) war dieß Euſebius von Cäſarea, der Kirchenhiſtoriker, ſelbſt; da er aber keinen apoſtoliſchen Stuhl inne hatte und nicht zu den großen Erzbiſchöfen (Patriarchen) gehörte, ſo kann er unmöglich den Vorſitz geführt haben. Daß er zur rechten Seite obenan ſaß, beweist keineswegs, wie die Magdeburger Centuriatoren meinten, daß er den Platz des Präſidenten inne gehabt habe, denn dieſer ſizt gewöhnlich in der Mitte, nicht auf einer Seite, und es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß die anweſenden Patriarchen (wir nennen ſie ſo, wenn auch der Titel damals noch nicht üblich war) oder ihre Stellvertreter ſämmtlich in der Mitte neben dem Kaiſer ſaßen, Euſebius dagegen die Reihe der Metropoliten auf der rechten Seite eröffnete.

Anders wäre es bei Euſtathius von Antiochien geweſen, welchem Theodoret (hist. eccl. I, 7) die Abhaltung der fraglichen Rede zuſchreibt. Er war einer der großen Patriarchen, und einer ſeiner Nachfolger, Johann von Antiochien, nennt ihn in einem Schreiben an Proklus „den Erſten der Väter von Nicäa", und ebenſo ſpricht ſich die Chronik von Nicephorus aus [1]). Wollte man in ihm jedoch den einzigen Präſidenten des Nicänums erblicken, ſo würde einerſeits wieder der Plural (τοῖς προέδροις) des Euſebius, andererſeits der Umſtand dagegen ſprechen, daß der alexandriniſche Patriarch den Rang noch vor dem antiocheniſchen hatte. Dazu kommt noch drittens, daß die nicäniſche Synode ſelbſt in ihrem Schreiben an die alexandriniſche Gemeinde (bei *Socrat.* I, 9) ſagt: „ihr Biſchof Alexander werde ſie von den Synodalbeſchlüſſen näher unterrichten, da er von Allem, was geſchah, Leiter (κύριος) und Theilnehmer (κοινωνός) geweſen ſei". Man muß deßhalb, wie es Schröckh [2]) u. A. gethan, die Hypotheſe aufſtellen, Alexander und Euſtathius hätten miteinander im Präſidium gewechſelt und ſie ſeien die von Euſebius angedeuteten πρόεδροι [3]). Allein abgeſehen davon,

1) *Tillemont*, Mémoires pour servir à l'hist. eccl. T. VI. p. 272 b ed. Brux. 1732.

2) Schröckh, Kirchengeſch. Thl. V. S. 335.

3) Die Biſchöfe von Jeruſalem und Conſtantinopel können hier nicht in Betracht kommen, weil ihre Stühle erſt ſpäter Patriarchalwürde erhielten.

daß der Ausdruck κύριος hier auch nur höflichkeitshalber gebraucht ſein kann und vielleicht blos ein ſehr einflußreiches Mitglied und nicht gerade den Präſidenten bezeichnet, — ſo ſteht außerdem der Vermuthung Schröckhs noch die ausdrückliche Behauptung des Gelaſius von Cyzikus, der im 5ten Jahrhundert eine Geſchichte des Concils von Nicäa ſchrieb, entgegen: „Oſius habe die Stelle des Biſchofs von Rom vertreten und ſei ſammt den beiden römiſchen Prieſtern Bito (Vitus) und Vincentius zu Nicäa geweſen“ [1]). Man fühlte von ſelbſt, welches Gewicht dieſe Aeußerung habe, und ſuchte darum vor Allem ſie im Fundamente zu untergraben. Gelaſius, ſagte man, ſchreibt dieſe Worte mitten in einem größeren Paſſus, den er aus Euſebius entlehnte, und ſtellt die Sache ſo dar, als ob er auch dieſe Worte aus Euſebius genommen habe. Bei Euſebius aber finden ſie ſich nicht, und ſie ſtehen ſomit in der Luft. Hiegegen iſt zu bemerken, daß Gelaſius den Bericht des Euſebius nicht ſklaviſch abſchrieb, ſondern da und dort Einſchiebſel machte, d. i. Notizen einflocht, die ihm ſonſt irgendwoher bekannt geworden waren. So ſchob er gleich nach den Worten über Oſius auch eine Nachricht über den Biſchof von Byzanz ein, und veränderte etwas weiter unten in demſelben Kapitel die von Euſebius angegebene Zahl von 250 Biſchöfen ohne weiteres in die Zahl „dreihundert und darüber“, ohne mit einer Sylbe anzudeuten, daß er das Wort des Euſebius nicht buchſtäblich wiedergegeben habe. Dieß berechtigt uns zu der Annahme, Gelaſius habe auch an unſerer Stelle die ihm ſonſt zugekommene Notiz über Oſius unbedenklich in die Worte des Euſebius eingeſchaltet, keineswegs aber den Euſebius mißverſtanden.

Wenn nun, auf Gelaſius fußend, Baronius (ad ann. 325 n. 20) und andere katholiſche Kirchenhiſtoriker dem Biſchofe Oſius als dem Stellvertreter des Papſtes die Ehre des Präſidiums zuwenden wollen, ſo werden ſie in dieſem Bemühen auch noch von andern Autoritäten unterſtüzt. Namentlich ſagt Athanaſius in ſeiner Apologia de fuga c. 5 über Oſius: ποίας γὰρ ἐκάθηγήσατο; d. h. „welcher Synode hat er nicht präſidirt“ [2]). Ganz ähnlich drückt ſich Theodoret [3])

1) *Gelasius*, volumen actorum concil. Nic. II, 5. Bei *Mansi* II, 806 und *Hard.* T. I. p. 375.

2) *Athanasii Opera*, ed. Patav. 1777. T. I. p. 255.

3) Hist. eccl. II, 15.

aus: *τοίας γὰρ ἀχ ἠγήσατο συνόδω*. Für das Präſidium des Oſius ſpricht weiterhin, daß Sokrates, wo er (I, 13) uns die Liſte der wichtigſten Mitglieder der nicäniſchen Synode mittheilen will, ſie in folgender Ordnung aufführt: „Oſius, Biſchof von Corduba; Vitus und Vincentius, Prieſter von Rom; Alexander, Biſchof von Alexandrien; Euſtathius, Biſchof von Antiochien; Makarius, Biſchof von Jeruſalem". Man ſieht, er hält die Rangordnung ein; aber nimmermehr hätte er den ſpaniſchen Biſchof Oſius den großen orientaliſchen Patriarchen vorgeſezt, wenn derſelbe nicht die Stelle des Papſtes vertreten hätte [1]). — Das Nämliche ergibt ſich aus den Unterſchriften des Nicänums. Es iſt zwar unläugbar, daß die verſchiedenen Codices derſelben vielfach von einander abweichen, auch mancherlei Fehler und Auslaſſungen haben, wie ſchon Tillemont (l. c. p. 355) ausführlich gezeigt hat; aber das iſt doch gewiß von Bedeutung, daß nach allen Exemplaren, nicht eines ausgenommen, zuerſt Oſius und die zwei römiſchen Prieſter und erſt nach dieſen der Patriarch Alexander von Alexandrien ꝛc. unterſchrieben haben. So in den beiden Subſcriptionsliſten bei ***Mansi*** II. p. 692 und 697 und ebenſo zweimal bei Gelaſius [2]). In den zwei leztern Liſten unterſchreibt Oſius ausdrücklich im Namen der Kirche von Rom und der Kirchen von Italien, Spanien und dem übrigen Abendland, und die zwei römiſchen Prieſter erſcheinen nur als ſeine Begleiter. In den beiden andern Unterſchriften dagegen iſt bei Oſius kein Beiſatz, daß er in des Papſtes Namen handle, während dieß in Betreff der beiden Prieſter bemerkt wird, und es iſt dieß nicht ſo auffallend, als auf den erſten

1) Man könnte einwenden, Sokrates nenne nach Makarius von Jeruſalem noch den Biſchof Arpokration von Kynopolis (in Aegypten) und dieß Bisthum habe doch keinen hervorragenden Rang eingenommen. Hiegegen bemerkten jedoch ſchon die Ballerini mit Recht, Sokrates habe zuerſt dem Range nach die Vertreter der Patriarchalſtühle, von den übrigen Biſchöfen aber nur Einen (als antesignanus der reliqui) namentlich aufführen wollen, und dazu denjenigen genommen, welcher in ſeiner Liſte der Synodalunterſchriften zuerſt kam, gleich nach dem Biſchof von Alexandrien. Vgl. ***Ballerini***, de antiq. collect. etc., bei ***Gallandi***, de vetustis Canonum collectionibus T. I. p. 256.

2) Ebenfalls bei ***Mansi***, II. p. 882 u. 927. Daß auch Sokrates eine ähnliche Liſte der Unterſchriften vor ſich hatte, worin ebenfalls Oſius und die römiſchen Prieſter zuerſt ſtanden, geht aus dem Obigen hervor. — Wir fügen noch bei, daß dieſe Liſten, namentlich die großen, nur mehr lateiniſch vorhandenen (***Mansi*** II, 882 sq.), zwar manche Fehler in Einzelheiten haben, aber im Ganzen doch unbezweifelt ächt ſind. Vgl. ***Ballerini***, l. c. p. 254 sqq.

Anblick ſcheinen könnte; denn nur bei den Prieſtern, die an ſich zur Unterſchrift nicht berechtigt waren, mußte der Grund, warum ſie doch unterzeichnen, angegeben werden. Bei dem Biſchofe dagegen war dieß nicht nothwendig.

Daß Oſius zuerſt unterzeichnete, ſucht Schröckh (a. a. O. S. 336) damit zu erklären, derſelbe habe nur wegen des großen Anſehens, in welchem er beim Kaiſer ſtand, eine ſo vorzügliche Stellung erhalten. Es iſt dieß aber offenbar mehr als geſucht, denn die Biſchöfe unterſchrieben doch nicht nach der Gunſtſcala, und hätte dieſe entſchieden, ſo wäre wohl Euſebius von Cäſarea auch unter die Erſten gekommen. Die Ordnung aber, in welcher die Unterſchriften überhaupt erfolgten, iſt für unſere Unterſuchung von hoher Wichtigkeit. Sichtlich wurde durchgängig nach Provinzen unterzeichnet, ſo daß immer der Metropolit zuerſt und nach ihm ſeine Suffragane unterzeichneten; darauf kam der Metropolit einer zweiten Provinz, wieder mit ſeinen Suffraganen u. ſ. f. Unter den Provinzen ſelbſt ſcheint keine Rangordnung ſtattgefunden zu haben, ſo daß zuerſt Alexandrien, dann Thebais und Libyen, darauf Paläſtina, ſofort Phönizien und jezt erſt Antiochien ꝛc. folgte. Jeder Gruppe von Unterſchriften iſt dann immer auch der Name der Kirchenprovinz ausdrücklich vorangeſezt, nur bei Oſius und den zwei Prieſtern fehlt dieß. Sie unterſchrieben zuerſt und ohne Nennung eines Sprengels. Man möchte vielleicht ſagen, die Synode, aus Griechen beſtehend, habe ehrenhalber dieſe Abendländer zuerſt unterſchreiben laſſen; allein dem ſteht durchaus im Wege, daß am Ende der Unterſchriftsliſten noch ein paar lateiniſche Kirchenprovinzen, welche vertreten waren, einzeln aufgeführt ſind. So gut aber Gallien und Afrika ans Ende geſezt wurden, ſo gewiß wäre auch Spanien in ihre Nähe locirt worden, wenn Oſius blos als Vertreter Spaniens und nicht in höherer Eigenſchaft anweſend geweſen wäre. Daß aber bei ihm und den zwei Prieſtern in der Unterſchrift keine Provinz vorgeſezt wurde, weiſt eben dahin, daß ſie nicht in einer partikulären Eigenſchaft, als Vertreter einer Partikularkirche, ſondern als die Vorſitzer der ganzen Synode funktionirten, und wir in ihnen die *πρόεδροι* des Euſebius zu erkennen haben. Für ihr Präſidium ſpricht auch die Analogie der andern allgemeinen Synoden, namentlich der epheſiniſchen, wo ebenfalls außer und vor den andern aus Italien gekommenen Legaten ein ſonſt hoch angeſehener Biſchof, Cyrill von Alexandrien (wie dießmal Oſius) als päpſtlicher Legat funktionirte.

Von den weitern als den acht ersten allgemeinen Concilien in der angegebenen Richtung zu sprechen, wäre überflüssig, indem gar kein Zweifel ist, daß allen spätern die Päpste oder ihre Legaten präsidirt haben, und wir schließen darum die Erörterung dieses Punktes mit der Bemerkung, daß, wenn auch auf einzelnen Nationalsynoden Kaiser oder Könige den Vorsitz führten (wie z. B. Carl d. Gr. auf der Synode zu Frankfurt im J. 794 und K. Cenulf im J. 799 auf der Synode zu Becanceld in England, *Hard.* T. IV. p. 882 E. und p. 925 C.), dieß entweder nur ein Ehrenpräsidium war, oder die betreffenden Versammlungen zugleich staatliche und bürgerliche Verhältnisse als concilia mixta betrafen.

Eine Abweichung von der bei sämmtlichen allgemeinen Concilien in Betreff des Vorsitzes festgehaltenen Regel treffen wir bei der sogenannten Räubersynode des Jahres 449, deren wir deßhalb hier gedenken, weil sie zunächst als ökumenische war beabsichtigt worden. Bei ihr wurden, wie wir schon oben sahen, die päpstlichen Legaten zurückgedrängt und das Präsidium nach dem Willen des befangenen Kaisers Theodosius II. von Dioscur von Alexandrien geführt (*Hard.* T. II. p. 80). Aber gerade das Aufsehen, welches dieß machte, und die spätere Erklärung der päpstlichen Legaten zu Chalcedon, daß jene Synode deßhalb ungültig sei (s. oben S. 7), beweisen, daß auch in Beziehung auf diese Ausnahme der Satz gilt: **exceptio firmat regulam.**

Die Beschlüsse der alten allgemeinen Concilien wurden von den Kaisern und den Päpsten, die der spätern nur mehr von den Päpsten allein bestätigt. Die kaiserliche Approbation anlangend, ist Thatsache

1. daß Constantin d. Gr. zunächst das nicänische Symbolum gleich nach dessen Aufstellung durch die Synode feierlich bestätigte und jeden zu exiliren drohte, der es nicht unterschreiben würde (*Rufin.* hist. eccl. I, 5. *Socrat.* hist. eccl. I, 9). Am Ende der Synode aber erhob er deren sämmtliche Dekrete zu Reichsgesetzen, erklärte sie für göttlich inspirirt und forderte in mehreren, zum Theil noch vorhandenen Ediften von allen seinen Unterthanen die genaue Befolgung derselben (*Euseb.* vita Const. III, 17—19. *Socrat.* I, 9. *Gelasii*, volumen actorum Concilii Nic. lib. II, c. 36 bei *Hard.* T. I. p. 445 sqq. *Mansi*, T. II. p. 919).

2. Ebenso gewiß ist, daß die 2te allgemeine Synode die Bestätigung des Kaisers Theodosius d. Gr. ausdrücklich nachsuchte (*Hard.* T. I.

p. 807), und dieser in einem Edikte vom 30. Juli 381 den Wünschen der Versammlung entsprach (*Cod. Theodos.* L. 3 de fide cath. T. VI. p. 9, auch in den Noten des Valesius zu *Socrat.* V, 8).

3. Eigenthümlich war es bei der ephesinischen oder 3ten allgemeinen Synode. Hier stand der Kaiser Theodosius II. Anfangs entschieden auf Seite der Gegner, und erst nach und nach gewann er eine richtigere Ansicht und erkannte in dem orthodoxen Theile der zu Ephesus versammelten Bischöfe die wahre Synode (*Mansi*, T. V. p. 255 u. 659. *Hard.* T. I. p. 1667). Aber seine Bestätigung gab er ihren Beschlüssen im Allgemeinen darum nicht, weil er die über die antiochenische Partei gesprochene Absetzung und Ausschließung nicht anerkennen und billigen wollte (*Mansi*, T. IV. p. 1465). Später jedoch, als sich Cyrill und Johann von Antiochien verständigten und jezt auch die antiochenische Partei die Synode von Ephesus anerkannte, förderte der Kaiser dieses Friedenswerk durch eine besondere Sacra, bedrohte die Störer des Friedens und bestätigte den Hauptbeschluß des Ephesinums dadurch, daß er den Nestorius exilirte und die Schriften aller Nestorianer zu verbrennen befahl (*Mansi*, T. V. p. 255. 413. 920).

4. Dem Glaubensdekrete und den übrigen Beschlüssen der 4ten allgemeinen Synode zu Chalcedon gab Kaiser Marcian die Bestätigung in vier Edikten vom 7. Februar, 13. März, 6. und 28. Juli 452 (*Hard.* T. II. p. 659. 662. 675 sq.).

5. Das enge Verhältniß der 5ten allgemeinen Synode zu Kaiser Justinian ist bekannt. Erstere führte eigentlich nur das aus und sanktionirte blos, was der Kaiser zuvor schon selbst für nöthig erachtet und ausgesprochen hatte, und sie ging so sehr in seine Wünsche ein, daß Papst Vigilius ihr darum seine Theilnahme versagte. Außerdem bezeugte Justinian seine Zustimmung zu den Beschlüssen der Synode durch Absendung eines Staatsbeamten (zur 7ten Sitzung), so wie nachher dadurch, daß er alle Mühe anwandte, um endlich auch den Papst Vigilius zur Anerkennung dieser Synode zu bewegen.

6. Den Beschlüssen der 6ten allgemeinen Synode gab Kaiser Constantin Pogonatus schon dadurch seine Zustimmung, daß er dieselben (ultimo loco, wie wir sahen, S. 28) unterschrieb (*Hard.* III, 1435); aber auch außerdem gab er noch seine Bestätigung in einem besondern sehr ausführlichen Edikte, welches uns Harduin T. III. p. 1446 und 1633 aufbewahrt hat.

7. In der lezten Sitzung der 7ten allgemeinen Synode unterzeichnete die Kaiserin Irene sammt ihrem Sohne die Beschlüsse der vorangegangenen Sitzungen, und gab ihnen dadurch die kaiserliche Bestätigung (*Hard.* T. IV. p. 483. 486). Ob sie noch ein besonderes Edikt in dieser Richtung erließ, ist unbekannt.

8. Auch in der 8ten allgemeinen Synode unterschrieb Kaiser Basilius Macedo sammt seinen Söhnen, und zwar unmittelbar hinter den Patriarchen und vor den übrigen Bischöfen (s. oben S. 26); überdieß sprach er aber auch noch in einem besondern Edikte vom J. 870 seine Bestätigung dieses Conciliums aus (*Hard.* T. V. p. 935).

Nicht ebenso klar und evident läßt sich die päpstliche Bestätigung bei allen diesen acht ersten allgemeinen Concilien nachweisen.

1. Die der nicänischen Beschlüsse entdecken wir zunächst darin, daß die Stellvertreter Roms, Osius, Vitus und Vincentius die Akten des Concils vor allen andern Bischöfen unterzeichneten. Von einer noch viel feierlicheren Approbation durch Papst Silvester und eine römische Synode von 275 Bischöfen sprechen fünf Dokumente, deren Alter ins 6te Jahrhundert hinaufreicht. Wir geben zwar zu, daß sie unächt sind, ja wir werden dieß später, in der Geschichte des Nicänums, näher beweisen; aber deßungeachtet halten wir für sehr wahrscheinlich, daß die nicänische Synode von Papst Silvester doch noch durch einen besondern Akt (nicht blos durch die Unterschrift seiner Legaten) anerkannt und approbirt worden sei.

Fürs Erste α. ist nämlich unläugbar, daß die 4te allgemeine Synode die päpstliche Bestätigung ihrer Beschlüsse, wie wir sogleich sehen werden, für durchaus nothwendig erachtete, und man hat keinen hinlänglichen Grund zu behaupten, daß dieser Grundsatz damals ein ganz neuer gewesen sei, den man zur Zeit des Nicänums noch nicht gekannt und beobachtet habe.

β. Dazu kommt, daß im J. 485 eine Synode von mehr denn 40 Bischöfen aus verschiedenen Gegenden Italiens mit der größten Bestimmtheit, und zwar den Griechen gegenüber aussprach: „daß die 318 Bischöfe zu Nicäa die confirmationem rerum atque auctoritatem sanctae romanae ecclesiae detulerunt (*Hard.* T. II. p. 856).

γ. Ebenso behauptete schon wenige Jahre nach dem Ende des Nicänums der Papst Julius I., daß die kirchlichen Dekrete (Conciliar-

beschlüsse) nicht ohne die Zustimmung des römischen Bischofs aufgestellt werden dürften, und daß dieß kirchliche Regel und Norm sei (*Socrat.* hist. eccl. II, 17).

δ. Endlich behauptete auch Dionysius Exiguus, die Beschlüsse von Nicäa seien zur Bestätigung nach Rom gesandt worden (*Constant.* epistolae Pontif. praef. p. LXXXII u. LXXIX. *Hard.* T. I. p. 311 in der Ueberschrift), und es ist nicht unwahrscheinlich, daß gerade die allgemeine Kunde von diesem Faktum Veranlassung zu Fertigung jener unächten Aktenstücke gab.

2. Als der Papst und die abendländischen Bischöfe von den Beschlüssen der constantinopolitanischen Synode des Jahres 381 (später als 2te ökumenische anerkannt) hörten, sprachen sie, ohne noch deren Akten erhalten zu haben, über einzelne Schritte derselben auf einer italischen Synode ihre Mißbilligung aus (*Hard.* T. I. p. 845). Nachdem sie jedoch die Akten empfangen, soll bald darauf Damasus jenem Concil die päpstliche Bestätigung gegeben haben. So erzählt Photius (de synodis, bei *Mansi*, T. III. p. 595). Diese Bestätigung kann sich jedoch nur auf das Symbolum von Constantinopel bezogen haben, denn die Canones dieser Synode wurden noch von Papst Leo d. Gr., ja noch von Gregor d. Gr. ums Jahr 600 ausdrücklich verworfen [1]). Daß aber in der That das Symbolum von Constantinopel der päpstlichen Anerkennung sich erfreute, sehen wir aus dem Benehmen der römischen Legaten auf dem 4ten allgemeinen Concil zu Chalcedon, indem sie gegen die Berufung auf jenes Symbolum nicht die geringste, gegen Anwendung der Canones von Constantinopel aber die stärkste Widerrede erhoben. Eben aber wegen der päpstlichen Approbation des Symbolums geschah es, daß im 6ten Jahrhundert die Päpste Vigilius, Pelagius II. und Gregor d. Gr. unsere Synode ausdrücklich für ökumenisch erklärten, unerachtet Gregor zugleich ihren Canonen die Anerkennung versagte.

3. Die 3te allgemeine Synode hatte zur Zeit des Papstes Cölestin statt, und ihre Beschlüsse wurden von seinen Stellvertretern, dem heil. Cyrill, den Bischöfen Arcadius und Projectus sammt dem Priester Philippus, unterzeichnet (*Hard.* I, 1527). Außer der hierin liegenden

---

1) *Gregor.* Opp. T. II. lib. I. epist. 25. p. 515. *Leonis* I. epist. 106 (80) ad Anatol. c. 2. Vgl. unten unsere Geschichte der 2ten allgemeinen Synode.

Anerkennung sprach aber schon im folgenden Jahre Cölestins Nachfolger, Sixtus III., die päpstliche Approbation der ephesinischen Synode auch noch feierlich in vielen Circularschreiben und Einzelbriefen aus, von denen mehrere bis auf uns gekommen sind (*Mansi*, T. V. p. 374 sq. und *Constant.* epist. Pontif. p. 1231 sq.).

4. Die Beschlüsse der 4ten allgemeinen Synode zu Chalcedon wurden nicht nur, die Canones ausgenommen, von den anwesenden päpstlichen Legaten unterschrieben und damit im Namen ihres Mandanten bestätigt, sondern das fragliche Concil schickte überdieß an seinem Schlusse sämmtliche Akten nach Rom, um vom Papste Leo Bestätigung, Zustimmung und damit Festigung für dieselben zu gewinnen, wie in dem noch erhaltenen Schreiben der Synode an den Papst ausdrücklich gesagt ist. Es heißt darin: *πᾶσαν ὑμῖν τῶν πεπραγμένων τὴν δύναμιν ἐγνωρίσαμεν εἰς σύστασιν ἡμετέραν καὶ τῶν παρ' ἡμῶν πεπραγμένων βεβαίωσίν τε καὶ συγκατάθεσιν* (Ep. 89 unter den Briefen Leo's in der Ballerinischen Ausgabe T. I. p. 1099). Wie die Synode selbst, so bat auch der Kaiser Marcian den Papst um Bestätigung der Conciliarbeschlüsse, mit der Bemerkung, Leo solle seine Approbation in einem besondern Schreiben aussprechen, welches dann in allen Kirchen verlesen werden müsse, damit alle Zweifel, ob der Papst die Synode bestätigt habe, gehoben würden (Ep. 110 unter den Briefen Leo's, l. c. p. 1182 sq.). Endlich schrieb auch der damalige Erzbischof Anatolius von Constantinopel an den Papst: gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestrae Beatitudinis fuerit reservata (Ep. 132 unter den Briefen Leo's, l. c. p. 1263). Papst Leo aber bestätigte nur die den Glauben betreffenden Beschlüsse von Chalcedon, mit ausdrücklicher Verwerfung des Canon 28, der dem Bischofe von Constantinopel ungebührende Rechte mit Verletzung des Canon 6 von Nicäa eingeräumt hatte (Epist. 114 bei *Ballerini.* l. c. T. I. p. 1193 sqq.). Das Gleiche sprach Leo in mehreren andern Briefen an den Kaiser und die Kaiserin Pulcheria aus (Epp. 115. 116), und beauftragte seinen Nuntius in Constantinopel, Bischof Julian von Cos, es beim Kaiser zu betreiben, daß das päpstliche Edikt wegen Bestätigung der Synode von Chalcedon an alle Bischöfe des Reichs verschickt werde (Ep. 117).

5. Daß Papst Vigilius die Beschlüsse der fünften allgemeinen Synode nach längerer Weigerung endlich doch bestätigt habe, sahen wir bereits oben (S. 12) und wir besitzen jezt noch seine zwei hieher gehörigen Urkunden, ein Dekret an B. Eutychius von Constantinopel und

das Constitutum vom 23. Februar des J. 554 (bei *Hard.* T. III. p. 213 sqq. und p. 218 sqq.).

6. Die Beschlüsse der 6ten allgemeinen Synode wurden nicht nur von den päpstlichen Legaten unterzeichnet und angenommen, sondern wie die chalcedonensische erbat sich auch diese allgemeine Synode in einem besonderen Schreiben die Bestätigung des Papstes, den sie das caput ecclesiae und seinen Sitz die prima sedes ecclesiae oecumenicae nennt (*Hard.* T. III. p. 1632 E). Und in der That ertheilte Papst Leo II., Agathos Nachfolger, diese Approbation in noch vorhandenen Briefen an den Kaiser und an die Bischöfe Spaniens (*Hard.* T. III. p. 1469 sqq. und p. 1729 sqq.), welche zwar Baronius (ad ann. 683. n. 13 sqq.) als unächt darzustellen suchte, weil sie auch von dem Anathem über Papst Honorius sprechen, deren Aechtheit aber doch nicht mit guten Gründen bezweifelt werden kann und von Andern sieghaft dargethan wurde, z. B. von *Pagi*, Crit. in annal. Baron. ad ann. 683. n. 7. *Dupin*, nouvelle biblioth. etc. T. VI. p. 67 ed. Mons. 1692. *Nat. Alex.* hist. eccl. Sec. VII. T. V. p. 515. ed. 1778. *Remi Ceillier*, histoire des auteurs sacrés. Bower, Gesch. d. Päpste, Bd. 4. S. 195. § 108.

7. Wie die 7te allgemeine Synode nicht ohne Mitwirkung des Papstes zu Stande kam und von seinem Legaten präsidirt war, so wurde sie von Hadrian I. auch ausdrücklich approbirt, wie er selbst in einem Schreiben an Carl d. Gr. sagt (*Hard.* T. IV. p. 819: et ideo ipsam suscepimus synodum); doch sprach der Papst diese Approbation dem griechischen Kaiser gegenüber, der sie von ihm verlangt hatte, deßhalb nicht sogleich aus, weil lezterer zwei Forderungen Roms in Betreff des Patriarchalsprengels und der Restitution von Kirchengütern noch nicht befriedigt hatte (ibid.). Außerdem bethätigte Papst Hadrian seine Approbation des zweiten nicänischen Concils auch dadurch, daß er die Akten desselben ins Lateinische übersetzen ließ, an die Bischöfe des Abendlandes versandte und gegen die Einwürfe des fränkischen Episcopats (in den libris carolinis) — vertheidigte (*Hard.* IV. p. 773—820).

8. Endlich hatte auch bei der 8ten allgemeinen Synode nicht blos jene Art von Bestätigung statt, welche in dem Faktum, daß die päpstlichen Legaten die Akten unterzeichneten, enthalten ist, sondern die Synode bat ausdrücklich den Papst um eine besondere und feierliche Approbation (*Hard.* T. V. p. 933 sqq. bes. 935 A), und Hadrian II. erfüllte ihren Wunsch der Hauptsache nach in seinem Schreiben an

den Kaiſer (ibid. p. 938 sqq.), worin er dem dogmatiſchen Theile der Synode ſeinen vollen Beifall ſpendete, in Betreff anderer Punkte dagegen über den Kaiſer klagen zu müſſen erklärte. Außerdem erhellt die päpſtliche Beſtätigung dieſes Concils auch daraus, daß der Papſt die Akten deſſelben durch den gelehrten Abt und Bibliothekar Anaſtaſius ins Lateiniſche überſetzen ließ und daß Anaſtaſius in der an den Papſt gerichteten Vorrede zu ſeiner Arbeit unſere Synode unbedenklich eine ökumeniſche nennt (*Hard.* T. V. p. 749).

Es wäre überflüſſig, die Unterſuchung über die päpſtliche Beſtätigung der allgemeinen Concilien auch über die ſpäteren Jahrhunderte auszudehnen, indem es allbekannt iſt, daß bei allen ſpätern im Abendlande abgehaltenen ökumeniſchen Synoden der Einfluß des Papſtes größer, der des Kaiſers dagegen kleiner war, als bei den acht erſten allgemeinen Concilien. Nicht ſelten präſidirten auf dieſen ſpäteren Synoden die Päpſte in eigener Perſon und konnten dann ihre Approbation der Beſchlüſſe ſogleich mündlich erklären, ſo z. B. bei der 9ten, 10ten und 11ten allgemeinen Synode (*Hard.* T. VI. P. II. p. 1110. p. 1213. p. 1673); ebenſo bei allen folgenden mit einziger Ausnahme der Basler Synode und des lezten allgemeinen Concils zu Trient, welches aber die Beſtätigung des Papſtes ausdrücklich begehrte und erhielt (Sess. XXV. in fine. vgl. *Hard.* T. X. p. 192 und 198). Daß aber ſolche Beſtätigung nothwendig ſei, hatten ſchon viel früher hochangeſehene Canoniſten des Mittelalters mit voller Entſchiedenheit ausgeſprochen (bei *Hard.* T. IX. p. 1229. 1273. 1274), und wir werden dieſen Satz auch begründet finden, wenn wir im Nächſtfolgenden das Verhältniß des Papſtes zu den allgemeinen Synoden, näherhin die berühmte Frage erörtern, ob der Papſt unter oder über einem allgemeinen Concilium ſtehe. Bekanntlich haben die Synoden von Conſtanz und Baſel die Superiorität des allgemeinen Concils über den Papſt mit allem Nachdruck behauptet (*Hard.* T. VIII. p. 252. 258. 1318—1343) und die franzöſiſchen Theologen dieſen Satz unter die quatuor propositiones cleri Gallicani (die ſogenannten gallikaniſchen Freiheiten) aufgenommen. Vgl. die Diſſertation Dupin's, de concilii generalis supra romanum pontificem auctoritate, in ſeinem Werke de antiqua ecclesiae disciplina, und die ſehr ausführliche Diſſertation (Diss. IV. ad secul. XV.) von Natalis Alexander in ſeiner historia eccl. T. IX. p. 286—339 und p. 446—452 ed. Venet. 1778.

Andere Theologen behaupteten und behaupten gerade das Gegen-

theil, daß nämlich der Papſt über einem allg. Concil ſtehe, wie dieß z. B. Roncaglia in ſeiner gelehrten Entgegnung gegen die eben genannte Diſſertation von Natalis Alexander (ibid. p. 339—363 abgedruckt, vgl. auch p. 470 sq.) gethan hat, und in frühern Zeiten wurde mit aller Ausführlichkeit und Heftigkeit pro et contra geſtritten, wobei die Vertreter der ſog. curialiſtiſchen Anſicht eine große Stütze darin fanden, daß Papſt Leo X. auf der fünften Lateranſynode (Sess. XI.) die Auktorität des Papſtes super omnia concilia feierlich ausſprach, ohne auf Widerſpruch der Synode zu ſtoßen (*Hard.* l. c. T. IX. p. 1828). Die Gallikaner konnten dagegen nur einwenden a) der Papſt habe das Dokument, worin jener Satz enthalten iſt, allerdings verleſen laſſen, ohne daß es Widerſpruch gefunden, allein das Concil habe keinen förmlichen Beſchluß gefaßt, jenen Satz nicht förmlich und feierlich ausgeſprochen; b) ja der Papſt ſelbſt habe den Satz nur argumentando, nicht definiendo (nur als Theil in ſeinem Beweisverfahren, nicht als eigentliche Theſe) ausgeſprochen, und c) es ſei zweifelhaft, ob das fünfte Lateranconcil als allgemeine Synode betrachtet werden müſſe (vgl. *Dupin* l. c. und *Natal. Alex.* T. IX. p. 439). Viele behaupten, Papſt Martin V. habe das Conſtanzer Dekret von der Superiorität der allg. Concilien über den Papſt, und Eugen IV. das ähnliche der Basler Synode beſtätigt (*Nat. Alex.* l. c. p. 289 und p. 425 sq.). Allein beide haben die Beſchlüſſe von Conſtanz und Baſel nur theilweiſe, Eugen die Basler nur in Betreff der drei Punkte: Ausrottung der Häreſie, Friedensſtiftung unter der Chriſtenheit und Generalreform der Kirche an Haupt und Gliedern (*Hard.* T. VIII. p. 1172), Martin V. aber von den Conſtanzer Beſchlüſſen nur das approbirt, was in materiis fidei conciliariter et non aliter, nec alio modo dekretirt worden ſei (*Hard.* T. VIII. p. 899 E. p. 902 A. vgl. die Animadversiones zu *Nat. Alex.* l. c. p. 361 sqq. und p. 464 sqq.). Die fraglichen Dekrete über die Superiorität der allg. Concilien gehören nicht zu den res fidei und ſind zu Conſtanz mehr tumultuariter als conciliariter abgefaßt worden. Ueberdieß hat das Conſtanzer Concil nicht allgemein geſprochen, ſondern nur zunächſt im vorliegenden Falle eine Superiorität über den Papſt, eigentlich über die drei Päpſte, die ſich damals ſtritten, in Anſpruch genommen, und es kann bezweifelt werden, ob es den Satz von der Superiorität des Concils über den Papſt auch allgemein habe genommen wiſſen wollen (vgl. die Animadv. zu *Nat. Alex.* l. c. 357 sqq.). Dazu kommt, daß ſchon Papſt Eugen IV. und

die Florentiner Synode vom 4. Sept. 1439 durch eine beſondere Conſtitution Moyses die zu Baſel in der 33ſten Sitzung wiederholte und zu einem Dogma geſtempelte Behauptung, daß ein allgemeines Concil über dem Papſte ſtehe, ausdrücklich verwärfen (*Hard.* T. IX. p. 1004. und *Raynald.* ad ann. 1439. n. 29. vgl. *Nat. Alex.* l. c. p. 438 b. p. 466 sqq. und *Bellarmin*, de conciliis lib. II. c. 13—19. in der Ingolſtadter Ausg. ſeiner Disput. T. I. p. 1204 sqq.).

Uebrigens haben ſowohl die Curialiſten als die Gallikaner den Gegenſtand nicht ex visceribus rei erfaßt, ſondern ihn nur nach der abſtrakten Kategorie von ober und unter behandelt. Eine tiefere und richtigere Auffaſſung hat ſich neuerdings geltend gemacht und wir können ſie in folgende Hauptſätze zuſammenfaſſen: Ein allgemeines Concil ſtellt die allgemeine Kirche dar. Darum wird ſich der Papſt zu einem allgemeinen Concil ebenſo verhalten, wie er ſich zur Kirche verhält. Steht er nun über oder unter der Kirche? Keines von beiden; er ſteht in der Kirche, gehört nothwendig zu ihr, iſt ihr Haupt und Mittelpunkt. Die Kirche gleicht einem Leibe. Wie nun der Kopf nicht über oder unter dem Leibe ſteht, ſondern ſelbſt ein Theil und zwar der Haupttheil des Leibes iſt; ſo ſteht das Haupt der Kirche, der Papſt, nicht über oder unter dieſer, und ſo nicht über oder unter einem allgemeinen Concil. Wie aber der menſchliche Organismus dann kein wahrer Leib, ſondern nur mehr ein todter Rumpf iſt, wenn ihm das Haupt fehlt; ſo iſt auch eine noch ſo große Verſammlung von Biſchöfen keine allgemeine Synode, wenn ſie vom Haupte, d. i. vom Papſte, getrennt iſt. Es iſt demnach die Frage, ob der Papſt über oder unter einem allgemeinen Concil ſtehe, von vorn herein eine verfehlte (vgl. *Roskovanny*, de primatu etc. p. 143 sqq. Walter, K. R. § 158. 11te Aufl. S. 296 ff.) Dagegen kann mit Recht gefragt werden, ob der Papſt von einem allgemeinen Concil abgeſezt werden könne? Nach den Anſichten der Conſtanzer und Basler Synode und der Gallikaner könnte der Papſt vom Concil aus 2 Hauptgründen abgeſezt werden, 1) ob mores (z. B. Renitenz gegen die Synode) und 2) ob fidem oder eigentlich ob haeresin. In der That aber iſt nur letzteres, die Häreſie, ein Abſetzungsgrund (vgl. *Bellarmin.* de rom. pontif. Lib. II. c. 30 und de Conciliis Lib. II. c. 19 in der Ingolſtadter Ausg. T. I. p. 820 und 1219 sq.), denn ein häretiſcher Papſt hat aufgehört, Mitglied der Kirche zu ſein, kann alſo auch nicht mehr ihr Vorſteher ſein; ein ſonſt ſündhafter Papſt dagegen gehört noch immer der (ſicht-

baren) Kirche an, und ist wie ein sündhafter ungerechter Fürst eines constitutionellen Staates zu betrachten, den man zwar so unschädlich als möglich machen, aber nicht absetzen darf (vgl. Walter, l. c. *Bellarmin*, de Disput. T. II. de Conciliis Lib. II. c. 19). Anders stellt sich die Sache, wenn mehrere Prätendenten des päpstlichen Stuhles vorhanden sind und es zweifelhaft ist, wer der wahre Papst sei. In einem solchen Falle steht es auch nach Bellarmin (l. c.) einem Concil zu, die Ansprüche der Prätendenten zu untersuchen und die unberechtigten abzusetzen (so handelte z. B. das Constanzer Concil); aber indem die Synode dieß thut, ist sie selbst noch keine allgemeine, sondern wird es erst, wenn das als rechtmäßig anerkannte Kirchenoberhaupt mit ihr in Uebereinstimmung tritt. Es ist klar, daß es sich hier nicht um Absetzung eines rechtmäßig erwählten Papstes, sondern nur um die eines Prätendenten handelt, und selbst ein Johannes XXIII. hätte von dem Constanzer Concil nicht rechtsgültig abgesezt werden können, wenn α) seine Wahl nicht zweifelhaft, und er nicht β) zugleich auch der Häresie verdächtig gewesen wäre. Ueberdieß aber hat er zugleich selbst abgedankt und schon dadurch seine Entfernung vom Stuhle rechtsgültig gemacht (*Mansi*, Nota zu *Natal. Alex.* l. c. Scholion II. p. 286).

Aus dem Gesagten erhellt auch, daß und in wiefern ein allgemeines Concil der Bestätigung durch den Papst bedürfe. So lange nämlich der Papst die Beschlüsse einer noch so zahlreichen Synode nicht genehmigt hat und ihnen nicht beigetreten ist, so lange sind dieselben noch nicht Beschlüsse eines allgemeinen Concils, indem ja ein solches in der Trennung von dem Papste nicht möglich ist.

Diese päpstliche Zustimmung ist weiterhin auch nothwendig, um den Synodalbeschlüssen Unfehlbarkeit zu verleihen, indem diese Prärogative nach katholischer Lehre nur den Schlüssen allgemeiner Synoden und zwar nur ihren Beschlüssen in rebus fidei et morum, nicht aber ihren Dekreten in Disciplinarangelegenheiten u. dgl. zukommt. Diese katholische Lehre von der Unfehlbarkeit der allgemeinen Concilien ruht auf der schriftgemäßen Ueberzeugung, daß der Geist Gottes die Kirche (also auch ihre Darstellung im allgemeinen Concil) leite und vor Irrthum bewahre (Joh. 16, 13. 14, 26), daß Christus selbst bis ans Ende der Welt bei den Seinigen sei (Matth. 28, 20) und daß die Pforten der Hölle (also auch die Irrlehren) seine Kirche nicht überwältigen werden (Matth. 16, 18). Von dieser Grundanschauung, daß

der hl. Geiſt die allgemeinen Concilien leite, gingen ſchon die Apoſtel aus, indem ſie die Beſchlüſſe der erſten Synode, d. i. des apoſtoliſchen Concils, mit den Worten publicirten: visum est Spiritui sancto et nobis, Act. 15, 28. Uebereinſtimmend hiemit hat man von jeher in der katholiſchen Kirche die Ausſprüche der allgemeinen Concilien in rebus fidei et morum für unfehlbar angeſehen, und diejenigen für Häretiker erklärt und aus der Kirche ausgeſchloſſen, welche derartigen Ausſprüchen ſich nicht konformirten. Schon Conſtantin d. Gr. nannte die Beſchlüſſe der nicäniſchen Synode ein „göttliches Gebot", θείαν ἐντολήν (*Euseb.* vita Const. III. 20), Athanaſius aber rief in ſeinem Briefe an die Biſchöfe von Afrika aus: „was Gott durch das Concil von Nicäa geſprochen, währet in Ewigkeit." Weiterhin war der hl. Ambroſius (Ep. 21) von der Untrüglichkeit eines allgemeinen Concils ſo ſehr überzeugt, daß er ſprach: sequor tractatum Nicaeni concilii, a quo me nec mors nec gladius poterit separare; Papſt Leo d. Gr. aber ſagt ausdrücklich, ſeine Erklärung über die beiden Naturen in Chriſtus ſei nachmals durch den irretractabilis consensus des Concils von Chalcedon befeſtigt worden (Ep. 65 ad Theodoret.), und an einer andern Stelle: non posse inter Catholicos reputari, qui resistunt Nicaeno vel Chalcedonensi concilio (Ep. 78 ad Leon. August.) In dem nämlichen Briefe ſagt er, die Beſchlüſſe von Chalcedon ſeien instruente Spiritu sancto gefaßt, und nicht ſo faſt menſchliche als göttliche Dekrete (bei *Hard.* l. c. T. II. p. 702). Weitere patriſtiſche Beweisſtellen für die beſtändige Ueberzeugung von der Unfehlbarkeit der allgemeinen Concilien finden ſich bei Bellarmin, Disp. T. II. de Concil. Lib. II. c. 3 und Anderen, und wir heben davon nur aus, daß Gregor d. Gr. ſagte: „er verehre die vier erſten allgemeinen Concilien sicut quatuor Evangelia (Lib. I. Ep. 24). Nicht minder finden ſich alle möglichen Einwürfe gegen die Unfehlbarkeit der allgemeinen Concilien bei Bellarmin l. c. c. 6—9 und bei Steph. Wieſt, demonstratio religionis cath. T. III. p. 542 sqq. widerlegt.

Gleiche Unfehlbarkeit wie den allgemeinen Concilien muß man aber auch den Beſchlüſſen jener Partikularſynoden zuſchreiben, welche vom Papſte approbirt und von der geſammten Kirche angenommen worden ſind, und die ſich von den allgemeinen Concilien nur in dem formellen Punkte unterſcheiden, daß nicht ſchon Anfangs ſämmtliche Biſchöfe zur Theilnahme an denſelben eingeladen wurden (vgl. *Bellarmin.* l. c. Lib. II. c. 5—10).

In hohem Grade wichtig und viel ventilirt war ehemals auch die Frage: ob von einer Entſcheidung des Papſtes an ein allgemeines Concil appellirt werden dürfe, und ſchon im fünften Jahrhundert hat Papſt Gelaſius I. ſolche Appellationen für unſtatthaft erklärt (c. 16 et 17. Causa IX. q. 3). Allerdings wurde ſchon in alter Zeit eine vom Papſte bereits entſchiedene Sache noch einmal auf einer allgemeinen Synode verhandelt, aber ſchon Petrus de Marca zeigte, daß dieß von der Appellation weſentlich verſchieden und wohl Kaiſer Friedrich II. der Erſte geweſen ſei, der von dem Urtheil des Papſtes förmlich an ein allgemeines Concil appellirte (*de Marca*, de concord. sacerd. et imperii lib. IV. c. 17). Weiterhin wurde Papſt Martin V. und ſpäter Pius II. durch Bulle vom 18. Jan. 1459, durch die exorbitanten Conſtanzer Grundſätze und durch das häufige Vorkommen ſolcher Appellationen veranlaßt, ſie geradezu zu verbieten (*de Marca*, l. c. und Schröckh, Kirchengeſch. Bd. 32. S. 223 und 227), und Julius II. und Paul V. erneuerten im 16ten Jahrhundert dieſe Verbote. Großes Aufſehen machte im Anfange des 18ten Jahrhunderts die von vielen Janſeniſten im J. 1717 gegen die Conſtitution Unigenitus (von Clemens XI.) eingelegte Appellation an ein allgemeines Concil; aber der Papſt bedrohte in dem Breve pastoralis officii Jeden mit der Excommunikation, der auf der Appellation beharren und die Conſtitution Unigenitus nicht unterſchreiben würde, und erzwang auch in der That die Aufhebung der Appellation und die Sprengung der Partei der Appellanten. Gegen dieſe ſchrieb ſogar auch der proteſtantiſche Kirchenhiſtoriker Mosheim, und zeigte den Widerſpruch dieſer Appellation gegen das katholiſche Princip der kirchlichen Einheit (*Mosheim*, de Gallorum appellationibus ad concilium universae ecclesiae, unitatem ecclesiae spectabilis tollentibus, im erſten Bande ſeiner Dissert. ad hist. eccl. p. 577 sqq.), und es iſt auch wirklich nicht zu verkennen, daß vom Papſte an ein allgemeines, natürlich in weiteſter Ferne liegendes Concil appelliren nichts anderes iſt, als den kirchlichen Ungehorſam mit einer bloſen Formalität bemänteln (vgl. Walter, Kirchenr. a. a. O. § 158 und *Ferraris*, bibliotheca prompta etc. s. v. *appellatio*).

Allgemein als ökumeniſch anerkannte Concilien zählt Bellarmin (de concil. lib. I. c. 5) achtzehn; fügt aber ſelbſt bei, daß in Betreff des fünften Lateranconcils von Manchen bezweifelt werde, an fuerit vere generale; ideo usque ad hanc diem quaestio superest, etiam inter Catholicos (ibid. Lib. II. c. 13). Außerdem haben Einzelne

auch gegen das ökumenische Ansehen der Synode von Vienne im J. 1311 Zweifel erhoben, so daß wir der unbestrittenen allgemeinen Concilien nur 16 zählen, nämlich:

1. Das von Nicäa im J. 325.
2. Das erste zu Constantinopel im J. 381.
3. Das zu Ephesus im J. 431.
4. Das zu Chalcedon im J. 451.
5. Das 2te zu Constantinopel im J. 553.
6. Das 3te zu Constantinopel im J. 680.
7. Das 2te zu Nicäa im J. 787.
8. Das 4te zu Constantinopel im J. 869.
9. Das erste im Lateran im J. 1123.
10. Das 2te im Lateran im J. 1139.
11. Das 3te im Lateran im J. 1179.
12. Das 4te im Lateran im J. 1215.
13. Das erste zu Lyon im J. 1245.
14. Das 2te zu Lyon im J. 1274.
15. Das zu Florenz im J. 1439.
16. Das zu Trient im J. 1545—1563.

Bestritten aber ist der ökumenische Charakter der Synoden:

1. Von Sardika ums J. 343—344.
2. Der Trullanischen oder Quiniserta im J. 692.
3. Von Vienne im J. 1311.
4. Der von Pisa im J. 1409.
5. Der von Constanz vom J. 1414—1418.
6. Der von Basel vom J. 1431—39.
7. Der 5ten im Lateran vom J. 1512—1517.

Die Untersuchung über die Synode von Sardika, ob sie auf die Würde eines allgemeinen Concils Anspruch machen könne oder nicht, haben wir in ziemlicher Ausführlichkeit schon in der Tübinger Quartalschrift vom J. 1852, S. 399—415 geführt, und werden auch weiter unten in der Geschichte der betreffenden Synode wieder darauf zurückkommen. Unser Resultat können wir in fünf kurzen Sätzen zusammenstellen:

a) in der Geschichte der sardicensischen Synode selbst liegt kein hinlänglicher Grund, sie für ökumenisch zu halten;

b) auch hat keine einzige kirchliche Autorität sie je dafür erklärt;

c) so sind denn auch wir nicht berechtigt, dieselbe den ökumenischen an- und einzureihen, müssen aber doch zugleich

d) behaupten, daß sie schon frühe und durch alle Jahrhunderte herab sich eines großen Ansehens in der orthodoxen Kirche erfreut habe.

e) Uebrigens ist der ganze Streit über die Oekumenicität der Synode von Sardika deßhalb nicht von großer Bedeutung, weil sie in rebus fidei keine neue Bestimmung erließ, also keine Beschlüsse mit dem Stempel der Unfehlbarkeit aufstellte; Disciplinar-Vorschriften aber unterliegen ohnedem, von welcher Synode sie auch kommen mögen, den durch die Verschiedenheit der Zeiten nöthig werdenden Veränderungen und sind nicht an sich schon irreformabel, wie die dogmatischen Beschlüsse der allgemeinen Concilien.

Die Trullanische Synode oder Quinisexta gilt nur bei den Griechen als ökumenisch, die Lateiner dagegen haben mehrere Bestimmungen derselben unmöglich annehmen können, da sie schon mit direkt ausgesprochener Opposition gegen die römische Kirche abgefaßt sind, z. B. Canon 13 gegen den abendländischen Cölibat, Canon 36 von dem gleichen Range des constantinopolitanischen mit dem römischen Bischof und Canon 55 gegen das Fasten am Samstage. Vgl. *Natal. Alex.* hist. eccl. Sec. VII. T. V. p. 528. *Bellarmin.* l. c. c. 7.

Das Concil von Vienne wird gewöhnlich als die 15te allgemeine Synode gerechnet und ist als solche fast allgemein anerkannt (vgl. *Bellarmin.* de Concil. lib. I. c. 5). In neuester Zeit aber beanstandete es besonders der Jesuit Damberger in seiner synchronistischen Geschichte des Mittelalters, Bd. XIII. S. 177 f., indem er sagt: „Manche Geschichtschreiber, besonders die französischen, reden nicht anders von diesem Concil, als wäre es eines der berühmtesten, ansehnlichsten, verehrungswürdigsten gewesen und führen dasselbe unter den großen ökumenischen als das 15te auf. Den Feinden der Kirche kam das gar gelegen. Wahr ist freilich, daß Clemens V. ein ökumenisches Concil berufen wollte und die Convokationsbulle davon redete; allein auch Bonifacius VIII. wollte das Gleiche, und Niemand wird doch deßhalb das von ihm am 30. Okt. 1302 zu Rom eröffnete mit jenem Titel beehren. Richtig ist ferner, daß nachdem die Bischöfe aller Länder aufgefordert worden waren zu kommen, der Umstand des Nichterscheinens der meisten noch keinen zureichenden Grund abgäbe, den ökumenischen Charakter des Concils zu läugnen. Allein dieser Charakter forderte jedenfalls, daß allgemeine Kirchenangelegenheiten behandelt, wirkliche

Beschlüsse gefaßt und diese als Entscheidungen des Concils der gesammten Kirche zur Darnachachtung bekannt gegeben wurden." Damberger meint nun, all dieß sei zu Vienne nicht geschehen; allein diese Annahme ist sicherlich irrig, denn in der That approbirte diese Synode eine Reihe von Dekreten, welche größtentheils gerade die ganze Kirche und nicht blos eine Provinz angehen sollten (z. B. in Betreff der Templer), und es wurden diese Dekrete auch ganz unstreitig publicirt. Dazu kommt, daß die 5te Synode im Lateran, deren ökumenischen Charakter wir ebenfalls festhalten müssen, in ihrer 8ten Sitzung von dem Vienner Concil als einem generale sprach (*Hard.* T. IX. p. 1719).

Anders urtheilen wir in Betreff der Pisaner Synode vom J. 1409. Es war natürlich, daß dieselbe schon gleich Anfangs von den Anhängern der zwei Päpste, die sie absezte (Gregor XII. und Benedikt XIII.), nicht als allgemeines Concil anerkannt wurde (vgl. *Raynaldus*, Contin. Annal. Baron. ad ann. 1409. n. 74); namentlich hat z. B. der Carthäuser Bonifaz Ferrer, einer der Legaten Benedikts XIII. auf der Synode und Bruder des hl. Vincenz Ferrer, das Concil von Pisa für eine häretische und teuflische Versammlung erklärt. Aber auch Solche, welche keinem der beiden Gegenpäpste anhingen, hatten Bedenken gegen den ökumenischen Charakter der fraglichen Synode, so z. B. der Cardinal de Bar und etwas später der hl. Erzbischof Antonin von Florenz (vgl. *Bellarmin.* de Concil. lib. I. c. 8. *Mansi*, Collect. Concil. T. XXVI. p. 1160 und *Lenfant*, hist. du Concile de Pise p. 303 sq.). Ebenso waren manche Reformfreunde, wie Nicolaus von Clemange und Theodorich von Vrie mit derselben nicht zufrieden; Gerson dagegen, der um diese Zeit sein Werk de auferibilitate Papae schrieb, vertheidigte darin die Pisaner Grundsätze. Nach ihm haben fast alle Gallikaner diese Synode zu einer ökumenischen zu stempeln gesucht, weil hier zuerst der Grundsatz von der Superiorität eines allgemeinen Concils über den Papst zur Anwendung kam. So namentlich Edmund Richer in s. historia Concil. general. lib. II. c. 2. § 6. Bossuet in s. defensio Cleri gallic. P. II. lib. IX. c. 11. Natalis Alexander in s. hist. eccl. sec. XV et XVI. Diss. II. T. IX. p. 267 sqq. Da jedoch zum Begriff einer allgemeinen Synode die Anerkennung von Seite der ganzen Christenheit gehört, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Synode von Pisa den allgemeinen Concilien nicht beigezählt werden könne, indem sie fast bei der Hälfte des episcopatus dispersus, sowie bei ganzen Nationen Widerstand fand, und ihre Beschlüsse von

allen diesen nicht angenommen wurden. In der That ist sie deßhalb auch von der kirchlichen Autorität und von den bewährtesten Theologen niemals in die Reihe der allgemeinen Concilien versezt worden (vgl. die Animadversiones von Roncaglia zu *Nat. Alex.* l. c. p. 276 sqq. Gar zu gering jedoch haben sie manche Curialisten geachtet, zugleich die Wahl Alexanders V., die durch das Pisanum geschah, für ungültig erklärt und die Behauptung gewagt, Gregor XII. sei bis zu seiner freiwilligen Abdankung im J. 1415 der rechtmäßige Papst gewesen. So Raynald in s. contin. Annalium Baron. ad ann. 1409. n. 79—81 und Petrus Ballerini, de potestate ecclesiastica summorum Pontificum et Concil. general. c. 6. — Bellarmin dagegen (l. c.) hielt Alexandern V. für den rechtmäßigen Papst und nennt das Concil von Pisa ein generale nec approbatum nec reprobatum.

Auch das Constanzer Concil wollten die Gallikaner ganz und gar als ökumenisches betrachtet wissen. Es ist richtig, dasselbe ist rechtmäßig und in gehöriger Weise berufen worden; aber nach unsern oben aufgestellten Grundsätzen verlor es nothwendig den Charakter eines ökumenischen, so lange es von dem Oberhaupte der Kirche getrennt war. Dagegen muß es in denjenigen Sitzungen als ökumenisch gelten, welche nach der Wahl Martins V. und in Uebereinstimmung mit ihm gehalten worden sind, also in den Sitzungen 41—45 incl. Das gleiche Ansehen gebührt aber auch jenen Dekreten früherer Sitzungen, welche, wie wir oben S. 45 sagten, von Papst Martin V. bestätigt wurden, jenen nämlich, welche res fidei betreffen und conciliariter beschlossen worden sind. Eine specielle Aufzählung derselben wurde vom Papste nicht gegeben, aber gemeint waren offenbar die Dekrete gegen die hussitische und wiclifitische Irrlehre. Natalis Alexander will freilich als Gallikaner diese päpstliche Bestätigung weiter ausdehnen (hist. eccl. Sec. XV. Diss. IV. pp. 289. 317), so daß sie sich auch auf die 4te und 5te Sitzung und deren Beschlüsse über die Superiorität der Concilien über den Papst erstreckt hätte; allein schon Roncaglia hat gegen ihn die richtige Ansicht vertheidigt, welche auch wir bereits ausgesprochen haben (*Roncagl.* animadv. ad Nat. Alex. hist. eccl. l. c. p. 361 und 359). Gegen diejenigen aber, welche das Constanzer Concil nach gar keiner Seite hin als ökumenisch gelten lassen wollen, berufen wir uns außer der Approbation desselben durch Martin V. insbesondere auch darauf, daß schon Eugen IV. in dem Schreiben an seine Legaten in

Deutschland vom 22. Juli 1446, ausdrücklich erklärte: „wie seine Vorfahren die allgemeinen Concilien, so anerkenne und verehre auch er das Constanzer Concil ... als ein allgemeines — jedoch unbeschadet der Würde des apostolischen Stuhls", d. h. mit Ausnahme der Dekrete über die Superiorität eines allgemeinen Concils u. dgl. (ad imitationem ss. PP. et praedecessorum nostrorum, sicut illi generalia concilia venerari consueverunt, sic generalia Concilia Constantiense et Basileense ab ejus initio usque ad translationem per nos factam, absque tamen praejudicio juris, dignitatis et praeeminentiae s. sedis Apostolicae ... cum omni reverentia et devotione suscipimus, complectimur et veneramur, bei Roncaglia, l. c. p. 465 a. und *Raynald.* Contin. annal. Baron. ad ann. 1446. n. 3).

Was sofort das Concil von Basel anlangt, so behaupten die gemäßigten Gallikaner, es sei bis zu dem Zeitpunkt seiner Verlegung nach Ferrara ökumenisch gewesen, diese Prärogative komme dagegen dem Conciliabulum nicht zu, welches nach jener Verlegung doch zu Basel zurückblieb, um hier so wie später zu Lausanne unter dem Gegenpapste Felix V. das Concil fortzusetzen (*Nat. Alex.* l. c. T. IX. p. 433 sqq.). Die strengeren Gallikaner dagegen, z. B. Edmund Richer (hist. Concil. gener. lib. III. c. 7) wollen die ganze Basler Versammlung von ihrem stürmischen Beginn bis zu ihrem ruhmlosen Ende in Lausanne für ökumenisch erklären. Andererseits haben Andere die Basler Synode völlig aus dem Verzeichniß der allgemeinen Concilien gestrichen und sie in keinem ihrer Stadien für ökumenisch erachtet. So Bellarmin, de Concil. lib. I. c. 7., Roncaglia in seinen Animadversiones zu *Nat. Alex.* l. c p 461 und Lucas Holstenius in einer besondern Abhandlung bei *Mansi*, T. XXIX. p. 1222 sqq. Wollten wir freilich Gieseler (Kirchengesch. Bd. II. 4. S. 52) glauben, so hätte Bellarmin an einem anderen Orte seiner berühmten Disputationen (de eccles. milit. lib. III. c. 16) ausdrücklich die Oekumenicität der Basler Synode ausgesprochen. Dem ist jedoch nicht so, sondern er sagt an der leztern Stelle nur, diese Synode sei anfangs legitim gewesen, indem ein päpstlicher Legat und viele Bischöfe anwesend waren, später aber, als sie den Papst absezte, sei sie Conciliabulum schismaticum, seditiosum et nullius prorsus auctoritatis geworden. Mit dieser Ansicht Bellarmins stimmt es ganz überein, daß die Auslassung des Concils von Basel in der römischen Conciliensammlung vom J. 1609 auf seinen Rath erfolgt sei.

Die Gegner des Basler Concils (im Ganzen) machen darauf aufmerksam:

a) es seien Anfangs nur sehr wenige Bischöfe (7—8) zu Basel anwesend gewesen, daher man ihre Versammlung unmöglich für eine allgemeine Synode erachten könne.

b) Schon bevor die zweite Sitzung gehalten, habe der Papst Eugen IV. diese nichts versprechende Synode aufgelöst.

c) Es sei von nun an in derselben, was nicht geläugnet werden kann, eine große Leidenschaftlichkeit herrschend geworden. Die Gemüther waren gegen einander erbittert, die Verhandlungen wurden nicht mit der gehörigen Ruhe geführt, völlig Unberechtigte, die Privatsekretäre einzelner Bischöfe ꝛc. sprachen und schrieen in den Sitzungen mit, wie Aeneas Sylvius und Andere bezeugen (vgl. die Animadv. von Roncaglia l. c. p. 463 a.).

d) Wohl hat Eugen IV. später, nach der 15ten Sitzung, das Vorangegangene bestätigt, aber diese Bestätigung war ihm während einer Krankheit durch die Drohung, er werde von den Fürsten und Cardinälen verlassen und des Stuhles beraubt werden, abgenöthigt worden, wie Turrecremata zeigt (bei Roncaglia l. c. p. 464 a.).

e) Aber selbst wenn sie nicht abgenöthigt gewesen wäre, wäre sie doch ungültig, denn sie war an die Bedingung geknüpft, die Basler sollten ihre Beschlüsse gegen die Autorität des Papstes widerrufen, was sie nicht gethan haben (*Hard.* T. VIII. p. 157. B. C.).

f) Der Papst erklärte nur, das Concil solle fortgehen und er hebe sein Auflösungsdekret wieder auf, aber keineswegs gab er damit den Beschlüssen der Basler die Approbation, wie er nach dem Zeugnisse Turrecremata's selbst ausdrücklich sagte (bei Roncaglia l. c. p. 464 b.).

Nach unserer Ansicht gehen jedoch auch die, welche dem Basler Concile in gar keinem seiner Theile ökumenischen Charakter zuschreiben, zu weit, und es scheint uns die Wahrheit zwischen ihrer Behauptung und der der gemäßigten Gallikaner zwischen inne zu liegen, in der Weise, daß

a) das Concil von Basel von seinem Beginne an bis zur Verlegung nach Ferrara, also die Sitzungen 1—25 incl., für rechtmäßig zu halten,

b) aus dieser Zeit selbst aber wieder nur jene Beschlüsse, welche einen der drei Punkte: Ausrottung der Häresie, Friedensstiftung unter der Christenheit und Generalreform der Kirche an Haupt und Gliedern

betreffen und zugleich dem apostolischen Stuhle und der päpstlichen Gewalt nicht präjudiciren, vom Papste approbirt und darum für ökumenisch zu erachten seien.

Unser Gewährsmann ist Papst Eugen IV. selbst, indem er a) in der oben S. 45 citirten Bulle, die in der 16ten Sitzung von Basel verlesen wurde, jene Beschlüsse der vorausgegangenen Sitzungen, welche sich auf die genannten drei Punkte bezögen, bestätigte und b) in dem ebenfalls schon erwähnten Schreiben an seine Legaten in Deutschland vom 22. Juli 1446 sagt: „wie seine Vorfahren die alten Generalconcilien (er meint die ökumenischen Synoden), so nehme auch er cum omni reverentia et devotione etc. die Generalconcilien von Constanz und Basel an, letzteres ab ejus initio usque ad translationem per nos factam, absque tamen praejudicio juris, dignitatis et praeeminentiae S. Sedis Apostolicae ac potestatis sibi et in eadem canonice sedentibus concessae (bei *Roncaglia*, l. c. p. 465 a. *Raynald*, ad ann. 1446 n. 3).

Aber es fragt sich, ob diese unsere Annahme zulässig sei, und ob nicht die kirchliche Autorität bereits über das ganze Concil von Basel den Stab gebrochen habe. Um letzteres zu behaupten, beruft man sich auf eine Stelle in der Bulle, welche Papst Leo X. in der 11ten Sitzung des 5ten lateranensischen Conciliums publicirte und die also lautet: cum ea omnia post translationem ejusdem Basileensis concilii ... a Basileensi conciliabulo seu potius conventicula, quae praesertim post hujusmodi translationem concilium amplius appellari non merebatur, facta exstiterint ac propterea nullum robur habuerint (*Hard.* T. IX. p. 1828). Papst Leo X. verwirft hier dasjenige, was in die pragmatische Sanktion von Bourges vom J. 1438 aus den späteren Dekreten der Basler Versammlung aufgenommen worden war, und spricht von letzterer selbst despektirlich. Allein abgesehen davon, daß wir gegen die Autorität dieser Stelle, welche zugleich auch die Superiorität des Papstes über ein allgemeines Concil ausspricht, vor Allem das anführen könnten, was schon die Gallikaner dagegen vorgebracht haben (s. oben S. 45), weisen wir darauf hin, daß α) ja Leo selbst in der fraglichen Stelle zwischen dem Concil von Basel (vor der Verlegung) und dem Conciliabulum nach der Verlegung gar wohl unterscheide. Wenn er aber auch β) von dem ersteren, dem Concil vor der Verlegung, nicht gar günstig spricht und ihm durch das praesertim eine Wunde versezt, so rührt dieß daher, daß er hier gerade jene

Dekrete der Basler, welche das Ansehen des Papstes beeinträchtigten, im Auge hat, denn solche waren ja vorherrschend in die pragmatische Sanktion von Bourges aufgenommen werden. Und diesen Dekreten konnte Leo ebenso gut als Eugen IV. ihre Geltung absprechen, ohne daß er damit die ganze Synode von Basel verworfen hätte.

Vielleicht könnte man gegen uns auch einwenden, schon Papst Clemens XIV. habe es unter die Irrthümer des P. Ulrich Mayr in Kaisersheim gerechnet, daß dieser in einer Dissertation die 25 ersten Sitzungen von Basel für ökumenisch erklärte (vgl. Walch, neueste Religionsgeschichte Bd. V. S. 245). Es ist dieß richtig; aber auch wir, von unserem Standpunkte aus, müssen die Behauptung Mayr's für irrig erklären, indem ja nicht das Totum der 25 ersten Sitzungen, sondern nur ein Theil ihrer Dekrete nach unserer Ueberzeugung auf ökumenische Geltung Anspruch machen kann.

Endlich ist auch das 5te Lateranconcil, namentlich wegen der geringen Zahl seiner Mitglieder, nicht von allen Seiten als ökumenisch anerkannt worden; insbesondere sind die Gallikaner seit Ludwig XIV. (vgl. *Dupin*, de antiqua ecclesiae disciplina p. 344) demselben feindlich, weil es die pragmatische Sanktion von Bourges, welche die gallikanischen Freiheiten aussprach, in Uebereinstimmung mit der Krone Frankreichs aufhob und ein neues Concordat einführte. Daß aber selbst Frankreich früher das Concil als ökumenisch anerkannt habe, zeigt Roncaglia (bei *Nat. Alex.* l. c. p. 470), und die Majorität der katholischen Theologen schreibt dieser Synode das Ansehen einer allgemeinen zu.

Hienach erhalten wir folgendes rectificirtes Verzeichniß der ökumenischen Concilien:

1. Das von Nicäa im J. 325.
2. Das erste zu Constantinopel im J. 381.
3. Das zu Ephesus im J. 431.
4. Das zu Chalcedon im J. 451.
5. Das 2te zu Constantinopel im J. 553.
6. Das 3te zu Constantinopel im J. 680.
7. Das 2te zu Nicäa im J. 787.
8. Das 4te zu Constantinopel im J. 869.
9. Das erste im Lateran im J. 1123.
10. Das 2te im Lateran im J. 1139.
11. Das 3te im Lateran im J. 1179.
12. Das 4te im Lateran im J. 1215.

13. Das erste zu Lyon im J. 1245.

14. Das 2te zu Lyon im J. 1274.

15. Das zu Vienne im J. 1311.

16. Das Concil von Constanz vom J. 1414—18 theilweise, nämlich a) die lezten Sitzungen unter dem Präsidium Martins V. (Sess. 41—45 incl.), und b) von den Dekreten der früheren Sitzungen diejenigen, welche von Martin V. bestätigt wurden, nämlich welche res fidei betrafen und conciliariter beschlossen worden waren.

17. Das Concil von Basel vom J. 1431 ff. theilweise, nämlich a) nur seine erste Hälfte oder die 25 ersten Sessionen bis zur Verlegung der Synode nach Ferrara durch Eugen IV.; aber b) auch von diesen 25 Sitzungen haben nur jene Dekrete ökumenische Gültigkeit, welche die drei Punkte: Ausrottung der Häresie, Friedensstiftung unter der Christenheit und Generalreform der Kirche an Haupt und Gliedern betreffen, und zugleich der apostolischen Stuhle nicht derogiren, denn nur diese hat, wie wir sahen, Eugen IV. nachmals approbirt.

17 b. Nicht als besonderes allgemeines Concil, sondern als Fortsetzung der ersten Hälfte der Basler Synode ist die von Ferrara-Florenz in den Jahren 1438—42 zu betrachten, indem die Basler Synode von Eugen IV. zuerst nach Ferrara (auf den 8. Januar 1438), und von da nach Florenz (Januar 1439) verlegt wurde.

18. Das 5te Lateranconcil in den J. 1512—17.

19. Die Trienter Synode von 1545—63.

In einigen Gegenden, z. B. in Afrika, saßen die Bischöfe nach ihrem Ordinationsalter; anderwärts nach dem Range ihrer Stühle. Bei den Concilien die im Orient gehalten wurden, nahmen die Priester oder Diakoner, welche Stellvertreter ihres abwesenden Bischofs waren, den Platz ein, der dem Bischofe selbst gebührt hätte. Im Abendlande wurde dieß oft nicht genau eingehalten. In den spanischen Synoden unterschrieben die Priester stets nach den Bischöfen, bei den Unterschriften der Synode von Arles aber (314) läßt sich keine bestimmte Rangordnung erkennen, nur das wurde festgehalten, daß wenn ein Bischof noch einen oder mehrere Cleriker (selbst Minoristen) in seinem Gefolge hatte, diese unmittelbar hinter ihm und vor dem nächsten Bischof unterschrieben. Die Ordnung der Unterschrift bezeichnet aber auch zugleich die Sitzordnung. Diese Synode von Arles macht auch darin eine Ausnahme, daß die päpstl. Legaten, die beiden Priester Claudianus und Vitus, erst hinter einigen Bischöfen unterzeichneten (*Hard.* Collect. Concil. T. I.

p. 266), während diese Legaten sonst überall, auch bei den morgenländischen Synoden, vor allen Bischöfen und Patriarchen unterschrieben, selbst wenn sie nur einfache Priester waren (vgl. was oben S. 25 ff. über das Präsidium in den allgemeinen Synoden gesagt wurde).

Clemens IV. (13tes Jahrh.) verordnete, daß in den Synoden die exemten Aebte zum Unterschiede von den Bischöfen wohl goldbordirte Mitren, aber ohne Perlen, Edelsteine und Goldplatten tragen dürften; die nichtexemten Aebte dagegen dürften nur weiße einfache Mitren ohne Borduren tragen (*Salmon*, traité de l'étude des Conciles, 1726. p. 860).

Gewöhnlich saßen die Mitglieder eines Concils in Form eines Zirkels, in dessen Centrum eine hl. Schrift, wohl auch die Sammlungen der kirchl. Canones und Reliquien der Heiligen aufgestellt wurden. Hinter jedem Bischof saß gewöhnlich der ihn begleitende Priester, während der Diakon mitunter neben oder vor dem Bischof zu stehen hatte (*Salmon*, l. c. p. 861).

Ueber die Eröffnungsfeierlichkeit der alten spanischen Synoden haben wir eine Verordnung des 4ten toled. Concils vom J. 633 can. 4, worin es heißt: „vor Sonnenaufgang des anberaumten Tages (18. Mai) müssen Alle, die etwa in der Kirche sind, daraus entfernt und die Thüren geschlossen werden, mit Ausnahme derjenigen, durch welche die Bischöfe eintreten, und an welcher sich alle Ostiarier aufstellen müssen. Sofort nehmen die Bischöfe nach dem Ordinationsalter Platz, und nachdem dieß geschehen, werden auch die bestimmten Priester und nach ihnen die Diakonen eingelassen. Die Priester setzen sich hinter die Bischöfe, die Diakonen aber stellen sich vor dieselben, Alle in Kreisform. Zuletzt werden auch jene Laien eingelassen, die das Concil durch Wahl für würdig erachtet hat. Auch die nöthigen Notarien werden eingeführt. Alles schweigt. Auf den Ruf des Archidiakons: **Orate**, werfen sich Alle zur Erde nieder, nur einer der ältern Bischöfe erhebt sich nach kurzer Zeit wieder, um ein Gebet laut vorzusprechen, während die Uebrigen noch immer auf dem Boden liegen. Ist dieß geschehen, und haben Alle mit Amen respondirt, so erheben sie sich wieder auf den weitern Ruf des Archidiakons: **Erigite vos!** Während nun Alle schweigen, trägt ein mit einer Albe bekleideter Diakon einen Codex der Canonen in die Mitte und verliest die Vorschriften über Abhaltung der Concilien. Ist dieß geendet, so hält der Metropolit eine Anrede und ladet nun die Anwesenden ein, ihre Beschwerden vorzubringen. Hat ein Priester oder Diakon

oder Laie zu klagen, so muß er seine Beschwerde dem Archidiakon der Metropolitankirche eröffnen, und dieser hat sie dann öffentlich vorzutragen. Kein Bischof darf sich früher als die Andern entfernen und Niemand die Synode auflösen, bevor alle ihre Geschäfte vollendet sind." Mit ähnlichen Feierlichkeiten mußte auch die Synode beschlossen werden, nachdem noch zuvor der Metropolit die Zeit für das Osterfest, sowie für die folgende Synode bestimmt hatte, und einige Bischöfe gewählt worden waren, welche dem Metropoliten an Weihnachten und Ostern zu assistiren hätten (vgl. *Harduin*, l. c. T. I. p. 6 sqq. u. T. III. p. 580).

Vor dem Constanzer Concil geschah in allen Synoden die Abstimmung nach Köpfen; um aber den vielen italienischen Prälaten auf dem Constanzer Concil ihr Uebergewicht zu nehmen, wurde hier die Abstimmung nach den 5 Nationen, der italischen, französischen, deutschen, englischen und spanischen, eingeführt, so daß jede Nation nur eine Stimme haben sollte. Innerhalb der Nation selbst aber wurde nach Köpfen abgestimmt. Wieder eine andere Einrichtung führte man auf dem Basler Concil ein. Man theilte alle Anwesenden ohne Unterschied der Nationen in 4 gleich große Deputationen, des Glaubens, des Friedens, der Reformation und der gemeinsamen Angelegenheiten. Jede Deputation hatte ihren eigenen Präsidenten und versammelte sich dreimal wöchentlich. Was eine Deputation beschloß, wurde den drei andern mitgetheilt, und wenn mindestens drei Deputationen über einen Punkt einig waren, wurde dieser in einer allgemeinen Sitzung vom Präsidenten des Concils als Beschluß der Synode verkündet (*Hard.* l. c. T. VIII. p. 1439 sqq.).

In den folgenden Synoden wurde diese eigenthümliche Weise der Abstimmung wieder verlassen und als bei dem Beginne des Tridentinums die Legaten in Rom anfragten, ob nach Nationen oder nach Köpfen gestimmt werden solle, wurde leztere Weise als die althergebrachte einzuhalten befohlen. Sarpi (II, 29) und Pallavicini (VI, 4. n. 9) erzählen dieß, aber Ersterer mit dem falschen Beisatze, daß manche Väter zu Trient die Abstimmung nach Nationen wirklich verlangt hätten. Pallavicini zeigt, daß Niemand ein solches Ansinnen stellte, und daß die Legaten nur aus Vorsicht anfragten (vgl. Brischar, Beurtheilung der Controversen Sarpis und Pallav. Bd. I. S. 151 f.).

Dagegen hatte bei dem Tridentinum eine andere von der alten Praxis abweichende Einrichtung statt. In den alten Concilien nämlich wurden die abzuhandelnden Gegenstände in den Sitzungen selber berathen

und darum enthalten die Akten dieſer Sitzungen ganze große Diſputationen. Bei der Trienter Synode dagegen wurde jeder Gegenſtand zuvor in beſonderen Commiſſionen ſorgfältig berathen und durchdebattirt, und erſt wenn alles ſpruchreif und eigentlich ſchon entſchieden war, wurde der Beſchluß der Generalſitzung zur Beſtätigung vorgelegt. Die Akten der Trienter Sitzungen enthalten darum gar keine Diſputationen, ſondern nur-Dekrete u. dgl.

In der Regel wurden die Synodalbeſchlüſſe im Namen der Synode ſelbſt verkündet, aber wenn der Papſt präſidirte geſchah es auch, daß ſie in der Form von päpſtlichen Dekreten mit dem Beiſatze sacra universali synodo approbante veröffentlicht wurden. Dieß geſchah zuerſt auf der 3ten, dann auf der 4ten und 5ten Lateranſynode, zum Theil auch beim Conſtanzer Concil (ſ. *Hard.* Collect. Concil. T. VI. P. II. p. 1674. T. VII. p. 18. 24. T. IX. pp. 1613. 1618. 1677 etc.).

Der Erſte, der eine gedruckte Sammlung der Concilienakten veranſtaltete, war Jakob Merlin, Canonikus und Großpönitentiar an der Metropolitankirche zu Paris, deſſen freilich noch ſehr unvollſtändige Ausgabe im J. 1523 zu Paris in einem Foliobande (in 2 Theilen) erſchien. Ein zweiter Abdruck derſelben zu Köln im J. 1530 iſt durch zwei Stücke: die goldene Bulle Carls IV. und jene Bulle Pii II., worin er vom Papſte an ein allgemeines Concil zu appelliren verbot, bereichert; die 3te Edition, Paris 1536 in Oktav, hat keine Zuſätze. Wie alle folgenden Concilienſammlungen, die römiſche vom Jahre 1609 allein ausgenommen, enthält ſchon die Merlin'ſche außer den allgemeinen auch manche Provinzialſynoden und viele päpſtliche Dekretalen; namentlich iſt in ihr allein die pſeudoiſidoriſche Dekretalenſammlung in continuo abgedruckt, während die ſpäteren Concilienſammler dieſelben nach der Chronologie zerlegten und jedem Papſte oder Concil das ihm von Pſeudoiſidor zugetheilte Stück zuwieſen [1]).

Im Jahre 1538 erſchien zu Cöln eine zweite ſchon beträchtlich reichhaltigere Concilienſammlung von dem belgiſchen Franziskaner Peter Crabbe in zwei Folianten, zu deren Bearbeitung nicht weniger als 500 Bibliotheken benützt worden ſein ſollen. Die 2te vermehrte Auf-

---

1) Ausführlicheres über die Merlin'ſche Ausgabe findet ſich bei Salmon (Doctor und Bibliothekar der Sorbonne) Traité de l'étude des Conciles et de leurs collections etc., nouvelle édition, Paris 1726, p. 288 sqq. und p. 724, an welch lezterer Stelle insbeſondere von ihren Mängeln die Rede iſt.

lage vom J. 1551 hat drei Foliobände. (Ueber ihre Einrichtung und Mängel vgl. *Salmon*, l. c. p. 291 sqq. u. p. 728—740).

Wieder etwas vollſtändiger ſind die Concilienſammlungen, welche der berühmte Convertit und Carthäuſer Lorenz Surius, gebürtig aus Lübeck, im J. 1567 zu Cöln in 4 Foliobänden, und der Buchdrucker Dominikus Nicolini zu Venedig mit Hülfe des Dominikaners Dominikus Bollanus im J. 1585 in 5 Foliobänden veranſtalteten. (Vgl. *Salmon*, l. c. p. 296 sqq. u. p. 743—752.)

Seine Vorgänger übertraf wieder der Cölner Domherr und Profeſſor Severin Binius, deſſen erſte Ausgabe in 4 Folianten im J. 1606 zu Cöln erſchien und mit vielen freilich meiſt aus Baronius geſchöpften hiſtoriſch-exegetiſchen Noten der Synodaltexte bereichert iſt. Noch beſſer ſind die beiden ſpätern Ausgaben in den J. 1618 und 1636, letztere zu Paris bei Carl Morel in 9 Bänden erſchienen, indem hier bereits die römiſche Concilienſammlung benüzt werden konnte. (Ueber die Einrichtung und Mängel der Binius'ſchen Ausgaben vgl. *Salmon*, l. c. p. 300 sqq. und p. 756—769.)

Nur auf die allgemeinen Concilien ſich erſtreckend und unter der Autorität Pauls V. in 4 Foliobänden in den J. 1608—1612 erſchienen, zeichnet ſich die römiſche Sammlung (vgl. *Salmon*, l. c. p. 301 und p. 752 sqq.) namentlich dadurch aus, daß in ihr von ungemein vielen Synodalakten zum erſtenmale der griechiſche Originaltext aus vatikaniſchen und andern Handſchriften mitgetheilt iſt. Ein Hauptmitarbeiter dabei war der gelehrte Jeſuit P. Sirmond, und von ihm iſt auch die intereſſante Einleitung, die dem Ganzen vorangeſchickt wurde. Außerdem iſt jeder einzelnen Synode eine ſehr ſuccinkte, aber keineswegs werthloſe lateiniſch geſchriebene Geſchichte derſelben vorangeſtellt, welche ſelbſt manche Spätere, z. B. Manſi (nicht aber Harduin) auch in ihren Sammlungen haben abdrucken laſſen. Daß auf den Rath Bellarmins die Akten der Basler Synode in dieſer römiſchen Sammlung ausgelaſſen worden ſeien, haben wir bereits oben angeführt.

Dieſe römiſche Ausgabe bildete die Hauptgrundlage für alle folgenden; doch dehnten ſich dieſe auch wieder auf die National- und Provinzialſynoden und die wichtigſten Edikte und Dekretalen der Päpſte aus. Auch vermieden ſie manche Fehler und einzelne Willkührlichkeiten der römiſchen Editoren (vgl. *Salmon*, l. c. p. 302), verbeſſerten den Text durch Vergleichung noch mehrerer Handſchriften, und fügten eine Menge Stücke und Urkunden hinzu, welche der römiſchen Ausgabe

fehlen. Unter dieſen neuen und großen Concilienſammlungen ſteht der Zeit nach oben an die Collectio regia vom J. 1644, welche in 37 Folianten aus der königl. Druckerei zu Paris hervorging (vgl. *Salmon*, l. c. p. 305 u. p. 769 sqq.). Druck und Ausſtattung ſind prachtvoll, aber nicht gleich lobenswerth die Sorgfalt bei ihrer Bearbeitung, indem ſogar jene Fehler der römiſchen Edition, welche P. Sirmond ausdrücklich verzeichnet hatte, unverbeſſert geblieben ſind. Trotz der vielen Bände iſt dieſe königliche Ausgabe ungefähr um ein Viertheil weniger reichhaltig als die Sammlung des Jeſuiten Philipp Labbe (Labbeus) aus Bourges, welche nach ſeinem Tode im J. 1667, als er eben am 9ten und 10ten Bande arbeitete, von ſeinem Ordensbruder Gabriel Coſſart fortgeſezt wurde und im J. 1674 zu Paris in 17 Folianten erſchien (*Salmon*, l. c. p. 306 sqq. und p. 772—784). Einen auf 4 Folianten berechneten Nachtrag hiezu, wovon jedoch nur der erſte Band erſchien, gab Stephan Baluzius, Paris 1683 (auch 1707), unter dem Titel: Nova collectio Conciliorum — Supplementum Conciliorum Labbei (vgl. *Salmon*, l. c. p. 312 sqq. u. p. 784 sqq.). Faſt alle franzöſiſchen Gelehrten citiren beſtändig nach dieſer Labbe'ſchen Ausgabe mit dem Supplemente von Baluze.

Auf alle dieſe Arbeiten und viele alten Handſchriften ſich ſtützend, beſorgte der Jeſuit Johann Harduin eine neue Conciliorum collectio regia maxima ad P. Labbei et P. Gabrielis Cossarti . . . labores haud modica accessione facta etc., Paris 1715, in 12 Folianten 11 Theile bildend (der 6te Theil zerfällt nämlich in 2 Folianten). Den Auftrag dazu hatte Harduin im J. 1685 von dem franzöſiſchen Clerus ſammt der Weiſung erhalten, daß er ſeine Arbeit dem Sorbonner Doctor und Profeſſor Witaſſe und dem Parlamentsadvokaten le Merre zur Prüfung vorlege. Er beobachtete dieß jedoch nur kurze Zeit, gewann dagegen die Protektion des Königs Ludwig XIV., der das Werk in der königlichen Druckerei erſcheinen ließ und die Dedikation deſſelben annahm. Dieſe drei Punkte, daß nämlich das Werk im Auftrage des franzöſiſchen Clerus, in der königlichen Druckerei erſchien und dem König gewidmet war, gaben ihm ein officielles Anſehen, was den Janſeniſten und Gallikanern um ſo verhaßter ſein mußte, als Harduin a) in der Widmungsſchrift an den König ſich ſehr eifrig für die Bulle Unigenitus und gegen deren Widerſacher ausgeſprochen, außerdem b) dieſe Bulle ſelbſt am Schluſſe des lezten Bandes aufgenommen und c) ebendaſelbſt in dem index rerum die gallikaniſchen Grundſätze ſichtlich

bekämpft, reſpektive in den einzelnen Artikeln, z. B. conciliorum auctoritas, darauf hingewieſen hatte, welche Concilien und Päpſte ſich bereits im entgegengeſezten, antigallikaniſchen, Sinne ausgeſprochen hätten. Da nun Ludwig XIV. gerade ſtarb, als dieſe Sammlung im Drucke beinahe fertig war, und der Regent (Orleans) ſich Anfangs dem bisherigen Syſteme und der Bulle Unigenitus feindlich zeigte, wurde gegen die Harduin'ſche Sammlung ſogleich beim Pariſer Parlamente geklagt, und dieſes beauftragte die Sorbonner Gelehrten Elias Dupin, Charles Witaſſe, Denis Leger und Philipp Anquetil mit einem Referate darüber, in deſſen Folge der Verkauf des Werkes gänzlich verboten wurde, weil es Widerſprüche gegen die Grundſätze des Staates und Clerus von Frankreich enthalte (1716). In der That wurde es auch mit Ausnahme der Exemplare, die bereits ins Ausland gekommen waren, durch dieſe Gewaltthätigkeit unterdrückt. Weil aber von verſchiedenen Seiten Wünſche nach Wiederfreilaſſung des Werkes laut wurden, ſo ſicherte das Parlament dieſelbe den Jeſuiten unter der Bedingung zu, daß ein Band Berichtigungen (als Gegengift gegen den Ultramontanismus Harduins) beigefügt werde, und dieſer wurde in der That im J. 1722 in der königl. Druckerei unter dem Titel: Addition ordonnée par arrêt du Parlement, pour être jointe à la collection des Conciles etc. franz. und latein. in einem Foliobande gedruckt. Doch ſchon im folgenden Jahre erwirkten die Jeſuiten, daß das Werk durch den Staatsrath wieder ganz freigegeben, und von dem Verlangen, den fraglichen Supplementband beizufügen, abgeſtanden wurde. Derſelbe wurde ſogar unterdrückt, aber (wohl von den Janſeniſten) in Utrecht aufs Neue veröffentlicht 1730 und 1751 unter dem Titel: Avis des censeurs nommés par le Parlement de Paris pour examiner etc. [1]) Seitdem iſt die Harduin'ſche Ausgabe ſehr verbreitet, beliebt und viel benüzt von katholiſchen und proteſtantiſchen Gelehrten. Auch Benedikt XIV. citirt in ſeinem Werke de synodo dioecesana immer nach ihr. Sie enthält eine reiche Sammlung von Concilienprotokollen und andern einſchlagenden Aktenſtücken bis zum Jahre 1714, reicht alſo weiter als alle andern Sammlungen, namentlich viel weiter als die berühmte von Manſi, zeichnet ſich durch, wenn auch kleinen, ſo doch

1) Ueber die Geſchichte der Harduin'ſchen Sammlung vgl. Bower, Geſch. der Päpſte, überſ. von Rambach, Bd. IV. S. 68 der vorangeſchickten Abhandlung über die Concilienſammlungen.

ſchönen und correkten Druck aus, und iſt außerdem auch wegen der reichhaltigen Regiſter ungemein brauchbar, deren ſie nicht weniger als fünf zählt, nämlich 1) ein Verzeichniß aller Päpſte, 2) aller Concilien, 3) einen index episcoporum et aliorum, qui conciliis interfuerunt, 4) einen index geographicus episcopatuum (vgl. über ihn *Salmon*, l. c. p. 817 sqq.), und endlich 5) den ſehr ausführlichen index rerum et verborum memorabilium. — Wegen dieſer Vorzüge haben auch wir die Harduin'ſche Sammlung neben der noch viel vollſtändigeren Manſi's bei vorliegendem Werke ſtets benüzt und citirt. Eine ausführliche Beſchreibung dieſer Sammlung bis in ihre Einzelheiten und ein langes Regiſter ihrer Mängel gibt *Salmon*, l. c. p. 315—331 und p. 786—831, und ob er gleich als Sorbonner Doctor dieſem Werke nicht geneigt iſt und gerne das Labbe-Coſſart'ſche vorziehen möchte, kann er doch nicht verſchweigen, daß Harduin Vieles verbeſſert und Vieles neu hinzugefügt habe. Die ſpäteren Sammlungen ſind jünger als Salmon, ſo vor Allem die von Nicolaus Coleti unter dem Titel: Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta, welche zu Venedig in den Jahren 1728 bis 1734 in 23 Foliobänden mit 2 Bänden Apparatus erſchien. Supplemente dazu lieferte der gelehrte Lucenſer Dominikus Manſi, ſpäter Erzbiſchof ſeiner Vaterſtadt, in 6 Foliobänden 1748—52; einige Jahre ſpäter aber unternahm er eine eigene neue Concilienſammlung, welche alle bisherigen an Vollſtändigkeit weit übertreffen ſollte, auch wirklich übertrifft und in 31 Foliobänden zu Florenz in den Jahren 1759 ff. erſchien, unter dem Titel: Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, in qua praeter ea quae Phil. Labbeus et Gabr. Cossartus S. J. et novissime Nicolaus Coleti in lucem edidere, ea omnia insuper suis in locis optime disposita exhibentur, quae Jo. Dom. Mansi Lucensis, Congregationis Matris Dei, evulgavit. Editio novissima, ab eodem Patre *Mansi*, potissimum favorem etiam et opem praestante em. Cardinali Dominico Passioneo, s. sedis apostolicae Bibliothecario, aliisque item eruditissimis viris manus auxiliatrices ferentibus, curata, novorum Conciliorum, novorumque documentorum additionibus locupletata, ad mss. codices Vaticanos, Lucenses aliosque recensita et perfecta. Accedunt etiam Notae et Dissertationes quamplurimae, quae in ceteris editionibus desiderantur. Leider wurde dieſe Ausgabe nicht fertig und reicht in ihrem 31ſten Foliobande nur bis ins 15te Jahrhundert. Natürlich hat ſie auch keine Indices, und ihr Druck iſt, obgleich größer und mo-

derner als der Harduin'ſche, doch merklich weniger correkt; auch die Ordnung der Materien in den ſpäteren Bänden mitunter ſehr planlos und unchronologiſch.

Neben dieſen allgemeinen Sammlungen gibt es Werke, in denen nur die Akten der in einzelnen Ländern gehaltenen Concilien zuſammengeſtellt ſind. Hierher gehören:

1. Die Concilia *Germaniae* von Schannat und Harzheim in 11 Fol. Cöln 1749—90, und Binterim's pragmatiſche Geſchichte der deutſchen National-, Provinzial- und vorzüglichſten Diöceſanconcilien, Mainz 1835—48 in 7 Bdn. in Octav, bis Ende des 15ten Jahrhunderts reichend. Außerdem ſind für das Studium der deutſchen Concilien theils mehr theils weniger brauchbar: a) Lünig, Entwurf der in Deutſchland vom Anfang des Chriſtenthums gehaltenen General-, Provinzial- und Partikularconcilien, in ſeinem Spicileg. des deutſchen Reichsarchivs, P. I. p. 822; b) Pfaff, Chriſt. Matth. delineatio collectionis novae Conciliorum Germaniae, abgedruckt bei *Fabricius*, Biblioth. graeca, ed. *Harless*, T. XII. p. 310 sqq.; c) Joh. Andr. Schmid, Diss. de historia Conciliorum Moguntinensium, Helmſt. 1713, und d) de conciliis Moguntinis in Georg Chriſt. Johannis scriptor. Mogunt. Vol. III. p. 281 sqq. Vergl. Walch, Hiſt. der Kirchenverſ. S. 53 und *Salmon*, l. c. p. 382 sqq.

2. Concilia antiqua *Galliae* von P. Sirmond, Paris 1629 in 3 Fol., nebſt einem Foliobande Supplemente von ſeinem Vetter de la Lande im J. 1666. Ferner: Concilia novissima Galliae a tempore Concilii Tridentini celebrata, ed. Ludov. Odespun de la Mechiniere, Prieſter zu Tours, Paris 1646, 1 Fol. [1]). Eine vollſtändige Sammlung der franzöſiſchen Concilien unternahmen kurz vor der Revolution die Mauriner, aber es erſchien nur ein Folioband, Paris 1789 unter dem Titel: Conciliorum Galliae tam editorum quam ineditorum collectio, temporum ordine digesta, ab anno Christi 177 ad ann. 1563, cum epistolis Pontificum, principum constitutionibus et aliis ecclesiasticae rei Gallicanae monimentis. Opera et studio Monachorum congregationis S. Mauri. T. I. ab anno 177 ad ann. 591. Paris sumptibus Petri Didot. fol.

1) Ueber dieſe franzöſiſchen Sammlungen vergl. *Salmon*, l. c. p. 335 sqq. und Bower, Geſchichte der Päpſte, a. a. O. S. 76 ff., wo auch von jenen Sammlungen die Rede iſt, welche blos die Synoden einzelner franzöſiſcher Kirchenprovinzen, z. B. Tours, Narbonne, enthalten.

3. Eine Sammlung der spanischen Concilien gab zuerst Garcias Loaisa zu Madrid 1593 in einem Foliobande heraus. Viel vollständiger ist die des Cardinals Joseph Saenz de Aguirre: Collectio maxima Conciliorum omnium *Hispaniae* et *novi orbis*, Rom 1693 in 4 Foliobänden [1]). Neuer ist die Collectio canonum ecclesiae Hispanae ex probatissimis et pervetustis codicibus nunc primum in lucem edita a publica Matritensi Bibliotheca (per *Franc. Ant. Gonzalez*, publ. Matr. Bibl. praefectum). Matriti ex typographia regia. 1808. fol.

4. England und Irland hatten zwei Concilienſammler. Der ältere iſt Heinrich Speelmann mit ſeinem Werke Concilia, decreta, leges, constitutiones in re ecclesiarum orbis Britannici. London. T. I. 1639, T. II. 1664. Ein dritter verſprochener Band erſchien nicht [2]). Vollſtändiger und beſſer iſt: Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae, ed. Dav. *Wilkins*, Lond. 1734 in 4 Foliobänden.

5. Eine Sammlung der ungariſchen Synoden beſorgte P. Carl Peterfy zu Wien im J. 1742 in 2 Foliobänden: Sacra Concilia ecclesiae Romano-catholicae in regno Ungariae.

6. Von italiſchen Synoden endlich exiſtirt keine allgemeine Sammlung, wohl aber wurden die Concilien einzelner Perioden oder Gegenden beſonders zuſammengeſtellt, ſo z. B. exiſtirt eine Sammlung der unter Carl Borromäo in Mailand gehaltenen Synoden (in ſeinen geſammelten Werken) und ein Synodicon Beneventanensis ecclesiae, von Vinc. Mar. Orſini (Papſt Benedict XIII.), Benevent 1695. Fol.

Unter den vielen Werken über Conciliengeſchichte ſind die brauchbarſten: 1. *Joannis Cabassutii*, notitia ecclesiastica historiarum, conciliorum et canonum, Lyon 1680, Fol.; ſehr oft nachgedruckt; 2. *Hermant*, histoire des Conciles, Rouen 1730 in 4 Octavbänden; 3. *Labbe*, synopsis historica Conciliorum, im 1ſten Bande ſeiner Concilienſammlung; 4. *Edm. Richer*, historia Conciliorum generalium, Paris 1680, 3 Bde. in Quart, zu Cöln in Octav nachgedruckt; 5. *Caroli Ludovici Richard*, Analysis Conciliorum generalium et particularium, aus dem Franzöſ. ins Latein. überſezt von Dalmaſus,

---

1) Vgl. *Salmon*, l. c. p. 365 sqq. und Bower, a. a. O., wo jedoch ſtatt der Jahrzahl 1693 irrig 1639 angegeben iſt. Aguirre iſt ja im J. 1630 erſt geboren worden.

2) Ausführlicheres bei *Salmon*, l. c. p. 376 sqq., und Bower, a. a. O. S. 94 ff., der jedoch die neuere Sammlung von Wilkins nicht kannte.

4 Bde. in Oktav. Augsburg 1778; 6. Christ. Wilh. Franz Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen. Leipzig 1759; 7. *Fabricius*, Biblioth. graeca ed. *Harless*, T. XII. p. 422 sqq., wo sich eine alphabetische Zusammenstellung aller Concilien und eine Vergleichung der hauptsächlichsten Conciliensammlungen findet; 8. Alletz, Concilien-Lexikon, aus dem Französischen übersezt von P. Maurus Disch, Benediktiner und Professor in Augsburg, 1843; 9. Dictionnaire universel et complet des Conciles, tant généraux que particuliers etc., rédigé par M. l'abbé P....., prêtre du diocèse de Paris, publié par M. l'abbé *Migne*, Paris 1846, 2 Quartbände. Auch alle größeren kirchenhistorischen Werke, so wie die nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques von Dupin, und die Historia litteraria von Cave, ganz besonders aber die treffliche histoire des auteurs sacrés von Remy Ceillier beschäftigen sich mit Conciliengeschichte. Noch viel mehr Werke über Concilien verzeichnet *Salmon*, l. c. p. 387 sqq. und Walch in seiner Historie der Kirchenversammlungen S. 48—67.

Sehr schätzbare Dissertationen über Concilien lieferten 1. *Christian Lupe (Lupus)*, synodorum generalium ac provincialium decreta et canones, scholiis, notis ac historica actorum dissertatione illustrati. Löwen 1665, Brüssel 1673, in 5 Quartbänden; 2. *Ludov. Thomassin*, Dissertationum in Concilia generalia et particularia T. I. Paris 1667, auch abgedruckt in *Rocaberti*, Bibl. pontificia T. XV.; 3. *Van Espen*, tractatus historicus, exhibens scholia in omnes canones Conciliorum etc. in seinen gesammelten Werken.

Ein sehr verbreiteter und brauchbarer Auszug der Concilienakten ist die Summa conciliorum von Barth. Caranza, in sehr vielen Ausgaben. Uebersetzungen und Auszüge aus den Akten der Concilien des 4ten und 5ten Jahrhunderts gab Georg Daniel Fuchs, Diaconus zu Stuttgart, in seiner Bibliothek der Kirchenversammlungen, 4 Bde. Leipzig 1780—84.

Eine Anleitung zum Studium der Concilien verfaßte der Doctor und Bibliothekar an der Sorbonne, Franz Salmon, in seinem Traité de l'étude des Conciles et de leurs collections, Paris 1724, Quart., öfters nachgedruckt.

Erſtes Buch.

Die vornicäniſchen Synoden.

Erſtes Kapitel.

Die Synoden der zwei erſten chriſtlichen Jahrhunderte.

Die erſte chriſtliche Synode, das Muſter und Vorbild aller übrigen, wurde von den Apoſteln zwiſchen den Jahren 50—52 n. Chr. in Jeruſalem zur Entſcheidung der Frage über die Verbindlichkeit des alten Geſetzes gehalten (AG. 15). Eine weitere Synode iſt im erſten chriſtlichen Jahrhundert vielleicht nicht gefeiert worden, wenigſtens uns nicht zur Kunde gekommen. Dagegen haben wir Nachrichten von mehreren Synoden des zweiten chriſtlichen Jahrhunderts, jedoch mit dem Unterſchiede, daß dieſe Notizen von ſehr verſchiedener hiſtoriſcher Glaubwürdigkeit ſind und darum nur jene Synoden dieſer Zeit als ganz unzweifelhaft gelten können, von denen der Vater der chriſtlichen Kirchengeſchichte, Euſebius Pamphili, oder andere bewährte alte Quellen berichten. Hieher gehören vor Allem:

§ 1.

Die Synoden in Angelegenheiten des Montanismus.

Euſebius theilt in ſeiner Kirchengeſchichte (lib. V. c. 16) ein Fragment aus einer Schrift des Biſchofs Apollinaris von Hierapolis in Phrygien (Sec. II.) mit, worin geſagt wird, „daß die Gläubigen in Aſien oft und an vielen Orten (πολλάκις καὶ πολλαχῇ τῆς Ἀσίας) wegen Montan's und ſeiner Anhänger ſich verſammelt, dieſe neue Lehre

geprüft und für fremd und gottlos erklärt hätten" [1]). Näheres ist in diesem Fragmente leider nicht angegeben, namentlich sind die Städte nicht genannt, in denen solche Synoden stattgehabt; aber der pappische libellus synodicus schreibt: „es wurde eine heilige und topische (d. h. Provinzial-) Synode gehalten zu Hierapolis in Asien von Apollinaris, dem heiligsten Bischofe dieser Stadt und sechs und zwanzig andern Bischöfen; darauf wurden Montanus und Maximilla, die falschen Propheten, und zugleich Theodotus der Gerber (der bekannte Antitrinitarier) verurtheilt und verworfen" [2]). Und weiterhin l. c.: „eine heilige und Partikular-Synode (μερική) war versammelt unter dem heiligsten Bischofe Sotas von Anchialus (in Thrazien am schwarzen Meere) und zwölf andern Bischöfen, welche den Gerber Theodotus und den Montanus sammt Maximilla überwies und verwarf".

Der libellus synodicus, dem wir diese Detailnachrichten verdanken, ist zwar verhältnißmäßig späten Ursprungs, von einem Griechen etwa gegen Ende des 9ten Jahrhunderts verfaßt [3]); allein derselbe schöpfte häufig aus viel älteren und zuverlässigen Quellen und stimmt überdieß im vorliegenden Falle mit einer weitern Angabe des Eusebius so trefflich zusammen, daß seine Nachricht über die beiden eben genannten Synoden allen Glauben verdient. Aus der Kirchengeschichte des Eusebius (lib. V. c. 16 u. 19) ersehen wir nämlich, daß gerade Apollinaris von Hierapolis und Sotas von Anchialus, als Zeitgenossen Montan's, seiner Irrlehre mit besonderem Eifer entgegengetreten sind und wider sie geschrieben

1) Es ist mir wohl bekannt, daß Valesius (Du Valois) in seinen Noten zu *Eusebii* hist. ecc. l. c. die Vermuthung aufstellt, nicht Apollinaris, sondern Asterius Urbanus sei der Verfasser des Werkes, dem dieses Fragment entnommen ist. Allein vergl. *Baluz.* bei *Mansi*, Collectio Concil. T. I. p. 693. Uebrigens ist es für unsern Fall ziemlich gleichgültig, ob das fragliche Fragment dem Apollinaris oder Asterius angehört.

2) Bei *Mansi*, Collectio Conciliorum T. I. p. 723 und *Harduin*, Coll. Concil. T. V. p. 1493.

3) Dieser libellus synodicus, auch synodicon genannt, enthält kurze Nachrichten über 158 Concilien der 9 ersten Jahrhunderte, und reicht bis zum 8ten allgemeinen Concil incl. Er wurde im 16ten Jahrhundert von Andreas Darmarius aus Morea gebracht, von Pappus, einem Straßburger Theologen gekauft, und von ihm im J. 1601 mit lateinischer Uebersetzung zuerst edirt. Später ging er auch in die Conciliensammlungen über; namentlich ließ ihn Harduin im 5ten Bande seiner Collect. Concil. p. 1491 sqq. abdrucken, während Mansi ihn in seine einzelnen Theile zerlegte und jeden derselben an der zutreffenden Stelle (bei jeder einzelnen Synode) mittheilte.

und gepredigt haben. Sotas insbesondere habe den bösen Geist, den er in Priscilla, einer Gefährtin Montan's, vermuthete, durch Exorcismus austreiben wollen; doch die Heuchler hätten es nicht zugelassen (*Euseb.* l. c. c. 19).

Diese eifrige Opposition der beiden genannten Bischöfe gegen Montanus macht es wahrscheinlich, daß gerade sie einige der vielen Synoden veranlaßten, auf denen nach der summarischen Angabe des Eusebius die kirchliche Verwerfung des Montanismus erfolgt ist.

Die Zeit dieser Synoden ist nirgends genau angegeben. Daß sie bald nach dem Beginne der montanistischen Unruhen abgehalten wurden, erhellt unverkennbar aus der Erzählung des Fragments bei Eusebius (hist. eccl. lib. V. c. 16); allein die Entstehungszeit des Montanismus selbst ist zweifelhaft. Die Chronik des Eusebius gibt dafür das Jahr 172 an, Epiphanius aber an einer Stelle das Jahr 126, an einer andern J. 156 oder 157 (haeres. 51, 33 und haer. 48, 1); ja nach haer. 48, 2 wäre Maximilla schon im J. 86 n. Chr. gestorben, was vielleicht um ein ganzes Jahrhundert unrichtig ist. Unter Zugrundlegung dieser Angaben suchte Blondel nachzuweisen, daß Montan schon ums Jahr 140 oder 141 mit seiner Irrlehre hervorgetreten sei, und neuerdings hat auch Schwegler in Tübingen (der Montanismus ꝛc. 1841. S. 255) dieser Annahme beigestimmt. Pearson, Dodwell und Neander dagegen erklärten sich für 156 oder 157, Tillemont und Walch für 171 (vgl. Walch, Ketzerhist. Bd. I. S. 615 f.). Wir unsererseits haben uns schon anderwärts zu Gunsten der Blondelschen Vermuthung (für das Jahr 140) erklärt, und darauf hingewiesen, daß der Pastor Hermä, welcher entschieden vor 151, unter Papst Pius I. geschrieben wurde, bereits den Montanismus zu bekämpfen scheine [1]). Hienach würden denn unsere Synoden wohl noch vor 150 n. Chr. angesezt werden müssen. Dieser Annahme steht jedoch der libellus synodicus entgegen, indem nach seinem Berichte die gleichen Synoden auch über Theodotus den Gerber entschieden, dessen Abfall vom Glauben kaum anders als in die Zeiten der Mark-Aurel'schen Christenverfolgungen (160—180) verlegt werden kann. Gewiß ist nämlich, daß Theodotus gegen Ende des 2ten Jahrh. unter Papst Viktor

1) Vgl. meine Abhandlung über Montanus und die Montanisten im Freiburger Kirchenlexicon Bd. VII. S. 255 und die Prolegomena zu meiner 3ten Ausgabe der Patres apostol. p. LXXXIII.

(192—202) zu Rom excommunicirt wurde [1]); und wenn auch schon geraume Zeit früher in Kleinasien und Thrazien (er wohnte ja zur Zeit seines Abfalls in Constantinopel) Verdammungsurtheile über ihn auf Synoden ausgesprochen wurden, so können doch diese — und damit nach dem libellus synodicus auch die Verwerfung des Montanismus — nicht vor, sondern erst unter Mark Aurel stattgehabt haben. Hienach müßten wir, die Contemporaneität des Theodotus mit Montanus vorausgesezt, unsere Synoden zwischen 160—180 n. Chr. verlegen; allein gerade die Gleichzeitigkeit der Genannten scheint mir sehr zweifelhaft, und wohl nur auf einer Verwechslung zu beruhen. Es spricht nämlich auch der alte Fragmentist bei Eusebius (hist. eccl. V, 16) von einem Theodotus, der einer der ersten Anhänger Montan's gewesen war und gewiß auch dessen Schicksal theilte, d. h. gemeinsam mit ihm und Maximilla auf Synoden mit dem Anathema belegt wurde. Er schildert ihn zugleich als einen berühmten Mann; und wenn nun der Verfasser des libellus synodicus dieses las und in einer sonstigen Quelle fand, daß die alten Synoden zu Hierapolis und Anchialus einen Theodotus verdammt hätten, so konnte er gar leichtlich den berühmten Gerber Theodotus und diesen für berühmt erklärten Theodotus confundiren und beide für identisch erachten. Ist aber dem also, so sind wir auch nicht gehindert, die Entstehungszeit des Montanismus und damit die Synoden von Hierapolis und Anchialus schon vor das Jahr 150 n. Chr. zu verlegen.

§ 2.

Die Synoden über die Osterfeier.

Eine zweite Reihe von Synoden des 2ten Jahrhunderts wurde durch die Osterfeierstreitigkeiten veranlaßt. Es ist zwar nicht richtig, wenn man die Zusammenkunft des h. Polykarp von Smyrna mit Bischof Anicet von Rom, um die Mitte des 2ten Jahrhunderts, schon als eine eigentliche Synode betrachtet [2]); gewiß dagegen ist, daß gegen

1) Vgl. *Euseb.* hist. eccl. V, 28 und die dem Origenes zugeschriebenen, aber wahrscheinlich dem Hippolyt angehörigen, jüngst so berühmt gewordenen Philosophumena p. 257.

2) Vgl. darüber meine Abhandlung über den Osterfeierstreit, im Freiburger Kirchenlex. Bd. VII. S. 874, wo auch das Nähere über den Osterstreit mitgetheilt ist. Noch ausführlicher aber wird darüber unten in der Geschichte des Nicänums gehandelt werden.

Ende desselben Jahrhunderts mehrere Synoden durch den Osterfeierstreit veranlaßt worden sind. Zeuge dessen ist wieder Eusebius, wenn er in seiner Kirchengeschichte Buch V. K. 23 berichtet: „darüber, ob Ostern stets nur an einem Sonntag oder immer am 14. Nisan, welcher Wochentag es immer sei, gefeiert werden müsse, — hierüber sind Synoden und Versammlungen der Bischöfe abgehalten worden, welche einstimmig die kirchliche Regel, Ostern dürfe nur an einem Sonntage gefeiert werden, durch Briefe den Gläubigen kundthaten. Noch jezt ist ein solches Schreiben (Synodalschreiben) von den damals in Palästina versammelten Bischöfen vorhanden, an deren Spitze Bischof Theophilus von Cäsarea Palästinä und Narcissus von Jerusalem standen. Ein zweiter Brief über diese Streitfrage ist noch von den römischen Priestern da, von Bischof Viktor unterzeichnet; ebenso existirt noch ein Schreiben der Bischöfe aus Pontus, unter dem Vorsitze des Palmas, als des ältesten aus ihnen; ebenso von den gallischen Diöcesen, über welche Irenäus die Aufsicht führte; ebenso von den Kirchen in Osrhoëne (in Mesopotamien) und den dortigen Städten; daneben noch besondere Schreiben von Bischof Bacchyllus von Corinth und andern einzelnen Bischöfen".

Eusebius gibt l. c. nur im Allgemeinen an, daß diese Synoden in der zweiten Hälfte des 2ten Jahrhunderts stattgehabt hätten; das Nähere aber erfahren wir von Hieronymus, der in seiner Chronik zum Jahre 196 sagt: Papst Viktor habe an die vornehmsten Bischöfe aller Gegenden geschrieben, sie sollten in ihren Provinzen Synoden versammeln und auf diesen die abendländische Paschazeit einführen.

Damit stimmt auch Eusebius überein, wenn er (hist. eccl. V, 24) ein Fragment eines Briefes von Polykrates von Ephesus mittheilt, worin dieser sagt, Viktor habe von ihm verlangt, die (ihm unterstellten) Bischöfe zu einer Versammlung zu berufen. Er habe dieß gethan, aber er und alle auf dieser Synode Anwesenden hätten sich für die quartodecimanische oder johanneische Praxis ausgesprochen. Diese Bischöfe, deren Zahl sehr groß, hätten sofort das von ihm entworfene Synodalschreiben gebilligt, und er fürchte sich dabei (vor den Drohungen Viktors) nicht, „denn man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen". Wir sehen hienach, daß, während die durch Viktor veranlaßten Synoden in Palästina, Pontus, Gallien und Osrhoëne sich für die abendländische Praxis aussprachen, eine große kleinasiatische Synode zu Ephesus, dem Sitze des Polykrates, sich entschieden dagegen erklärte; und gerade

von dem Synodalschreiben dieser Synode haben wir noch ein, eben von uns excerpirtes Fragment.

Bischof Viktor wollte auf dieß hin die Kleinasiaten aus der Kirchengemeinschaft ausschließen; aber andere Bischöfe riethen ihm davon ab, und namentlich richtete Irenäus im Namen der gallischen Bischöfe, denen er vorstand, ein dießfallsiges Schreiben an ihn, worin er zwar einerseits die abendländische Osterweise vertheidigte, anderseits aber zugleich den Viktor ermahnte, eine ganze Reihe von Kirchen, welche nur eine alte Gewohnheit beobachteten, von der Gemeinschaft nicht abzuschneiden u. s. f. Auch dies Fragment theilt Eusebius mit (l. c.), und wir dürfen den fraglichen Brief des Irenäus wohl für ein gallisches Synodalschreiben erachten, da er ja, wie Eusebius ausdrücklich sagt, „im Namen der gallischen Brüder schrieb, denen er vorstand". Es kann sich dann dabei nur fragen, ob die hier angedeutete gallische Synode identisch mit derjenigen sei, deren Eusebius hist. eccl. V, 23 erwähnt und die auch wir schon oben aufgeführt haben. In diesem Falle wäre anzunehmen, daß auf das Verlangen Viktors zuerst eine Synode der Quartodecimaner in Kleinasien stattgehabt habe, und erst später, als deren verneinendes Resultat bekannt wurde, auch anderwärts, namentlich in Gallien, Synoden veranstaltet worden seien. Es ist jedoch auch möglich, daß Irenäus schnell hintereinander zwei gallische Synoden abhielt, und in der erstern sich für die abendländische Osterpraxis, in der zweiten aber gegen das drohende Schisma erklärte. So vermuthet auch der neueste französische Biograph des hl. Irenäus, Abbé J. M. Prat (deutsch von Dischinger, Regensburg 1846. S. 252 u. 261). Das Synodicon (libellus synodicus) dagegen spricht nur von einer gallischen Synode unter Irenäus in Betreff des Osterstreits, und fügt bei, daß dieselbe außer Irenäus noch von 13 weiteren Bischöfen besucht gewesen sei.

Auch über die andern von Eusebius erwähnten Synoden über die Osterfrage gibt der libellus synodicus kurze Nachrichten [1]), und zwar:

a) Wie Valesius in seiner Uebersetzung von Eusebius hist. eccl. V, 23, so macht auch der libellus synodicus aus dem schon berührten Schreiben der römischen Priester, das von Papst Viktor unterzeichnet war, eine römische Synode, bei welcher außer Viktor noch 14 weitere

1) Bei *Harduin*, l. c. T. V. p. 1494 sq. *Mansi*, l. c. T. I. p. 725 sqq.

Bischöfe anwesend gewesen seien. Dieß bestritt der Mauriner Constant in seiner trefflichen Ausgabe der epistolae pontif. p. 94, und nach ihm Mosheim, de rebus Christianorum ante Constant. M. p. 267, darauf hinweisend, daß Eusebius nur von einem Schreiben der römischen Priester und des Papstes Viktor, nicht von einer Synode rede. Allein auch in spätern Jahrhunderten geschah es sehr häufig, daß die Dekrete von Synoden, besonders römischen, nur mit der Unterschrift des Vorsitzenden versehen, in der Form von ihm allein kommender Edikte veröffentlicht wurden. Dieß sagt ausdrücklich eine römische Synode selbst, die unter Papst Felix II. im J. 485 statthatte [1]).

b) In Palästina haben dem Synodicon zufolge zwei Synoden über die Osterfeier stattgehabt, eine zu Jerusalem unter Narcissus und 14 andern Bischöfen, und eine zu Cäsarea unter Theophilus und 12 weitern Bischöfen.

c) Auf der asiatischen in Pontus unter Bischof Palmas (das Synodicon nennt ihn Plasmas) seien wiederum 14 weitere Bischöfe, und

d) auf der osrhoënischen, deren Vorsitzer man nicht kenne, 18 Bischöfe anwesend gewesen.

e) Außerdem spricht der libellus synodicus von einer mesopotamischen Synode wegen der Osterfeier, die ebenfalls 18 Bischöfe gezählt habe, und wohl mit der osrhoënischen identisch ist, und

f) von einer corinthischen unter Bischof Bacchyllus, während Eusebius (V, 23) ausdrücklich sagt, Bacchyllus von Corinth habe nicht synodaliter, sondern als Einzel-Bischof ein Schreiben wegen der Osterfeier erlassen.

§ 3.

Zweifelhafte Synoden des zweiten Jahrhunderts.

Von drei weitern Synoden des 2ten Jahrhunderts will der unbekannte Verfasser des Prädestinatus wissen, und berichtet:

a) Im J. 125 n. Chr. habe eine Synode sämmtlicher Bischöfe von Sizilien unter Eustachius von Lilybäum und Theodor von Palermo

---

1) Bei *Mansi*, T. VII. p. 1140. *Harduin*, l. c. T. II. p. 856. Vgl. die Bemerkung der Ballerini in ihrer Ausgabe der Werke Leo's d. Gr. T. III. p. 933 Not. 30.

die gnostischen Herakleoniten verhört und die Akten an Papst Alexander zur weitern Entscheidung geschickt [1]);

b) im J. 152 sei der Irrthum der Colarbasianer, auch einer gnostischen Partei, von Bischof Theodot von Pergamum in Mysien und 7 andern Bischöfen auf einer Synode anathematisirt worden [2]);

c) im J. 160 habe eine orientalische Synode die Häresie des Gnostikers Cerdo verworfen [3]).

Ueberdieß meldet noch der libellus synodicus:

a) Unter Papst Telesphorus (127—139) habe in Rom eine Synode gegen den Gerber Theodotus, den Antitrinitarier, stattgehabt;

b) eine andere römische sei unter Papst Anicet wegen der Osterfeier, als ihn Bischof Polykarp von Smyrna besucht, abgehalten worden;

c) eine dritte römische unter Viktor habe den Theodotus, Ebion und Artemon,

d) eine vierte römische, ebenfalls unter Viktor, den Sabellius und Noëtus verdammt, und endlich

e) hätten sich die Confessores Galliens auf einer Synode gegen Montanus und Maximilla in einem Schreiben an die Asiaten erklärt [4]).

Alle diese acht, von den Verfassern des Prädestinatus und des libellus synodicus noch erwähnten Concilien sind aller Wahrscheinlichkeit nach erdichtet, indem einerseits keine einzige alte Quelle dieser Versammlungen erwähnt, andererseits aber die Angaben jener beiden unbekannten Autoren selbst gar manches Unwahrscheinliche und Unchronologische in ihrem Inhalte haben, wie z. B. daß eine römische Synode unter Viktor den Sabellius anathematisirt habe. Wenn auch die gewöhnliche Annahme, wonach Sabellius ein volles halbes Seculum später lebte (circa 250), unrichtig ist, wie sich aus den neu aufgefundenen sogenannten Philosophumena Origenis ergibt, so erhellt doch aus diesen zugleich, daß Sabellius unter Papst Zephyrin (202 bis 218), dem Nachfolger Viktors, aus der Kirche noch nicht ausgeschlossen war, und dieß erst unter Papst Calixtus sich ereignete [5]).

---

1) *Mansi*, l. c. T. I. p. 647. Ueber die geringe Glaubwürdigkeit dieser Angabe des Prädestinatus vgl. die Note von *Mansi*, ad h. loc.

2) Bei *Mansi*, l. c. p. 670.

3) Bei *Mansi*, l. c. p. 682.

4) *Harduin*, l. c. T. V. p. 1491 sqq. *Mansi*, l. c. T. I. p. 662. 686. 725 sqq.

5) Vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus, S. 198 ff.

Ebenso chronologisch unmöglich ist, daß Theodotus der Gerber von einer römischen Synode unter Telesphorus verurtheilt worden sei, indem er ja erst gegen Ende des 2ten Jahrhunderts lebte (s. oben S. 71 f.). Das Gleiche gilt von dem angeblichen sicilianischen Concil des J. 125; indem Herakleon nach den zuverlässigsten Nachrichten der Alten, besonders des Irenäus und Tertullian, das Valentinianische System umbildete, also erst nach dem J. 125 blühte. Papst Alexander aber, dem jene Synode im J. 125 Bericht erstattet haben soll, starb schon im J. 119 als Martyrer.

Aus einem Irrthume sofort ist die Nachricht über die Synode unter Anicet und Polykarp entstanden, indem man die bekannte Zusammenkunft dieser beiden Bischöfe mit einer Synode verwechselte, und ganz ähnlich verhält es sich in Betreff der gallischen Synode wegen Montanus. Der Verfasser des libellus synodicus hat hier offenbar den Eusebius mißverstanden, welcher (hist. eccl. V, 3) erzählt: „die Nachricht von den durch die Montanisten veranlaßten Vorgängen in Asien (den dortigen Synoden, s. oben S. 69 f.) ist auch nach Gallien zu den dortigen Christen gekommen. Diese waren damals eben von der Mark-Aurelschen Verfolgung hart bedrängt, Viele sogar im Kerker. Doch auch aus dem Gefängnisse gaben sie jezt ihr Gutachten über die montanistische Sache ab, und richteten Briefe an die Brüder in Asien, sowie an den römischen Bischof Eleutheros“ [1]). Man sieht, es ist hier von Briefen gefangener Confessores (auch der libellus synodicus spricht von Confessores), nicht aber von Synoden die Rede.

Endlich ist auch eine 9te Synode, welche dem Bischofe von Seleucia das Patriarchatrecht über ganz Assyrien, Medien und Persien übertragen haben soll, offenbar unächt, und ihre Erwähnung der Patriarchate ein entschiedener Anachronismus, wie schon Assemani in seiner Biblioth. orient. T. III. (auch bei *Mansi*, Coll. concil. T. I. p. 706) gezeigt hat. —

1) Vgl. meine Abhandlung über den Montanismus im Freiburger Kirchenlexikon Bd. VII. S. 253.

Zweites Kapitel.

Die Synoden des dritten christlichen Jahrhunderts.

§ 4.

In der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts.

Die Reihe der Synoden des dritten Jahrhunderts eröffnet die carthagische, wozu Bischof Agrippinus von Carthago die Bischöfe von Numidien und Afrika (proconsularis) berufen hatte. Ihrer erwähnt der hl. Cyprian in seinem 71ten und 73ten Briefe mit dem Beifügen, daß sämmtliche anwesende Bischöfe einstimmig die Gültigkeit der Ketzertaufe verworfen hätten, und er unterstüzt seine eigene Ansicht in dieser Beziehung gerade durch den Vorgang dieser alten carthagischen Synode [1]). Daß diese die erste und früheste des lateinischen Afrikas gewesen, ergibt sich daraus, daß Tertullian [2]) wohl von griechischen Synoden rühmend spricht, aber keiner gedenkt, die in seinem eigenen Vaterlande gehalten worden wäre. Da nun Tertullians Schrift de jejuniis nach Uhlhorn ums J. 205, nach Hesselberg ums J. 212 abgefaßt wurde [3]), so muß die fragliche Synode erst nach dem J. 205 oder 212 stattgehabt haben. Einen genauern chronologischen Anhaltspunkt hatte man bisher nicht. Einen solchen boten erst die neuaufgefundenen φιλοσοφούμενα, irrthümlich dem Origenes zugeschrieben, wahrscheinlich aber dem Hippolyt angehörig, und Döllinger hat unter Grundlegung derselben die Abhaltung unserer Synode zwischen 218—222 verlegt [4]). In diesen Philosophumenen ist nämlich gesagt, unter dem römischen Bischofe Callistus sei (in einigen mit ihm verbündeten Kirchen) zuerst die Wiedertaufe (d. h. die abermalige Taufe der von Häretikern Getauften) eingeführt worden. Daß damit auf Bischof Agrippinus und seine carthagische Synode hingewiesen sei, ist kaum zu zweifeln, indem Augustin und Vincentius Lirinensis [5]) ausdrücklich sagen, Agrippinus sei der Erste gewesen, der

---

1) *Cypriani* Opp. ed. Bened. Paris 1726. p. 127. 130. *Mansi*, l. c. T. I. p. 734. Vgl. über diese Synode auch *Augustin.* de baptismo contra Donat. lib. II. c. 7, wo deren Beschluß getadelt wird.

2) *Tertullian.* de jejun. c. 12. Vgl. darüber *Mosheim*, Commentar. de rebus Christ. ante Const. M. p. 264.

3) *Uhlhorn*, fundamenta Chronologiae Tertullianeae. 1852. p. 65 sq.

4) Döllinger, Hippolytus und Kallistus ꝛc. 1853. S. 189 f.

5) *Augustin.* l. c. *Vincent. Lirin.* c. 9. p. 114. ed. Klüpfel.

eine zweite Taufe eingeführt habe. Unsere Synode fällt sonach in die Regierungszeit des Papstes Callistus I., d. h. zwischen 218 und 222 [1]). Damit stimmt auch die Thatsache sehr schön zusammen, daß Tertullian unter allen christlichen Schriftstellern der Erste ist, welcher die Taufen der Häretiker für ungültig erklärt, so daß seine Schrift de baptismo wohl auf die Beschlüsse der Synode von Carthago Einfluß geübt haben mag [2]). Dieser Annahme wird auch durch den 46. (47.) apostolischen Canon nicht widersprochen, welcher den Bischöfen bei Strafe der Absetzung befiehlt, einen von Ketzern Getauften nochmals zu taufen, — denn es ist zu bekannt, daß diese sogenannten apostolischen Canonen erst den spätern christl. Jahrhunderten ihre Entstehung verdanken.

In seinem 66ten Briefe spricht Cyprian abermals von einer jam pridem in Afrika gehaltenen Synode, welche verboten habe, daß ein Geistlicher von einem Sterbenden zum Vormunde bestellt werden dürfe [3]); es muß jedoch unentschieden bleiben, ob damit dieselbe Synode unter Agrippinus gemeint, oder an ein anderes, zweites afrikanisches Concil zu denken sei.

Veranlassung zu zwei alexandrinischen Synoden gab nicht lange darauf der große Origenes. Ums Jahr 228 wegen der dort herrschenden kirchlichen Unordnungen nach Achaia berufen, nahm er den Weg über Palästina, und wurde zu Cäsarea von seinen Freunden Alexander Bischof von Jerusalem und Theoctistus Bischof von Cäsarea zum Priester geweiht, obgleich er aus einem doppelten Grunde, weil er einer andern Diöceſe angehörte und weil er sich selbst entmannt hatte, die heiligen Weihen nicht hätte empfangen sollen [4]). Was ihn und die beiden palästinensischen Bischöfe zu diesem uncanonischen Schritte veranlaßte, ist unbekannt. Gewiß dagegen ist, daß Demetrius von Alexandrien, der Diöcesanbischof des Origenes, mit dem Geschehenen sehr unzufrieden war, und vom kirchenrechtlichen Standpunkte aus auch hinreichende Gründe dafür hatte. Als nun Origenes wieder nach Alexandrien zurückgekehrt war, trat Demetrius gegen ihn auf, und machte ihm jezt auch seine frühere Selbstverstümmelung zum Vorwurfe [5]).

---

1) *Pagi*, Critica in Annales Baron. T. I. ad. ann. 219. n. II. 222. n. IV. und 224. n. II. p. 206 sq.

2) Döllinger, a. a. O. S. 191.

3) *Cypriani* Opp. l. c. p. 114. *Mansi*, l. c. p. 735.

4) *Euseb.* hist. eccl. VI. 23.

5) *Euseb.* l. c. VI. 8.

Den Hauptanklagepunkt aber bildeten ohne Zweifel mehrere in der That falſche Lehren des Origenes, indem ja dieſer ſein Werk de principiis und ſeine Stromata, worin ſolche enthalten, damals bereits geſchrieben hatte [1]), — und man braucht dem Biſchofe gar nicht perſönliche Gehäſſigkeit und Eiferſüchtelei zu unterſchieben, um begreiflich zu finden, daß er jezt gegen Origenes eine Unterſuchung eintreten ließ. Unter ſolchen Umſtänden beeilte ſich Letzterer, Alexandrien noch freiwillig zu verlaſſen, wie Euſebius (l. c. VI. 26) bezeugt, während Epiphanius (haeres. 64, 2) durchaus irrig angibt, Origenes ſei darum geflohen, weil er kurz zuvor in einer Verfolgung wenigſtens theilweiſe ſich ſchwach gezeigt habe. Auch ſeine bitterſten Gegner haben ihm Solches niemals vorgeworfen. Demetrius aber verſammelte im J. 231 eine Synode ägyptiſcher Biſchöfe und alexandriniſcher Prieſter, welche den Origenes des Lehramts für unwürdig erklärte und aus der alexandriniſchen Kirche ausſchloß. Darauf hielt er noch eine zweite Synode zu Alexandrien, ohne Theilnahme der Presbyteri, und Origenes wurde jezt auch ſeiner prieſterlichen Würde verluſtig erklärt, und durch encykliſche Schreiben des Demetrius alle Provinzen davon in Kenntniß geſezt [2]).

Nach Hieronymus und Rufin hat bald darauf eine römiſche Verſammlung (senatus), wahrſcheinlich unter P. Pontian, über dieſe Sentenz berathen und Origenes ſpäter an Papſt Fabian (236—250) ein Glaubensbekenntniß gerichtet, um ſeine Irrlehren zu bereuen und zu entſchuldigen [3]). Manche glauben, unter dem angeführten Ausdrucke senatus ſei nicht an eine eigentliche Synode zu denken, ſondern blos an eine Verſammlung des römiſchen Clerus; Döllinger dagegen vermuthet, Origenes habe ſich wohl an den Streitigkeiten des Prieſters Hippolytus gegen Papſt Calliſtus und ſeine Nachfolger (er hatte Erſteren zu Rom kennen gelernt, und ſtand ihm in ſeinen Anſichten nahe) betheiligt, und es habe deßhalb Pontian eine eigene Synode gegen ihn gehalten [4]).

---

1) *Euseb.* l. c. VI. 24.

2) *Photii* Biblioth. Cod. 118 und *Hieron.* lib. II. in Rufin. c. 5. Vgl. auch meine Abhandlung über Origenes in dem Freiburger Kirchenlex. von Wetzer und Welte, Bd. VII. S. 829.

3) *Hieron.* Ep. ad Pammachium et Oceanum, Nr. 84 (alias 65 seu 41) § 10. p. 751. T. I. ed. Migne. Ferner: *Rufin.* lib. II. in Hieron. n. 20. bei Migne, p. 600. T. XXI. ſeines Cursus Patrol.; auch abgedruckt in der Mauriner Ausgabe der Opp. S. Hieron. T. IV. P. II. p. 430.

4) Döllinger, Hippolyt ꝛc. S. 260.

Ohne Zweifel noch etwas früher, vor dem Amtsantritte des Papstes Fabian, ist jene Synode zu Iconium in Kleinasien gehalten worden, welche in dem bald darauf begonnenen Ketzertaufstreite eine nicht unbedeutende Autorität bilden sollte. Wie die schon oben erwähnte carthagische Synode unter Agrippinus, so hat auch die von Iconium die Gültigkeit einer jeglichen Ketzertaufe verworfen. Die beste Nachricht über sie gibt der im Ketzertaufstreite so sehr betheiligte Bischof Firmilian von Cäsarea (in Cappadocien) in seinem Briefe an Cyprian, der unter den cyprianischen Briefen als Nr. 75 aufbewahrt ist. Er sagt hier: „weil Einige wegen der Ketzertaufe Zweifel erhoben, so haben wir schon vor langer Zeit zu Iconium in Phrygien, gemeinsam mit den Bischöfen Galatiens, Ciliciens und der übrigen Nachbarprovinzen beschlossen, daß gegen die Häretiker die alte Praxis (ihre Taufe ꝛc. nicht gelten zu lassen) festzuhalten und zu vertheidigen sei“ [1]). Und mehr gegen Ende des Briefs: „bei uns ist es immer beobachtet worden, daß wir, wie wir nur eine Kirche kennen, so auch nur die Taufe dieser heiligen Kirche für heilig erachten. Weil Einige über die Gültigkeit der Taufe derjenigen zweifelten, welche neue Propheten annehmen, aber doch den gleichen Vater und Sohn wie wir zu verehren scheinen (nämlich die Montanisten), so sind wir in großer Zahl zu Iconium zusammengekommen, haben die Frage sehr sorgfältig untersucht (diligentissime tractavimus) und bestätigt, daß jede Taufe, die außerhalb der Kirche ist, verworfen werden müsse“. — Auch in dieser Stelle wird von der Synode von Iconium als einer schon vor lange abgehaltenen gesprochen und beigefügt, sie sei durch die Frage nach der Gültigkeit der Montanistentaufe veranlaßt worden. Da nun Firmilian diesen Brief um die Mitte des 3ten Jahrhunderts schrieb, so muß die Synode von Iconium, die er wiederholt als eine alte, jam pridem gehaltene darstellt, doch etwa zwei Dezennien vor Abfassung dieses Schreibens stattgehabt haben. Nicht minder sagt ebenfalls um die Mitte des 3ten Jahrhunderts Bischof Dionys von Alexandrien von ihr: „die Sitte der Ketzertaufe sei nicht erst von den Afrikanern (Cyprian) erfunden, sondern schon viel früher (πρὸ πολλοῦ) und von früheren Bischöfen in den Synoden von Iconium und Synnada bestätigt worden“ [2]).

---

1) *Cyprian.* Opp. ed. Benedict. Paris 1726 p. 145; auch bei *Mansi* l. c. p. 914.

2) Fragment eines Briefes Dionysii an den römischen Priester Philemon bei *Euseb.* hist. eccl. VII, 7.

Einen weitern Anhaltspunkt für die Zeitbestimmung der Synode von Iconium gibt uns Firmilian in den zwei oben mitgetheilten Stellen seines Briefes an Cyprian, worin er wiederholt ganz ausdrücklich sagt: „wir sind zu Iconium zusammengekommen, wir haben die Frage untersucht, wir haben beschlossen" ꝛc. Daraus geht hervor, daß er selbst der Synode von Iconium anwohnte. Zugleich berechtigt uns das jam pridem und die ähnlichen Ausdrücke zu der Annahme, daß unsere Synode wohl in die ersten Jahre der bischöflichen Amtsführung Firmilians zu versetzen sei. Aus Eusebius aber (hist. eccl. VI. 26) wissen wir, daß Firmilian schon unter Kaiser Alexander Severus (222—235) als Bischof von Cäsarea blühte, weßhalb wir denn keinen Anstand nehmen, mit Valesius und Pagi die Abhaltung der Synode von Iconium in die Jahre 230—235 zu verlegen [1]; während Baronius in entschieden irriger Weise dafür das Jahr 258 ansetzte.

Endlich ist noch zu bemerken, daß wahrscheinlich auch eine kurze Aeußerung Augustins in c. 3 seines 3ten Buchs gegen Cresconius auf die Synode von Iconium zu beziehen ist, wornach diese von 50 orientalischen Bischöfen besucht war.

Wie wir bereits sahen, stellte Dionys der Große von Alexandrien (bei *Euseb.* hist. eccl. VII, 7) neben die Synode von Iconium auch die von Synnada, einer ebenfalls in Phrygien gelegenen Stadt, mit dem Beifügen, daß auch hier die Ketzertaufe verworfen worden sei. Seine Worte lassen schließen, daß beide Synoden ungefähr um die gleiche Zeit statthatten; Näheres ist uns darüber nicht bekannt [2].

Ebenso ganz dürftig sind unsere Nachrichten über das *Concilium Lambesitanum*, welches, wie Cyprian in seinem 55sten Briefe an Papst Cornelius sagt [3], „vor vielen Jahren in der Lambesitana colonia (in Numidien) von 90 Bischöfen abgehalten, einen gewissen Häretiker Privatus (wahrscheinlich Bischof von Lambese) wegen vieler schwerer Vergehen verurtheilte". Von diesem Privatus reden auch die römischen Priester in ihrem Schreiben an Cyprian (Nr. 30 seiner

---

1) *Vales.* in seinen Anmerkungen zu *Euseb.* hist. eccl. VII, 7. *Pagi*, Critica in annales Baronii, ad ann. 255. n. 16. Vgl. Döllinger, Hippolyt, S. 191 f.

2) Döllinger vermuthet (Hippolyt S. 191), es sei diese Synode ungefähr gleichzeitig mit der carthagischen unter Agrippinus, also zwischen 218—222 gehalten worden.

3) *Cypriani* Opp. l. c. p. 84.

Briefſammlung), aber auch ſie geben keine genaueren Nachrichten über ihn [1]).

Berühmter iſt die Synode, welche ums J. 244 zu Boſtra im ſteinigen Arabien (jezt Bosra und Boſſeret) durch die Irrthümer des dortigen Biſchofs Beryllus veranlaßt wurde. Bekanntlich gehörte Beryllus zu jenen Monachianern, welche man im Allgemeinen als Patripaſſianer bezeichnet, hatte aber dabei wieder ſeine ganz eigenthümlichen Anſichten, deren genaue Enthüllung für die Gegenwart eine ſehr ſchwierige Sache iſt [2]).

Weil aber die Verſuche der arabiſchen Biſchöfe, den Beryll von ſeinen Irrthümern zurückzubringen, vergeblich geweſen, riefen ſie den Origenes, der eben damals zu Cäſarea in Paläſtina wohnte, zu Hülfe [3]). Er kam und unterredete ſich mit Beryll zuerſt privatim, alsdann aber auch im Beiſein der Biſchöfe. Es kam zu einer Diſputation, deren Akten noch dem Euſebius und Hieronymus bekannt waren, jezt aber verloren ſind. Das Reſultat war die Wiedergewinnung Beryll's für die orthodoxe Lehre, wofür derſelbe dem Origenes noch nachträglich in einem beſondern Briefe ſeinen Dank ſoll ausgeſprochen haben [4]).

In Arabien war jedoch noch eine zweite theologiſche Streitigkeit ausgebrochen über die Seele, ob ſie mit dem Körper vergehe (einſchlafe), und bei der Auferſtehung des Leibes wieder auferſtehe (aufwache). Auch mit dieſen Hypnopſychiten mußte Origenes auf die Bitte einer, wie Euſebius bemerkt, großen arabiſchen Synode jezt diſputiren und erzielte wiederum ganz glückliche Reſultate [5]). Der libellus synodicus fügt bei [6]), daß dieſer Synode 14 Biſchöfe an-

---

1) *Cypriani* Opp. l. c. p. 41. und Ep. 55. p. 84. Vgl. Walch, Ketzerhiſt. Bd. II. S. 181 ff.

2) Vgl. darüber *Ullman*, de Beryllo Bostreno ejusque doctrina commentatio. 1835; Kober, Beryll von Boſtra, eine dogmenhiſt. Unterſuchung, in der Tübing. theol. Quartalſchrift 1848, Heft 1, und Dorner, Lehre von der Perſon Chriſti, 2te Aufl. Bd. I. S. 545 ff.

3) *Euseb.* hist. eccl. VI, 33.

4) *Euseb.* hist. eccl. VI, 33. *Hieron.* in Catalog. script. eccl. c. 60. Der libellus synodicus erwähnt zwar auch dieſer Synode, aber ſehr dürftig und ungenau.

5) *Euseb.* hist. eccl. VI, 37.

6) Bei *Mansi*, l. c. T. I. p. 790. *Harduin*, T. V. p. 1495.

wohnten; aber er gibt so wenig als Eusebius den Ort an, wo sie statthatte.

Nahezu um dieselbe Zeit sollen zwei asiatische Synoden, deren Lokalität gleichfalls unbekannt ist, wegen des Antitrinitariers (Patripassianers) Noetus abgehalten worden sein; es weiß jedoch davon nur Epiphanius, und auch dieser gibt nur eine ganz kurze Notiz [1]). Noch zweifelhafter, ja sogar wahrscheinlich unrichtig ist die Angabe des Prädestinatus (lib. I. c. 37), daß (um diese Zeit) in Achaia eine Synode wegen der Valesianer gehalten worden sei, welche Selbstentmannung lehrten [2]). Selbst die Existenz dieser Sekte ist zweifelhaft.

Einen festen historischen Boden betreten wir wieder bei Betrachtung der ziemlich zahlreichen Synoden, welche um die Mitte des 3ten Jahrhunderts, großen Theils in Afrika abgehalten wurden. Die Kenntniß derselben haben wir meist den Briefen des h. Cyprian zu danken. So berichtet er vor Allem in seinem 66sten Briefe von einer Versammlung seiner Collegen (der afrikanischen Bischöfe) und seiner Mitpriester (der Presbyteri Carthago's), also von einer carthagischen Synode [3]), welche über einen eigenthümlichen Fall der kirchlichen Disciplin zu entscheiden hatte. Ein Christ, Namens Geminius Viktor zu Furni in Afrika, hatte bei Annäherung seines Todes einen Priester Geminius Faustinus zum Vormunde seiner Kinder bestimmt. Wie wir oben sahen, hatte schon ein älteres afrikanisches Concil, vielleicht das unter Agrippinus, die Bestellung eines Priesters zum Vormunde verboten, deßhalb, weil ein Geistlicher solchen weltlichen Geschäften nicht obliegen solle. Unsere carthagische Synode unter Cyprian erneuerte nun dieses Verbot und verordnete ganz im Einverständnisse mit jenem älteren Concil, daß für den verstorbenen Geminius Viktor keine Kirchengebete und Opfer (oblationes) gehalten werden dürften, indem derjenige keinen Anspruch auf das Gebet der Priester habe, welcher dem hl. Altare einen Priester zu entziehen gesucht. Diesen Beschluß machte Cyprian im vorliegenden Briefe der Gemeinde

---

1) *Epiphan.* haer. 57. c. 1. Vgl. *Mansi*, l. c. p. 790.

2) *Mansi*, l. c. p. 790.

3) Manfi und die übrigen Sammler von Concilienakten haben diese Synode übersehen.

von Furni bekannt [1]), und die Mauriner vermuthen [2]), daß derselbe vor dem Ausbruche der dezischen Verfolgung geschrieben worden sei, wornach unsere Synode ins J. 249 verlegt werden muß.

§ 5.

Die ersten Synoden (zu Carthago und Rom) in der novatianischen Angelegenheit und wegen der lapsi im Jahre 251.

Bald darauf wurden mehrere Synoden durch das Schisma des Felicissimus und die novatianischen Streitigkeiten veranlaßt. Als Cyprian im J. 248 zum Bischof von Carthago gewählt wurde, war eine kleine Partei damit nicht einverstanden, namentlich 5 Priester, deren er selbst in seinem 40sten Briefe gedenkt. Aber bald nach dem Ausbruch der dezischen Verfolgung (Anfang des J. 250) entstand noch eine heftigere Opposition, indem Cyprian die Friedensbriefe, welche einzelne Martyrer ohne gehörige Umsicht den lapsis ausstellten, im Interesse der Kirchenzucht nicht vollständig berücksichtigte [3]). Man beschuldigte ihn deßhalb übertriebener Härte gegen die Gefallenen, und seine eigene Abwesenheit (vom Februar 250 bis April oder Mai 251) begünstigte das Erstarken dieser Partei. Die nächste Veranlassung zu einer Spaltung gab jedoch ein anderer Umstand. Cyprian hatte von seinem Secessus aus zwei Bischöfe und zwei Priester nach Carthago geschickt, um unter die dortigen armen Gläubigen (manche waren wohl durch die Verfolgung verarmt) Unterstützung auszutheilen. Den Deputirten Cyprians widersezte sich jedoch der Diakon Felicissimus, vielleicht weil er die Armenpflege für ein ganz exklusives Recht der Diakonen ansah, und darum besondere Commissäre des Bischofs in dieser Sache nicht dulden wollte. Dieß geschah am Ende des Jahres 250 oder im Anfange des folgenden Jahres. Felicissimus aber war ohne Wissen und ohne Erlaubniß Cyprians, wahrscheinlich während seines Secessus, von dem Priester Novatus zum Diakon bestellt worden, unerachtet dieß einerseits allen kirchlichen Canonen zuwider und Felicissimus andererseits wegen seiner Betrügereien und Unlauterkeit eines kirchlichen Amtes

1) *Cyprian.* Ep. 66. p. 114 ed. Bened.
2) In ihrer Vita S. Cypriani, n. IV. p. XLVI ed. Bened.
3) Vgl. *Cypriani* Epist. 14.

ganz unwürdig war [1]). Auf den Bericht seiner Commissäre belegte jezt Cyprian den Felicissimus und einige Anhänger desselben wegen Ungehorsams mit dem Banne (Ep. 38); allein das Signal zum Widerstande gegen den Bischof war nun einmal gegeben, und es schlossen sich jezt dem Felicissimus sowohl jene 5 Priester, die alten Gegner Cyprians, wie auch alle jene an, die ihn einer zu großen Härte gegen die lapsi und einer Mißachtung der Briefe der Martyrer anklagten. Damit erhielt die Opposition einen ganz andern Charakter. Bisher einfacher Ungehorsam Weniger, bekam sie jezt eine grundsäzliche Unterlage und nahm die mildere Behandlung der lapsi zu ihrem Schlachtruf. Darum traten ihr auch in ziemlicher Zahl nicht blos lapsi, sondern selbst confessores bei, die durch Cyprians Nichtbeachtung der libelli pacis beleidigt worden waren [2]). Ob unter den genannten fünf Priestern auch Novatus gewesen, wird von den Einen behauptet, von den Andern verneint [3]). Cyprian aber kehrte, nachdem seine Warnungen vergebens gewesen, nach Ostern 251 persönlich nach Carthago zurück [4]), schrieb sogleich sein Buch de lapsis als Vorläufer einer Synode und veranstaltete diese selbst in kurzer Zeit darauf, also wohl im Mai 251 [5]). Sie war von sehr vielen Bischöfen [6]), aber auch von Priestern und Diakonen besucht [7]), belegte den Felicissimus und die 5 Priester, nachdem man sie gehört, mit dem Banne [8]), und sezte zugleich die Grundsäze über Behandlung der lapsi unter genauer Erwägung der hierauf bezüglichen Stellen der hl. Schrift auseinander [9]). Alle einzelnen Beschlüsse über diesen Gegenstand wurden in ein Buch zusammengestellt [10]), welches wohl für das erste Pönitentialbuch gelten kann, allein leider verloren ist; die Hauptsäze daraus theilt jedoch Cyprian in seinem 52sten Briefe mit, nämlich: daß man den Gefallenen nicht alle Hoffnung benehmen und sie so durch Verschließung der Kirche aus Verzweiflung

1) Vgl. *Cypriani* Epp. 49. 37. 35, und Walch, Ketzerhist. Bd. II. S. 296.
2) Walch, a. a. O. S. 305.
3) Walch, a. a. O. S. 299.
4) *Cypriani* Ep. 40. p. 55 ed. Bened.
5) *Cypr.* Ep. 40. p. 55. Ep. 52. p. 67. Vgl. die Vita Cypriani von Prudentius Maran, N. XVIII, in derselben Ausgabe p. LXXX.
6) *Cypr.* Ep. 52. p. 67.
7) *Cypr.* Ep. 55. p. 87.
8) *Cypr.* Ep. 42. p. 57. Ep. 55. p. 79 und 83.
9) *Cypr.* Ep. 52. p. 67.
10) Cyprian spricht davon in s. Epist. 52. p. 67.

zum völligen Abfall vom Glauben und zu einem Rückfall ins heidnische Leben zwingen dürfe, daß ihnen aber doch eine lange Buße auferlegt und sie genau nach dem Maße ihrer Schuld gestraft werden sollen [1]). Offenbar seien ja, führt Cyprian weiter aus, diejenigen, welche alsbald freiwillig zu den gottlosen Opfern gleichsam hinzusprangen, und jene, die erst nach langen Kämpfen und Qualen zu dieser schrecklichen That gewissermaßen gezwungen wurden, ebenso jene, die zugleich Weib und Kinder und Hausgenossen und Freunde mit ins Verderben hineinzogen und zum Abfalle beredeten, und jene, welche gleichsam das Opfer für ihre Familien und Angehörigen wurden, verschieden zu behandeln. Nicht minder habe solcher Unterschied in Betreff der sacrificati und libellatici statt, d. h. derjenigen, die wirklich geopfert, und jener, die ohne faktisch abzufallen, die Bestechlichkeit der römischen Beamten benüzten, um sich Opferscheine ausstellen zu lassen. Die libellatici sollen sogleich, die sacrificati aber erst nach langer Buße und erst, wenn sie dem Tode nahe kämen, wieder aufgenommen werden [2]). Was endlich die Bischöfe und Priester anlange, so sollen zwar auch sie zur Buße zugelassen werden, aber keine bischöflichen und priesterlichen Funktionen mehr verrichten dürfen [3]).

Vor derselben Synode erschienen auch Jovinus und Maximus, zwei Bischöfe von der Partei des Felicissimus, die schon früher, weil sie geopfert und schreckliche Verbrechen begangen hatten, von 9 Bischöfen verurtheilt worden waren. Die jezige Synode wiederholte diese Sentenz, aber deßungeachtet wagten sie mit mehreren Andern sich wieder bei der carthagischen Synode des nächsten Jahres einzufinden [4]).

Cyprian und die um ihn versammelten Bischöfe fanden für gut, ihre Synodalbeschlüsse vom Jahre 251 auch nach Rom an Papst Cornelius zu senden, um seine Zustimmung und Uebereinstimmung in der Behandlung der Gefallenen zu erhalten [5]); und es war dieß um so wünschenswerther, als auch die römische Gemeinde eben leider von einem schlimmen Gaste beunruhigt worden war, ich meine das novatia-

---

1) *Cypr.* Ep. 52. p. 67.
2) *Cypr.* Ep. 52. p. 69. 70. 71.
3) *Cypr.* Ep. 68. p. 119. 120.
4) *Cypr.* Ep. 55. p. 84. Vgl. über sie Walch, Ketzerhist. Bd. II. S. 308.
5) *Cypr.* Ep. 52. p. 67. 68.

niſche Schisma [1]). Papſt Cornelius hielt nun in der That ſogleich im Spätjahre, wohl Oktober 251 [2]), eine römiſche Synode, auf welcher 60 Biſchöfe und noch viel mehr Prieſter und Diakonen anweſend waren, die Beſchlüſſe der vorausgegangenen carthagiſchen Synode beſtätiget, Novatian aber und ſeine Anhänger aus der Kirche ausgeſchloſſen wurden. Die zwei Quellen, welche uns dieſes melden, ſind Cyprian (Ep. 52) und Euſebius in ſeiner Kirchengeſchichte (VI, 43. p. 242. 245 ed. Mog.). Zu bemerken iſt noch, daß manche Concilienſammler und Hiſtoriker durch Mißverſtändniß der Quellen aus den beiden Synoden zu Carthago und Rom (im J. 251) vier gemacht haben [3]), und daß es ſehr zweifelhaft iſt, ob um dieſe Zeit auch in Antiochien eine Synode wegen der Novatianer ſtattgehabt habe, indem nur der libellus synodicus von ihr ſpricht [4]).

Weil jedoch das novatianiſche Schisma durch keine der bisherigen Synoden gehoben werden konnte, im Gegentheil die Anhänger des Feliciſſimus wie die des Novatianus aufs Neue große Anſtrengungen machten, um in Geltung zu kommen, ja auch Leztere in Carthago einen eigenen Biſchof, Namens Maximus beſtellten, und gegen Cyprian manche Klagen wegen zu großer Strenge ſelbſt in Rom laut wurden, und da überdieß auch die neue drohende Verfolgung neue Maßregeln in Betreff der lapsi nöthig zu machen ſchien, verſammelte Cyprian an den Idus des Mai 252 abermals eine carthagiſche Synode, auf welcher 66 Biſchöfe anweſend waren [5]). Es iſt dieß wahrſcheinlich dieſelbe Synode, auf welcher auch zwei durch den afrikaniſchen Biſchof Fidus angeregte Punkte zur Verhandlung kamen [6]). Fürs Erſte klagte Fidus, daß Biſchof Therapius von Bulla (in der Nähe von Hippo regius) einen

---

1) Vgl. meine Abhandlung über dieſes im Freiburger Kirchenlexikon Bd. VII. S. 658 ff.

2) Vgl. die vita Cypriani in der Mauriner Ausgabe p. XCII.

3) Vgl. *Tillemont*, Mémoires pour servir à l'histoire eccles. T. III. art. VIII. sur St. Corneille und die dazu gehörige Not. V. p. 197 und p. 348. ed. Brux. 1732. Vgl. auch Walch, Hiſt. der Kirchenverſamml. S. 102. An. 1.

4) *Mansi*, T. I. p. 867 u. 871. *Harduin*, T. V. p. 1498. Walch, a. a. O. S. 103.

5) *Cyprian.* Epist. 59 p. 97. und Ep. 55 p. 84.

6) Daß nicht an zwei Synoden zu denken ſei, zeigten beſonders Tillemont, l. c. T. IV. p. 46. Art. 30 sur St. Cyprian; Remi Ceillier, hist. générale des auteurs sacrés, T. III. p. 585 u. 588, während Prudentius Maran in der vita S. Cypriani p. XCVIII. zwei Concilien auseinander hält.

Prieſter, Viktor, zu frühe, ohne vorausgegangene gehörige Buße, wieder in die Gemeinſchaft aufgenommen habe. Unſere Synode erklärte hierauf, daß dieß allerdings den früheren Synodalbeſchlüſſen zuwider ſei, daß ſich aber das Concil begnügen wolle, den Biſchof Therapius deßhalb zu tadeln, ohne die von ihm dem Prieſter Viktor ertheilte Wiederaufnahme für ungültig erklären zu wollen. — Der zweite Punkt, welchen Fidus vorgebracht, war ſeine Meinung, man ſolle die Kinder nicht gleich in den erſten Tagen nach ihrer Geburt, ſondern erſt nach 8 Tagen taufen, und es ſolle für die Taufe dieſelbe Zeitbeſtimmung gelten, wie für die Beſchneidung. Die Synode verwarf jedoch dieſe Anſicht einſtimmig und erklärte, man dürfe keinem Geborenen die Gnade (8 Tage lang) verweigern [1]).

Das zweite Hauptgeſchäft der Synode war die Angelegenheit der lapsi, und hierüber gibt uns der 54ſte Brief des hl. Cyprian Nachricht. Die Synode beſchloß hiernach, daß in Rückſicht auf die bevorſtehende neue Verfolgung Alle, welche Reue gezeigt, jezt ſchon wieder in den Frieden aufgenommen werden ſollten, damit ſie durch die hl. Sakramente zum bevorſtehenden Kampfe geſtärkt würden, denn: idoneus esse non potest ad martyrium, qui ab ecclesia non armatur ad praelium [2]). Zu bemerken iſt dabei noch, daß unſer Concil in ſeinem Synodalſchreiben an Papſt Cornelius (eben der 54ſte Brief Cyprians) ausdrücklich von ſich ſagt: placuit nobis, sancto spiritu suggerente [3]).

Vor derſelben Synode erſchien auch wieder der ſchon früher verurtheilte Ketzer Privatus aus der colonia Lambesitana, wahrſcheinlich Biſchof derſelben, wurde aber nicht zugelaſſen. Mit ihm kamen auch die dem Feliciſſimus zugethanen und ebenfalls ſchon früher verworfenen Biſchöfe Jovinus und Maximus, ſowie der Afterbiſchof Felix, welchen Privatus, während er ſchon ketzeriſch war, zum Biſchof geweiht hatte. Natürlich wurden ſie ebenſo behandelt, wie Privatus ſelbſt, und ſie alle beſtellten nun in Verbindung mit dem gefallenen Biſchofe Repoſtus

---

1) *Cyprian.* ep. 59 ad Fidum, p. 97 sqq.

2) *Cyprian.* ep. 54 p. 78. Auch abgedruckt und commentirt bei *Routh*, Reliquiae sacrae T. III. p. 69 sqq. und p. 108 sqq. Ebendaſelbſt finden ſich auch die Akten der übrigen unter Cyprian gehaltenen Synoden, ſammt Commentar.

3) Ibid. p. 79. Vgl. über dieſes Concil auch die Vita S. Cypriani in der Mauriner Ausgabe p. XCIV.

Suturnicenſis [1]) den Prieſter Fortunatus, einen der 5 anfänglichen Gegner Cyprians, zum Afterbiſchofe der laxen Partei in Carthago [2]).

Kurze Zeit ſpäter wurde in Carthago wiederum eine Synode wegen der ſpaniſchen Biſchöfe Martialis und Baſilides gehalten. Beide waren wegen grober Vergehen, namentlich Glaubensverläugnung, abgeſezt worden. Baſilides hatte ſich zugleich ſelbſt für unwürdig und für ganz zufrieden erklärt, wenn er nach überſtandener Buße wieder zur Laiencommunion zugelaſſen werde. Auch Martialis hatte ſeine Verbrechen geſtanden. Aber nach einiger Zeit wendeten ſie ſich nach Rom und es gelang ihnen, durch falſche Berichte den Papſt Stephanus für ſich zu gewinnen, ſo daß er die Wiedereinſetzung des Baſilides in ſein Bisthum verlangte, obgleich bereits Sabinus zu deſſen Nachfolger gewählt war. Mehrere Biſchöfe Spaniens ſcheinen dieß unterſtüzt und auf Seite der beiden abgeſezten Collegen getreten zu ſein, aber die Kirchen von Leon, Aſturien und Emerita ſchrieben in dieſer Angelegenheit an die afrikaniſchen Biſchöfe, und ſchickten ihnen zwei Geſandte, die Biſchöfe Sabinus und Felix, wahrſcheinlich die beiden gewählten Nachfolger des Baſilides und Martialis. Zugleich unterſtüzte ſie der Biſchof Felix von Saragoſſa durch ein beſonderes Schreiben. Cyprian hielt ſofort eine Synode von 37 Biſchöfen, und wir beſitzen in ſeinem 68ſten Briefe noch das Synodalſchreiben dieſer Verſammlung, worin die Abſetzung des Martialis und Baſilides beſtätigt, die Wahl ihrer Nachfolger für rechtmäßig erklärt und Tadel über jene Biſchöfe ausgeſprochen wird, welche den Abgeſezten das Wort redeten und dem Volke zuſprachen, mit jenen Kirchengemeinſchaft zu unterhalten [3]).

§ 6.

Synoden wegen der Ketzertaufe im Jahre 255 und 256.

Dieſen Synoden über die lapsi folgten drei afrikaniſche Concilien über die Ketzertaufe. Wie wir bereits ſahen, hatten ſchon früher drei Synoden: eine carthagiſche unter Agrippinus und zwei kleinaſiatiſche, die zu Iconium unter Firmilian und die gleichzeitige zu Synnada, die

1) Die Leſeart iſt hier unſicher; vgl. die Noten in der Mauriner Ausgabe Cyprians p. 457.

2) *Cyprian.* Ep. 55. p. 84. Vgl. die vita S. Cypriani p. XCVI.

3) *Cyprian.* Ep. 68 p. 117 sqq.

Ungültigkeit einer jeglichen Ketzertaufe ausgeſprochen. Dieſer Satz und die ihm conforme kleinaſiatiſche Praxis veranlaßten, wie es ſcheint, gegen Ende des Jahres 253 einen Kampf zwiſchen Papſt Stephan und den kleinaſiatiſchen Biſchöfen Helenus von Tarſus und Firmilian von Cäſarea, überhaupt mit allen Biſchöfen von Cilicien, Cappadozien und den benachbarten Provinzen, ſo daß Stephan ihnen, wie Dionys d. Gr. ſagt [1]), mit dem Banne drohte, weil ſie den von Häretikern Getauften noch einmal die Taufe ertheilten. Dionys d. Gr. legte jedoch in einem Briefe an Papſt Stephan Fürbitte für die Kleinaſiaten ein und verhinderte ihre Ausſchließung [2]), ja der erſte Satz ſeines noch vorhandenen Brieffragments läßt ſogar vermuthen, daß der Friede wieder völlig hergeſtellt wurde und die Kleinaſiaten ſich dem päpſtlichen Verlangen gefügt haben; doch war Firmilian auch ſpäter noch in der Oppoſition gegen Rom.

Sonach haben die Orientalen noch früher als Cyprian den Ketzertaufſtreit angeregt, und wenn Euſebius (hist. eccl. VII, c. 3) ſagt: *πρῶτος τῶν τότε Κυπριανὸς κ. τ. λ.*, ſo iſt dieß wohl dahin zu verſtehen, Cyprian ſei der Erſte, d. h. Angeſehenſte unter denen geweſen, welche damals eine Wiedertaufe bei den Ketzern verlangten [3]).

Blicken wir nun auf Afrika, und in specie auf Cyprian. Einige afrikaniſche Biſchöfe waren der Anſicht, die von Sekten Herüberkommenden dürften nicht mehr getauft werden [4]), und dieß gab wohl 18 numidiſchen Biſchöfen, die übrigens gegentheiliger Anſicht waren und ſelbſt die Ketzertaufe verwarfen, Veranlaſſung, an die carthagiſche Synode des J. 255 [5]) die Frage zu richten, ob die von Häretikern oder Schismatikern Getauften bei ihrem Uebertritte in die Kirche wieder

1) Bei *Euseb.* hist. eccl. VII, 5.

2) Ein Bruchſtück dieſes Briefes gibt *Euseb.* hist. eccl. VII, 5; daß aber in dieſem Briefe noch mehr enthalten war, als das Bruchſtück bei Euſebius enthält, namentlich eine Fürbitte für die Kleinaſiaten, erhellt aus den Worten eines andern Briefes von Dionys: „de his omnibus ego ad illum (Stephanum) epistolam misi, *rogans* atque obtestans“. *Euseb.* l. c. Vgl. über dieſen Punkt die Vita S. Cypriani von Prudentius Maran in der Mauriner Ausgabe der Werke Cyprians p. CX.

3) Vgl. vita Cypriani l. c. p. CXI.

4) *Cyprian.* Ep. 71 p. 126.

5) Dieß Datum iſt wenigſtens das wahrſcheinliche; vgl. die vita Cypriani l. c. p. CXI.

getauft werden müßten [1]). Auf dieſer Synode waren 31 Biſchöfe unter dem Vorſitze Cyprians anweſend [2]), und der 70ſte Brief des leztern iſt nichts anderes als die Antwort der Synode an die 18 Numidier, des Inhalts: „die Anſicht derſelben in Betreff der Ketzertaufe ſei völlig die richtige, denn außerhalb der Kirche könne Niemand getauft werden, indem es nur eine Taufe gebe, die in der Kirche u. ſ. f.“

Bald darauf wurde Cyprian von dem Biſchofe Quintus in Mauretanien über denſelben Gegenſtand befragt, der deßhalb den Prieſter Lucian an ihn ſchickte. Cyprian überſandte ihm als Antwort das eben berührte Synodalſchreiben des kaum abgehaltenen Concils, und führt in dem Briefe an Quintus ſeine Anſicht über die Ungültigkeit der Ketzertaufe noch weiter aus, wobei er auch einige Einwendungen zu widerlegen ſucht [3]).

Wahrſcheinlich weil noch nicht alle afrikaniſchen Biſchöfe mit dieſen Beſchlüſſen einverſtanden waren [4]), veranſtaltete Cyprian kurze Zeit darauf, wohl im J. 256, ein zweites, größeres carthagiſches Concil, wobei nicht weniger als 71 Biſchöfe anweſend waren. Daſſelbe verhandelte, wie Cyprian ausdrücklich ſagt (Ep. 72), viele Gegenſtände; der hauptſächlichſte aber war der wegen der Ketzertaufe. Das Synodalſchreiben dieſer großen Verſammlung, an Papſt Stephan gerichtet, iſt eben der 72ſte Brief Cyprians. Zugleich wurde dem Papſte das Schreiben der vorausgegangenen Synode an die 18 Numidier, ſo wie der Brief Cyprians an Quintus überſchickt und die Behauptung erneuert: „wer von einer Sekte übertrete, müſſe aufs Neue getauft werden“, mit dem Beiſatze: „es genügt nicht (parum est, wohl = nüzt nicht), ſolchen Convertiten bloß die Hand aufzulegen, ad accipiendum spiritum sanctum, wenn ſie nicht auch die Taufe der Kirche empfangen“. Dieſelbe Synode beſchloß auch, daß jene Prieſter und Diakonen, die von der katholiſchen Kirche zu den Sektirern übergegangen ſind, ebenſo jene, welche von den ſektireriſchen Afterbiſchöfen geweiht

1) *Cyprian.* Ep. 70 p. 124.

2) Ihre Namen wie die der 18 numidiſchen Biſchöfe finden ſich im Eingange der Ep. 70 Cyprians.

3) *Cyprian.* Ep. 71 p. 126 sq.

4) Nescio qua praesumptione ducuntur quidam de collegis nostris, ut putent eos, qui apud haereticos tincti sunt, quando ad nos venerint, baptizare non oportere, ſagt Cyprian in ſeiner Ep. 71 an Quintus, alſo nach dem Concil des Jahres 255.

wurden, bei ihrer Rückkehr in die Kirche nur zur communio laicalis zuzulaſſen ſeien. — Am Ende ihres Schreibens ſpricht die Synode noch die Hoffnung aus, daß dieſe Beſchlüſſe auch den Beifall Stephans haben würden; ſie wiſſe übrigens auch, daß Manche ihre einmal feſtſtehende Meinung nicht gerne wieder aufgeben, ſondern ohne den Frieden mit ihren Collegen zu brechen, darauf zu beharren geneigt ſeien; ſie wolle auch Niemanden Gewalt anthun und kein allgemeines Geſetz vorſchreiben, indem ein jeder Vorſteher in der Kirche in Betreff der Verwaltung ſeinen eigenen Willen habe und Gott darüber Rechenſchaft geben müſſe [1]). „Aus dieſem Beiſatze, ſagt Mattes [2]), blickt entweder der Wunſch hervor, es möge Stephanus durch ſeine Autorität die noch mangelnde und nicht leicht zu erzielende Einſtimmigkeit erzeugen, oder das Bewußtſein, daß in Rom eine der Anſicht Cyprians widerſprechende Praxis herrſche". Lezteres war auch in der That der Fall und Papſt Stephan war von Anfang an mit den carthagiſchen Entſcheidungen ſo wenig zufrieden, daß er die an ihn abgeordneten Geſandten der Afrikaner gar nicht vor ſich ließ, ihnen die Gemeinſchaft verweigerte, allen Gläubigen die Aufnahme derſelben in ihre Häuſer unterſagte, und den hl. Cyprian einen Pſeudochriſten, Pſeudoapoſtel und dolosus operarius nannte. So behauptet wenigſtens Firmilian [3]). Sofort ſprach ſich Stephan im Gegenſatze zu den Afrikanern ganz entſchieden für die Gültigkeit der Ketzertaufe und gegen die Wiedertaufe derjenigen aus, die von Ketzern getauft worden waren. Sein dießfallſiges Schreiben an Cyprian iſt leider verloren gegangen, und ſomit ſeine ausführliche Deduktion uns unbekannt; aber es haben Cyprian und Firmilian einige Stellen aus dem Briefe des Stephanus in ihre Schreiben herübergenommen und dieſe kurzen Fragmente müſſen uns im Folgenden, nebſt eigenen Aeußerungen Cyprians und Firmilians [4]), als Anhaltspunkte dienen, um die Anſicht Stephans über Ketzertaufe mit wenigſtens annähernder Sicherheit entdecken zu können.

Wie man gewöhnlich annimmt, antwortete Cyprian auf dieſe Heftigkeit Stephans durch Abhaltung der **dritten carthagiſchen** Synode;

---

1) *Cyprian.* Ep. 72 p. 128 sq.

2) Mattes in der Abhandlung über die Ketzertaufe, in der Tübinger Quartalſchrift 1849, S. 586.

3) Bei *Cyprian.* Ep. 75. p. 150. 151. Vgl. die vita Cypriani l. c. p. CXII. sqq.

4) Im 74ſten und 75ſten Briefe unter den Briefen Cyprians.

es ist jedoch auch möglich, daß diese Versammlung noch vor Ankunft des römischen Schreibens statt hatte [1]). Anwesend waren dießmal 87 Bischöfe (zwei davon durch einen Stellvertreter, den Bischof Natalis von Dëa) aus dem proconsularischen Afrika, aus Numidien und Mauretanien; außerdem sehr viele Priester und Diakonen und eine große Menge Volkes. Daß die Synode am 1. September eröffnet wurde, besagen die noch vorhandenen Akten derselben [2]), aber das Jahr ihrer Abhaltung ist nicht ganz zweifellos. Wahrscheinlich ist 256 anzunehmen [3]).

Zuerst wurde das Schreiben des afrikanischen Bischofs Jubaianus an Cyprian über die Ketzertaufe, sammt Cyprians Antwort [4]) und einem zweiten Schreiben Jubaians verlesen, worin dieser jezt seine Uebereinstimmung mit Cyprian aussprach. Darauf proponirte lezterer: jeder der Anwesenden (Bischöfe) solle nun seine Ansicht über die Ketzertaufe frei äußern, wobei man Niemanden verurtheilen oder excommuniciren wolle, der einer andern Ansicht sei. Denn keiner der Anwesenden werfe sich zum episcopus episcoporum auf und wolle seine Collegen durch tyrannischen Schrecken zum Nachgeben zwingen (vielleicht Anspielung auf Papst Stephan). Darauf gaben die Bischöfe der Reihe nach, Cyprian zulezt, ihre Vota über die Ketzertaufe ab und erklärten sämmtlich deren Ungültigkeit, sowie die Nothwendigkeit, jeden von Ketzern Getauften aufs Neue zu taufen, wenn er in die Kirche übertrete.

Um dieselbe Zeit schickte Cyprian den Diakon Rogatianus mit einem Briefe an Bischof Firmilian von Cäsarea, um auch ihn über den Stand des Ketzertaufstreites in Afrika zu unterrichten. Er theilte ihm zugleich, wie es scheint, auch alle in dieser Sache bisher erwachsenen Aktenstücke mit, und Firmilian beeilte sich, in einem noch vorhandenen Schreiben an Cyprian seine volle Uebereinstimmung mit dessen Grundsätzen auszusprechen. Dieser Brief Firmilians nimmt jezt die 75ste Stelle in der cyprianischen Briefsammlung ein, und sein Inhalt ist großentheils nur ein Nachhall dessen, was Cyprian für seine Ansicht und gegen Stephanus aufstellte; nur zeigt sich bei Firmilian überall eine viel größere

---

1) Vgl. Mattes, a. a. O. S. 587.

2) Abgedruckt unter den Werken Cyprians p. 329 sqq. ed. Bened.; auch bei *Mansi*, T. I. p. 951 sqq. und bei *Harduin*, T. I. p. 159 sqq.

3) Vgl. die vita S. Cypriani l. c. p. CXVI.

4) Diese ist die Epist. 73 Cyprians.

Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit gegen Stephan, und zwar in dem Grade, daß Molkenbuhr († Professor in Paderborn) glaubte, ein gegen den Papst so unehrerbietiges Schreiben könne unmöglich ächt sein [1]).

Was sich zwischen Stephan und Cyprian weiter ereignet habe, ist völlig unbekannt; gewiß ist nur, daß die Kirchengemeinschaft zwischen beiden nicht abgebrochen wurde. Wahrscheinlich bewirkte die bald darauf im J. 257 ausgebrochene neue Christenverfolgung unter Kaiser Valerian einen Stillstand dieses Streites. In dieser Verfolgung starb Papst Stephan schon im August 257 als Martyrer [2]); an seinen Nachfolger Xystus aber richtete Dionys d. Gr., der auch in dem kleinasiatischen Ketzertaufstreite den Vermittler gemacht hatte, drei pacifikatorische Schreiben über die Ketzertaufe, und ebenso eines an den römischen Priester Philemon [3]). Daß diese Bemühungen mit Erfolg gekrönt waren, geht daraus hervor, daß Pontius, Cyprians Diakon und Biograph, den Papst Xystus einen bonus et pacificus sacerdos nannte und sein Name in die afrikanischen Diptychen eingetragen wurde [4]). Auch zeigt Cyprians 82ster Brief, daß die Verbindung zwischen Carthago und Rom nicht unterbrochen wurde, indem Cyprian während der Verfolgung eine Gesandtschaft nach Rom schickte, um über das Schicksal der dortigen Kirche, auch des Papstes Xystus, und überhaupt über den Gang der Verfolgung Kunde zu erhalten. Bald jedoch wurde auch er von der valerianischen Verfolgung erfaßt und ein Opfer derselben am 14. September 258.

Es liegt uns nun, zum besseren Verständnisse des Ketzertaufstreites, noch ob, die Ansichten und Behauptungen Cyprians und Stephans etwas genauer zu präcisiren.

1. Vor Allem fragt sich, welcher von beiden das christliche Alterthum auf seiner Seite habe.

a) Cyprian sagt in seinem 73sten Briefe (p. 130): „es ist bei uns nicht neu und erst kürzlich eingeführt, die von den Ketzern in die Kirche

1) *Molkenbuhr*, binae dissertationes de Firmiliano, bei *Migne*, Cursus Patrol. T. III. p. 1357 sqq. Ueber Molkenbuhr vgl. das Freiburger Kirchenlex. Bd. VII. S. 218.

2) Vgl. vita S. Cypriani l. c. p. CXVI.

3) *Euseb.* hist. eccl. VII, 5. 7 u. 9. Vgl. vita Cypriani l. c. p. CX.

4) Vgl. die vita Cypriani l. c. p. CXX.

Herüberkommenden zu taufen, indem es schon viele Jahre und eine lange Zeit ist, seit unter Bischof Agrippinus, guten Andenkens, sehr viele Bischöfe auf einer Synode dieß beschlossen haben, und seitdem bis auf den heutigen Tag haben viele tausend Häretiker die Taufe ohne Weigern empfangen". In diesen Worten will Cyprian das hohe Alter seiner Praxis begründen; aber er kann sie nicht weiter als bis Agrippinus, d. h. bis in den Anfang des 3ten Jahrhunderts (c. 220 n. Chr.) hinaufdatiren, und seine eigenen Worte, besonders das „seitdem" (exinde) geben zu, daß in Afrika erst Agrippinus diese Praxis eingeführt habe.

b) An einer andern Stelle desselben Briefes (l. c. p. 133) sagt er: „weil die Vertheidiger der Ketzertaufe durch unsere Vernunftgründe (ratione) überwunden werden, halten sie uns die Gewohnheit entgegen (qui *ratione* vincuntur, *consuetudinem* nobis opponunt)". Hätte nun Cyprian läugnen können, daß die Praxis seiner Gegner die ältere sei, so hätte er jezt nothwendig sagen müssen: „sie haben Unrecht, wenn sie sich auf die consuetudo berufen, diese ist im Gegentheil für uns". Allein Cyprian sagt durchaus nichts Aehnliches, gibt vielmehr zu, daß seine Gegner die consuetudo für sich haben, und sucht dieser Thatsache nur ihre Kraft zu nehmen durch die Frage: „ist denn die consuetudo mehr werth als die Wahrheit" (quasi consuetudo major sit veritate), und durch den Beisatz: „in geistlichen Dingen müsse man das beobachten, was der hl. Geist (später) besser geoffenbart habe" (id in spiritualibus sequendum, quod in melius fuerit a spiritu sancto revelatum). Er erkennt sonach in seiner Praxis einen Fortschritt, durch neue, verbessernde Offenbarung des hl. Geistes bewirkt.

c) An einer dritten Stelle desselben Briefes (p. 136) gibt er wo möglich noch deutlicher zu, daß das Nichttaufen der schon von Ketzern Getauften die alte Praxis gewesen sei. „Es könnte Jemand, sagt er, mir einwenden, was mit denjenigen geschehe, welche in vergangenen Zeiten von der Häresie in die Kirche herüberkommend nicht getauft worden sind?" Also in vergangenen Zeiten (in praeteritum) sind die Convertiten nicht wieder getauft worden. Auf jene Frage aber antwortet Cyprian: „die Barmherzigkeit Gottes wird ihnen schon helfen; aber weil ehemals geirrt wurde, darf man doch nicht immer irren" (non tamen, quia aliquando erratum est, ideo semper errandum est), d. h. ehemals hat man die Convertiten nicht mehr

getauft, aber es war dieß ein Fehler, und es ist, wie er oben sagte, jetzt in melius a spiritu sancto revelatum.

d) Wenn sich Papst Stephan auf die Tradition berief, so entgegnete Cyprian nicht damit, daß er die Thatsache läugnete; er gibt sie vielmehr zu, sucht aber ihr Gewicht dadurch zu entkräften, daß er sie eine *humana* traditio nennt, die nicht eine *legitima* sei [1]).

e) Dasselbe, die Tradition, auf welche sich Stephan berufe, sei nur eine humana, behauptete auch Firmilian [2]), mit dem Beifügen, die römische Kirche sei auch in andern Punkten von der Praxis der Urkirche abgewichen, wie z. B. in Betreff der Osterzeit. — Dieses Beispiel war jedoch nicht glücklich gewählt, indem die römische Osterpraxis sich bis auf die Apostelfürsten hinaufdatirt.

f) An einer andern Stelle desselben Briefes (p. 149) spricht Firmilian aus, daß es auch in Afrika früher Praxis gewesen sei, Convertiten nicht mehr zu taufen: „ihr Afrikaner, schreibt er, könnet gegen Stephan sagen, daß ihr nach gewonnener Einsicht in die Wahrheit den Irrthum der (bisherigen) Gewohnheit aufgegeben habt" (vos dicere Afri potestis, cognita veritate errorem vos consuetudinis reliquisse). Dagegen meint er freilich, bei den Kleinasiaten sei es anders, hier sei von Anfang an das Taufen der Convertiten Praxis gewesen; aber sobald es an den Beweis geht, wird Firmilian sehr kleinlaut, sagt (p. 149) nur: „wir erinnern (!) uns nicht, daß diese Praxis bei uns angefangen", und beruft sich blos auf die Synode von Iconium (p. 149 und ebenso p. 145), die doch bekanntlich erst ums Jahr 230 statthatte.

g) Sehr beachtenswerth ist es, daß auch in Afrika nicht alle Bischöfe sich für die Nothwendigkeit einer neuen Taufe aussprachen [3]), was sicher ganz anders gewesen wäre, wenn hier von jeher die agrippinische und cyprianische Ansicht und Praxis geherrscht und gegolten hätte.

h) Ein sehr gewichtiger Zeuge für Stephanus und die alte Praxis (des Nichttaufens) ist der anonyme Verfasser des Werkes de rebaptismate, ein Zeitgenosse und wahrscheinlich auch College Cyprians [4]). In

1) Epist. 74 p. 139.

2) Bei *Cyprian.* Ep. 75 p. 144.

3) Vgl. *Cyprian.* Ep. 71. s. oben S. 91.

4) Abgedruckt hinter den Werken Cyprians in der Mauriner Ausgabe p. 353 sqq. Ueber den Verfasser vgl. vita Cypriani, l. c. p. CXXVI und Mattes a. a. O. S. 591.

diesem Werke wird die von Stephanus vertheidigte Praxis, den Convertiten nur die Hände aufzulegen, sie aber nicht mehr zu taufen, als vetustissima consuetudine ac traditione ecclesiastica geheiligt, als eine prisca et memorabilis cunctorum emeritorum sanctorum et fidelium solemnissima observatio dargestellt, welche die auctoritas omnium ecclesiarum für sich habe, von welcher aber leider Einige aus Neuerungssucht abgewichen seien [1]).

i) Damit stimmt Vincentius von Lerin überein, indem er sagt: Agrippinus von Carthago sei der Erste gewesen, welcher contra divinum canonem und contra universalis ecclesiae regulam, und contra morem atque instituta majorum die Wiedertaufe eingeführt habe; durch Papst Stephan aber sei das Neue vertrieben und das Alte wiederhergestellt worden, retenta est antiquitas, explosa novitas [2]).

k) Aehnlich glaubt Augustin, die Praxis, die Convertiten nicht mehr zu taufen, stamme von apostolischer Tradition (credo ex apostolica traditione venientem), und diese saluberrima consuetudo sei erst durch Agrippinus, wie Cyprian meine, verbessert, in der That aber corrumpirt worden [3]).

l) Der allergewichtigste Zeuge aber sind die neu aufgefundenen φιλοσοφούμενα, in welchen Hippolytus ums Jahr 230 behauptet, daß die Wiederholung der Taufe zuerst unter Papst Callistus, also zwischen 218—222 aufgekommen sei [4]).

m) Gegen das bisher gewonnene Resultat erheben sich jedoch auch einige Bedenken. α) Fürs Erste ist nämlich nicht zu läugnen, daß schon Tertullian in seiner Schrift de baptismo c. 15, die er noch als Katholik geschrieben, und vorher noch in einer griechischen Schrift (ibid. c. 15), den Häretikern die Macht, gültig zu taufen, abgesprochen hat. Allein, genau genommen, redete er nicht von der Ungültigkeit einer jeglichen Ketzertaufe, sondern nur von der Taufe solcher Ketzer, die einen andern Gott und Christus hätten; außerdem ist Tertullian ohnehin als Rigorist bekannt und war es wohl auch in diesem Punkte; und endlich lebte er im Anfange des 3ten Jahrhunderts zu Carthago, war also ein Zeitgenosse des Agrippinus, vielleicht sogar

1) Vgl. den Anfang des fraglichen Buchs, l. c. p. 353.
2) Commonitorium c. 9.
3) De bapt. c. Donat. II. 7 (12).
4) Vgl. oben S. 78.

deſſen Cleriker, und es iſt darum nicht zu wundern, wenn er über unſern Punkt ebenſo wie dieſer geurtheilt, ja vielleicht gerade durch ſein Buch de baptismo auf die Entſchließungen der Synode von Carthago Einfluß geübt hat [1]). Uebrigens behauptet auch Tertullian keineswegs, daß die Wiederholung der Taufe die urſprüngliche Praxis in der Kirche ſei, vielmehr deuten ſeine Worte gerade das Gegentheil an. Er ſagt: sed circa haereticos sane quid custodiendum sit, digne quis retractet, d. h. „es ſei der Mühe werth, daß Jemand die Frage, was in Betreff der Ketzer (ihrer Taufe) zu beobachten ſei, wieder vornehme (und beſſer erörtere)" [2]).

β) Weiterhin ſcheint auch Dionys d. Gr. gegen Stephan zu ſprechen. Er ſchreibt bei Euſebius (hist. eccl. VII, 7): „nicht erſt die Afrikaner haben jene Praxis (Taufe der Convertiten) eingeführt, ſondern ſie iſt ſchon viel früher, bei Lebzeiten früherer Biſchöfe und in den volkreichſten Kirchen gebilliget worden". Da er jedoch unmittelbar darauf nur der Synoden von Iconium und Synnada erwähnt, ſo iſt ſein Ausdruck: „viel früher", wohl nur auf dieſe Verſammlungen zu beziehen und auch er macht keinen früheren Zeugen für die cyprianiſche Praxis namhaft.

γ) Gewiß iſt dagegen, daß ſich Clemens von Alexandrien ſehr geringſchätzend über die Ketzertaufe ausſpricht und ſie „fremdes Waſſer" nennt [3]); aber von einer Wiederholung der Taufe ſpricht auch er nicht [4]). Dagegen reden

δ) die apoſtoliſchen Canones Nr. 45 u. 46 (nach anderer Zählung 46 u. 47) von der Ungültigkeit der Ketzertaufe [5]); aber es fragt ſich eben, wie alt dieſe zwei Canones und ob ſie nicht Zeitgenoſſen der Synoden von Iconium und Synnada, ja vielleicht noch jünger ſeien [6]).

Es iſt ſonach kaum zu zweifeln, daß in der alten Kirche die von Ketzern Getauften bei ihrem Uebertritte in die Kirche nicht wieder getauft wurden, falls ſie nämlich auf die Trinität oder auch nur auf Jeſus getauft worden waren.

---

1) Vgl. Döllinger, Hippolyt ꝛc. S. 191.

2) Mattes, a. a. O. S. 594.

3) *Stromat.* lib. I. c. 19 am Schluſſe T. I. p. 375 ed. Pott. Venet.

4) Vgl. Mattes, a. a. O. S. 593.

5) Siehe *Harduin.* T. I. p. 22. *Mansi*, T. I. p. 39.

6) Drey hält ſie jedoch für älter, in ſeiner Unterſuchung über die Conſtitutionen und Canonen der Apoſtel, S. 260 f. Vgl. dagegen Döllinger, Hippolyt ꝛc. S. 192 ff.

2. Hiemit sind wir bei einem zweiten Punkte angelangt, bei der Frage, ob Papst Stephanus die Taufe sämmtlicher Häretiker, ohne alle Ausnahme, für gültig gehalten habe. Bekanntlich ist es eine schon von der Synode zu Arles im J. 314 c. 8 ausgesprochene, zu Trient (sess. VII c. 4 de bapt.) wiederholte Lehre der katholischen Kirche, daß nur jene Ketzertaufe gültig sei, welche auf den Namen des Vaters, des Sohnes und hl. Geistes vollzogen worden ist. Es fragt sich nun, ob auch die Ansichten und Behauptungen Stephans mit dieser kirchlichen Lehre conform gewesen seien oder nicht.

Auf den ersten Anblick scheint Stephan zu weit gegangen zu sein und jegliche Ketzertaufe anerkannt zu haben. Sein Hauptsatz, wie wir ihn bei Cyprian lesen, lautet nämlich: si quis ergo a *quacunque* haeresi venerit ad nos, nil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in poenitentiam [1]). Damit schien er allerdings alle und jede Ketzertaufe für gültig erklärt zu haben, mochte sie auf welche Art immer, mit Anwendung oder Weglassung der Trinitätsformel vollzogen worden sein. Cyprian argumentirt auch in der That theilweise so, als ob er den Satz Stephans in diesem Sinne verstehe [2]); allein

a) an manchen andern Stellen seiner Briefe erhellt deutlich das Gegentheil.

α) Epist. 73 p. 130 sagt er: die Vertheidiger der Ketzertaufe machen geltend: „selbst die von Marcion Getauften dürften nicht wieder getauft werden, weil sie schon auf den Namen Jesu Christi getauft seien". Damit gibt Cyprian selbst zu, daß Stephan und seine Meinungsgenossen [3]) nur solchen Ketzertaufen, welche auf den Namen Jesu Christi geschehen waren, Gültigkeit zuschrieben.

β) Ebenso gibt Cyprian in demselben Briefe p. 133 zu, daß die Ketzer in nomine Christi taufen, und

γ) ibid. p. 134 formulirt er die Ansicht seiner Gegner zweimal dahin, daß sie eine außerhalb der Kirche in nomine Jesu Christi vollzogene Taufe für zureichend halten.

δ) Bei der speziellen Frage, ob die Taufe der Marcioniten gültig sei, anerkennt Cyprian, daß sie allerdings auf die Trinität taufen; be-

1) Bei *Cyprian.* Ep. 74 p. 138.

2) Epist. 74 p. 138. 139.

3) Es darf angenommen werden, daß diese ebenso unter sich übereinstimmten, wie Cyprian und seine Anhänger. Vgl. Mattes, a. a. O. S. 605.

merkt aber, daß sie unter Vater, Sohn und Geist etwas anderes verstünden, als die Kirche. — Diese Argumentation läßt schließen, daß seine Gegner die marcionitische Taufe wegen Anwendung der Trinitätsformel für gültig hielten.

b) Für Stephan zeugt weiter Firmilian.

α) Er erzählt: in seinem Vaterlande habe vor ungefähr zweiundzwanzig Jahren eine Frau, die sich für eine Prophetin ausgab, aber in der That von einem bösen Geiste besessen war, getauft. „Werden nun, fragt er, Stephan und seine Meinungsgenossen auch diese Taufe billigen, da sie auf die Trinitätsformel geschah?" (maxime cui nec symbolum trinitatis defuit?) [1]).

β) In demselben Briefe l. c. p. 148 formulirt Firmilian die Behauptung Stephans mit den Worten: in multum proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicunque et ubicunque *in nomine Christi baptizatus* fuerit, consequatur statim gratiam Christi.

c) Wenn hienach selbst Cyprian und Firmilian bezeugen, daß Papst Stephan nur eine Taufe im Namen Christi für gültig hielt, so brauchen wir kaum mehr das Zeugniß Anderer, z. B. des hl. Hieronymus, Augustinus, Vincentius von Lerin ꝛc., welche dem Papste Stephan durchaus die richtige kirchliche Ansicht in Betreff der Ketzertaufe zuschreiben [2]); und ebensowenig wird es

d) nöthig sein, auf den bereits erwähnten Zeitgenossen Cyprians, den anonymen Verfasser des Buchs de rebaptismate hinzuweisen, welcher seine Schrift mit den Worten beginnt: „Gegenstand einer Streitfrage ist die Behandlung derjenigen geworden, qui in haeresi quidem, sed *in nomine Dei nostri Jesu Christi* sint tincti [3]).

e) Es kann sich jezt nur noch fragen, ob Stephan ausdrücklich die Nennung der drei göttlichen Personen bei der Taufe als conditio sine qua non verlangte, oder ob er auch eine auf den Namen Jesu Christi allein vollzogene Taufe für zulänglich gehalten habe. Cyprian scheint anzudeuten (Ep. 73 p. 134 sq.), als ob Lezteres stattgehabt hätte; aber eine direkte Behauptung, respective Anschuldigung gegen Stephan ist nirgends ausgesprochen; und wenn sie es auch wäre, würde sie doch nicht hinlänglich beweisen, indem Cyprian die Worte seines Gegners

1) Epist. 75 unter den cyprianischen, p. 146.
2) Vgl. Mattes, a. a. O. S. 603.
3) In der Mauriner Ausgabe der Werke Cyprians, p. 353.

im schlimmsten Sinne aufzufassen liebt. Es liegen jedoch in dem Obenangeführten lit. a, δ. und b, α. Hinweisungen darauf, daß die Trinitätsformel für nöthig erachtet worden sei. Schon die hl. Schrift führte den Sprachgebrauch ein, jede auf den Glauben an Christus und nach seiner Vorschrift, also auch mit Anwendung der Trinitätsformel vollzogene Taufe, kurzweg eine Taufe auf den Namen Christi zu nennen, so Apostelgesch. 2, 38. 8, 16. 19, 5. Römer 6, 3 [1]); und es ist darum kein Wunder, wenn sich Papst Stephan des gleichen, für jene Zeit gar nicht mißverständlichen Terminus bediente.

f) Was man unter solchen Umständen etwa gegen Stephan sagen kann, ist nur das, daß er von der Meinung ausgegangen zu sein scheint, alle Häretiker seiner Zeit hätten die rechte Taufformel, also die gleiche unter sich und mit der Kirche. Dies spricht er ziemlich deutlich in den Worten aus, welche Firmilian aus seinem Briefe anführt: Stephanus in sua epistola dixit: haereticos *quoque ipsos in baptismo convenire*, und daß sie deßhalb, wenn Jemand von einer Sekte zur andern übertrete, ihn nicht wieder taufen [2]). Damit ist gesagt, daß alle Sekten eine und dieselbe, nämlich die von Christus verordnete Taufformel hätten.

Durch diese Citation der Worte Stephans bei Firmilian erhält eine andere, kürzere Citation desselben bei Cyprian erst ihr volles Licht. Nach Cyprian (Ep. 74 p. 138) hätte nämlich Stephan gesagt: „man solle die von Ketzern Getauften nicht wieder taufen, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent"; d. h. „die verschiedenen Sekten haben keine verschiedenen Taufen (proprie non baptizent) und wiederholen darum die Taufe nicht, wenn Einer von einer Sekte zur andern übergeht". Haben die verschiedenen Sekten aber keine besonderen Taufen, sondern conveniunt in baptismo, wie Firmilian oben sagte, so haben sie nothwendig die allgemeine urchristliche Taufweise, also auch die Trinitätsformel.

Ob Stephan bei dieser Voraussetzung in einem historischen Irrthume befangen war, ist schwer zu erörtern, indem einerseits Irenäus (adv. haer. I, 21, 3) die Gnostiker einer Verfälschung der Taufformel und der Anwendung verschiedener gefälschter Formeln bezüchtigt, also

1) Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. I. Thl. I. S. 132. Klee, Dogmengesch. Bd. II. S. 149 f.

2) Epist. 75 unter den cyprianischen, p. 144.

gegen Stephan spricht, andererseits aber der h. Augustin für ihn zeugt, wenn er sagt: facilius inveniuntur haeretici, qui omnino non baptizent, quam qui non illis verbis (nämlich in nomine Patris etc.) baptizent [1]).

g) Noch ein Bedenken gegen Stephan erhebt sich vielleicht wegen der Montanisten. Es ist nämlich nicht zu zweifeln, daß Stephan die Taufe dieser Sektirer für gültig erachtet habe, während sie die Kirche später für unwirksam erklärte [2]). Steht vielleicht deßhalb seine Ansicht in Widerspruch mit der Kirchenlehre? Gewiß nicht, denn es hat ja auch die nicänische Synode (can. 19) die Montanisten nicht unter jenen aufgeführt, deren Taufe sie verwarf, und sie konnte, wie Stephan, dieß darum nicht thun, weil erst in späteren Zeiten eine Abart der Montanisten, wie ich anderwärts zeigte, in förmlichen Antitrinitarismus verfallen ist [3]).

3. Weiterhin ist noch zu untersuchen, was nach Stephans Meinung mit den Convertiten bei ihrem Uebertritte geschehen sollte. Hier sind vor Allem wieder die schon oben angeführten Worte desselben si quis ergo a quacunque haeresi venerit ad nos, nil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in poenitentiam zu erörtern. Man schreibt dieser Stelle häufig den Sinn zu: „es werde keine Neuerung vorgenommen, sondern beachtet, was der Tradition gemäß ist, daß einem Solchen (Convertiten) die Hand aufgelegt werde zur Buße". Allein diese Interpretation ist den grammatischen Regeln zuwider, und Stephan hätte, um jenes zu sagen, schreiben müssen: nihil innovetur, sed quod traditum est, observetur, ut etc. Deßhalb übersezt Mattes die Worte Stephans also: „nichts werde (an dem Uebertretenden) erneuert, als was der Ueberlieferung gemäß zu erneuern ist, so daß ihm die Hand aufgelegt werde u. s. f." [4]).

Stephan fügt bei: ad poenitentiam, d. h. „es muß dem Convertirenden eine Buße auferlegt werden". Nach der Praxis der Kirche

---

1) De bapt. c. Donat. VI. 25 (47).

2) In Canon 7, welcher dem 2ten allgemeinen Concil zugeschrieben wird, aber nicht von ihm herrührt.

3) Vgl. meine Abhandlung über Montanus im Freiburger Kirchenlexikon. Bd. VII. S. 264. 265.

4) Mattes, a. a. O. S. 628. Daß übrigens der erstere allgemeinere Sinn, welcher den Ausspruch Stephans zu einem dictum classicum für die Tradition machte, schon im Alterthum angenommen wurde, dafür zeugt die Citation bei Vincentius Lirin. Commonit. c. 9.

muß ein Häretiker, der in die Kirche eintritt, erstens das Sakrament der Buße und darauf das der Firmung empfangen. Es fragt sich nun, ob Papst Stephan auch diese beiden Sakramente verlangt habe, oder nur Eines, die Buße. Jedes der beiden Sakramente war mit einer impositio manus verbunden, wie eine Aeußerung des Papstes Vigilius sehr deutlich zeigt [1]), und es konnte sonach auch Stephan unter dem Ausdrucke manus illi imponatur die Ertheilung beider Sakramente verstanden haben. Daß in der uns erhaltenen Stelle blos ad poenitentiam steht, ist kein kräftiger Einwand, denn diese Stelle ist ja nur ein Fragment, und Cyprian hat auch anderwärts Aeußerungen Stephans nur abgekürzt mitgetheilt [2]). Daß aber Papst Stephan wirklich nicht nur die Buße, sondern auch die Firmung den Convertirenden gegeben wissen wollte, beweisen Aussprüche gerade seiner Gegner. So will Cyprian in seinem 73sten Briefe (p. 131) die andere Partei der Inconsequenz beschuldigen, indem er sagt: „wenn die Taufe außerhalb der Kirche kräftig ist, so braucht man dem Convertirenden auch nicht mehr die Hände aufzulegen, ut spiritum sanctum consequatur et signetur", d. h. „ihr seid inconsequent; wenn ihr die Ketzertaufe gelten lasset, müsset ihr auch die von Ketzern ertheilte Firmung gelten lassen; ihr aber verlanget, daß die von Ketzern bereits Gefirmten wieder gefirmt werden". Cyprian übersah hier den großen Unterschied zwischen Gültigkeit der Taufe und Gültigkeit der Firmung [3]); seine Worte beweisen aber doch, daß Stephan nicht nur die Buße, sondern auch die Firmung den Convertiten ertheilt wissen wollte.

Das Gleiche beweisen einzelne Abstimmungen der auf dem 3ten carthagischen Concil (256) versammelten Bischöfe. So sagt Secundinus a Carpis: „durch die Händeauflegung (wie sie Stephan ohne die Taufe zugebe) könne der hl. Geist nicht herabsteigen, weil die Convertirenden noch nicht einmal getauft seien" [4]). Noch deutlicher spricht Nemesianus a Thubunis: „sie (die Gegner) glauben, daß durch die Händeauflegung der hl. Geist mitgetheilt werde, während doch die Wiedergeburt

1) Vigilii Ep. II. ad Profut. n. 4 bei *Migne*, Cursus Patrol. T. III. p. 1263 und Mattes, a. a. O. S. 632.

2) So oben in der Stelle haeretici proprie non baptizent; vgl. Mattes, a. a. O. S. 629 und 611.

3) Daß die Taufe der Ketzer, nicht aber ihre Firmung gültig sei, vgl. Mattes, a. a. O. S. 630 f.

4) *Cyprian.* Opp. p. 333.

nur dadurch möglich sei, daß man beide Sakramente (Taufe und Firmung) in der Kirche erhalte [1]). Auch diese beiden Aeußerungen zeigen deutlich, daß Stephan wie einerseits die Buße, so andererseits die Firmung für die Convertiten für nöthig erachtete [2]).

4. Dem bisher Ausgeführten zufolge muß die vielverbreitete Meinung, sowohl Stephan als Cyprian hätten sich in Extremen bewegt und erst aus ihrem Kampfe sei die richtige Mitte der Kirche hervorgegangen, als unrichtig und unhistorisch bezeichnet werden [3]).

5. Die Frage, warum Cyprian unrecht hatte, und warum die von Ketzern auf die Trinität Getauften nicht wiederum getauft werden dürften, geht eigentlich nicht die Conciliengeschichte, sondern die Dogmatik an. Doch mag eine kurze Besprechung dieses Punktes auch hier noch am Platze sein. Cyprian nahm im Wesentlichen die Argumentation Tertullians wieder auf, ohne ihn jedoch zu nennen, dahin gehend: „wie nur ein Christus, so nur eine Kirche; sie allein ist Vermittlerin des Heils, darum sie allein Spenderin der Sakramente, und außer ihr kann sonach kein Sakrament gültig gespendet werden [4])." Dazu kommt noch: „die Taufe ist auch Sündennachlassung, die Gewalt zur Nachlassung der Sünden aber hat Christus nur den Aposteln gegeben; die Häretiker können sie somit unmöglich besitzen und darum unmöglich taufen [5])." Ferner: „die Taufe ist Wiedergeburt, durch sie werden Gott Kinder geboren in Christus; nun ist aber nur die Kirche die Braut Christi, und es kann somit nur durch sie jene Geburt vermittelt werden [6])."

Die Unstichhaltigkeit dieser Argumente, und die schlagenden Gründe für die kirchliche von Stephan vertretene Praxis hat anderthalb Jahrhunderte später der hl. Augustin in seinem Kampfe gegen die Donatisten (welche Cyprians Lehre hierin erneuerten) sehr ausführlich und mit gewohnter Geisteskraft dargethan [7]). Er zeigte

a) daß die Sünder ebenso spiritualiter von der Kirche getrennt seien, wie die Ketzer corporaliter. Auch Erstere seien in Wahrheit

---

1) *Cyprian.* Opp. p. 330.

2) Ausführlicher spricht über diesen Gegenstand Mattes, a. a. O. S. 615—636.

3) Vgl. Mattes, a. a. O. S. 603.

4) *Cyprian.* Epist. 71. 73. 74.

5) *Cyprian.* Epp. 70 u. 73.

6) Epist. 74. Die Details der cyprianischen Argumentation hat Mattes im 2ten Artikel seiner Abhandlung über Ketzertaufe sehr gut zusammengestellt in der Tübinger Quartalschrift 1850. S. 24 ff.

7) In seiner Schrift de baptismo contra Donatistas.

außerhalb der Kirche; wenn darum Ketzer nicht gültig taufen könnten, so auch Sünder nicht; damit wäre aber die Gültigkeit des hl. Sakraments ganz und gar von der Subjektivität des Ministers abhängig gemacht.

b) Es muß zwischen Taufgnade und Taufhandlung unterschieden werden. Nur leztere nimmt der Minister vor, die erstere aber kommt von Gott, und er kann sie auch durch ein unwürdiges Subjekt spenden.

c) Der Häretiker ist allerdings außerhalb der Kirche; aber die Taufe, die er gibt, ist nicht eine fremde, es ist nicht seine Taufe, sondern Christi Taufe, die er spenden will, und darum ist eine wahre Taufe vorhanden, wenn sie auch außerhalb der Kirche geschieht. Die Häretiker haben wie manches Andere (namentlich den Glauben an Christus) so auch die Taufe Christi mitgenommen bei ihrem Austritte aus der Kirche, es ist also noch Kirchliches in ihnen, und dieses Kirchliche, das sie noch haben (nicht das ihnen eigene Häretische), zeugt durch die Taufe Kinder Gottes [1]).

Nach Augustin haben Thomas von Aquin, Bonaventura, die Verfasser des catechismus romanus und Andere die vorliegende Frage aufs Neue erörtert, und die Hauptsätze, auf welche hier alles hinausläuft, sind Folgende:

α) Der Taufende ist blos Instrument, und Christus kann sich jedes Instrumentes bedienen, wenn dieses nur thut, was Christus (die Kirche) gethan wissen will. Dieses Instrument übt ja nur die Taufhandlung, die Taufgnade aber kommt von Gott. Darum kann jeder Mensch, auch der Heide, die Taufe ertheilen (so er nur thun will, was die Kirche thut), und diese Weite in Betreff des Spenders ist nöthig, weil auch die Taufe nöthig ist, um selig werden zu können.

β) Empfängt aber Jemand in einer Sekte die Taufe, so ist die Taufgnade bei ihm so lange nicht wirksam, als er durch sein Verbleiben bei der Sekte der Wirksamkeit der göttlichen Gnade einen Riegel schiebt (obicem ponit). Die Taufgnade ist wohl potentiell, aber nicht wirksam auf ihn herabgekommen.

γ) Dieser obex fällt weg, und die Wirksamkeit der Taufgnade tritt darum ein, sobald er reuig über seine bisherige Verkehrtheit (daher Buße) in die Kirche eintritt. Eben deßhalb aber, weil jezt die früher

---

1) Die Argumente Augustins sind weiter auseinandergesezt bei Mattes, a. a. O. S. 30—45.

empfangene Taufe von ſelbſt wirkſam wird, darf die Taufe nicht wiederholt werden.

δ) Die Sakramente werden oft mit Kanälen verglichen, durch welche die göttliche Gnade uns zufließt. Empfängt nun Jemand die Taufe im Schooße einer Sekte, ſo wird zwar der Kanal durch die objektiv richtige Taufhandlung an ihn angelegt; aber ſeine Theilnahme an der Sekte iſt der Riegel, der die Gnade hindert, durch dieſen Kanal ihm wirklich zuzufließen. Darum iſt nur dieſer Riegel wegzunehmen (durch reumüthigen Eintritt in die Kirche), nicht aber iſt die Taufe zu wiederholen.

ε) Anders iſt es mit der Firmung. Von den apoſtoliſchen Zeiten her waren nur die Apoſtel und Niemand anders, nicht einmal die Gehülfen derſelben, die Diakonen, zu deren Ertheilung ermächtigt (vgl. Apg. 8, 14—17. 19, 6.). Darum dürfen auch jezt nur die rechtmäßigen Nachfolger der Apoſtel, die Biſchöfe in der Kirche, dieß Sakrament ſpenden, und wenn Jemand daſſelbe während ſeines Aufenthaltes in einer häretiſchen Gemeinſchaft von häretiſchen oder ſchismatiſchen Biſchöfen oder Prieſtern erhalten hat, ſo war dieß ungültig, und es müſſen ihm die Hände wieder aufgelegt werden, ut spiritum sanctum consequatur et signetur [1]).

Eine noch tiefere Begründung der ganzen Sache aber, warum Taufe und Ehe auch von Nichtchriſten geſpendet werden könnten, hat auf eine neue, eigenthümliche Art Dr. Mattes in ſeiner oft citirten Abhandlung verſucht [2]).

§ 7.

Synode zu Narbonne im J. 255—260.

War es bisher hauptſächlich Afrika, das unſere Blicke auf ſich zog, ſo nehmen jezt auf längere Zeit andere Gegenden des römiſchen Reiches die Aufmerkſamkeit in Anſpruch; vor allem Gallien.

Bekanntlich wurden um die Mitte des dritten Jahrhunderts 7 Miſſionsbiſchöfe von Papſt Fabian nach Gallien geſchickt, und unter dieſen befand ſich auch der hl. Paulus als erſter Biſchof von Narbonne.

---

1) *Cypriani* Epist. 73. p. 131. ſ. oben S. 104.

2) Tübing. Quartalſchrift 1850. S. 51—66. Ueberdieß iſt über den Ketzertaufſtreit zu vergleichen die Abhandlung von Gruſcha im Freiburger Kirchenlexikon Bd. VI. S. 71 ff., wo auch die einſchlägige Literatur angegeben iſt.

Die über ihn noch erhaltenen Akten nun melden eine wegen seiner ums Jahr 255—260 zu Narbonne abgehaltenen Synode. Zwei Diakonen, die wegen ihrer Unenthaltsamkeit von dem heiligen Bischofe öfter getadelt worden waren, wollten sich auf teuflische Weise an ihm rächen. Sie stellten heimlich ein Paar Frauenpantoffel unter seine Bettstelle, und zogen dann diese wieder als Zeugen der Unlauterkeit des Bischofs hervor. Paulus fand sich dadurch veranlaßt, seine Collegen zu einer Synode zu berufen, damit über seine Schuld oder Unschuld entschieden werde. Während die Bischöfe die Untersuchung drei Tage lang fortführten, sezte sich auf das Dach des Hauses, worin sie versammelt waren, ein Adler, der sich durchaus nicht vertreiben ließ, und während dieser drei Tage von einem Raben Speisen zugebracht bekam. Am dritten Tage veranstaltete sofort Paulus allgemeines Gebet, damit Gott die Wahrheit ans Licht bringe, und die Diakonen wurden von einem Dämon erfaßt und so sehr geplagt, daß sie ihre Tücke und Verleumdung eingestanden. Ein zweites Gebet des Bischofs befreite sie wieder von dem Dämon und sie wiederholten ihr Bekenntniß; die Bischöfe aber, statt über Paulus zu urtheilen, warfen sich zu seinen Füßen nieder und baten sammt allem Volke um seine Fürbitte bei Gott. Endlich flog auch der Adler wieder fort und zwar gen Osten [1]).

So berichten die Akten. Dieselben sind zwar alt, aber überhaupt voll Fabeln, und darum für die Geschichte, auch in unserem Falle, ein schlechtes Fundament, wie schon Remi Ceillier u. A. erklärt haben [2]).

§ 8.

Synoden zu Arsinoe und Rom im J. 255 und 260.

Ganz anders, d. h. sehr gut historisch verbürgt ist dagegen eine Art Synode, nämlich eine Versammlung, welche Erzbischof Dionys d. Gr. von Alexandrien in Arsinoe [3]) abhielt und über die er selbst bei Eusebius (lib. VII. 24) uns berichtet. Der ägyptische Bischof Nepos,

---

1) Vgl. *Franc. de Bosquet*, historia eccl. gall. lib. V. p. 106; auch *Mansi*, T. I. p. 1002.

2) *Remi Ceillier*, histoire générale des auteurs sacrés etc. T. III. p. 593. Walch, Histor. der Kirchenverf. S. 110. *Gallia* christiana, T. V. p. 5. Histoire de Languedoc, T. I. p. 129 sqq.

3) Arsinoe war eine bischöfliche Stadt Aegyptens in der Provinz Heptanomos, zum Patriarchate Alexandrien gehörig.

ein sonst ehrwürdiger und auch als christlicher Kirchenlieder-Dichter verdienter Mann, war in die chiliastischen Irrthümer verfallen, und hatte sie auch durch Schriften zu verbreiten gesucht [1]). Weil er bald darauf starb, konnte sein kirchlicher Primas Dionys d. Gr. zunächst nur mehr schriftlich gegen ihn auftreten, und er that dieß auch in den zwei Büchern *περὶ ἐπαγγελιῶν*. Außerdem berief er, als er sich ums J. 255 eben in der Gegend von Arsinoe aufhielt, wo die nepotianischen Irrlehren große Verbreitung gefunden hatten, die (nepotianischen) Priester und Lehrer der Ortschaften, und ermahnte sie, in Gegenwart aller Brüder, welche Theil nehmen wollten, ihre Lehre nun öffentlich prüfen zu lassen. Sie stüzten sich dabei auf eine von Chiliasten hochverehrte Schrift des Bischofs Nepos; Dionys aber disputirte mit ihnen drei Tage lang, und beide Theile zeigten dabei, wie er selbst sagte, große Gelassenheit, Ruhe und Wahrheitsliebe. Das Resultat war, daß Coracion, das Haupt der Nepotianer, dem Irrthume zu entsagen versprach, und die Disputation zur allgemeinen Befriedigung endete [2]).

Wenige Jahre später, ums J. 260, gab derselbe Dionys d. Gr. durch die Art und Weise, wie er den Sabellius bekämpfte, Anlaß zu einer römischen Synode, deren wir weiter unten in der Entstehungsgeschichte des Arianus näher gedenken müssen.

§ 9.

Drei antiochenische Synoden wegen Paul von Samosata im J. 264—269.

Drei Synoden zu Antiochien in Syrien beschäftigten sich mit der Anklage und Absezung des dortigen Bischofs, des bekannten Antitrinitariers Paul von Samosata.

Während Sabellius die Einheit in der Dreieinigkeit dadurch festzuhalten suchte, daß er den Personalunterschied aufhob und an seiner Statt nur drei verschiedene modos der Wirksamkeit des einpersönlichen Gottes annahm, also die persönliche Verschiedenheit zwischen Vater und Sohn läugnete und beide identificirte, schlug Paul von Samosata den der Hauptsache nach entgegengesezten falschen Weg zur Lösung der Trinitätsfrage ein, indem er Vater und Sohn viel

1) Ueber Nepos vgl. das Freiburger Kirchenler. u. d. Art.
2) *Euseb.* hist. eccl. VII. 24.

zu weit trennte. Auch er ging zunächst wie Sabellius von einer Nichtunterscheidung göttlicher Personen aus, indem er den Logos als eine unpersönliche Kraft Gottes faßte und vom Vater nicht verschieden erachtete. In Jesus dagegen erblickte er nur einen vom Logos durchwehten Menschen, der, obgleich wunderbar aus einer Jungfrau geboren (vgl. *Athanas.* contr. Apollin. II. 3), doch bloser Mensch, nicht Gottmensch gewesen sei. Von unten her, d. i. von der Creatur her, sei er ἐκ παρθένου, aber von oben her sei er vom Logos durchweht gewesen. Doch habe der Logos nicht persönlich, sondern eigenschaftlich, als Kraft (οὐκ οὐσιωδῶς ἀλλὰ κατὰ ποιότητα) in dem Menschen Jesus gewohnt; übrigens durch beständige Durchdringung ihn geheiligt und des göttlichen Namens würdig gemacht [1]). Wie aber der Logos, so sei, meinte Paulus, auch der hl. Geist nicht als Person zu fassen, sondern als eine unpersönliche, dem Vater zukommende, von ihm nur in Gedanken unterscheidbare göttliche Kraft. — So kam Paulus auf der einen Seite dem Sabellianismus nahe, während er auf der andern den alexandrinischen Subordinatianern verwandt war; ob er aber mit diesem Monarchianismus auch judaistische Irrthümer verbunden habe, wie ihn Philastrius bezüchtigt, mag, weil nur Nebensache, dahingestellt bleiben. Richtiger sagt wohl Theodoret: Paulus habe durch seine antitrinitarischen Ansichten seiner Fürstin und Gönnerin Zenobia, welche jüdisch, also auch antitrinitarisch gesinnt war, gefallen wollen [2]).

Die neue Irrlehre war um so gefährlicher, je bedeutender die kirchlich-politische Stellung ihres Urhebers war, der ja den höchsten Stuhl Asiens inne hatte. Deßhalb versammelten sich im J. 264 oder 265 [3]) zu Antiochien viele Bischöfe Asiens, namentlich Firmilian von Cäsarea in Cappadocien, Gregorius Thaumaturgus und sein Bruder Athenodor, Erzbischof Helenus von Tarsus in Cilicien, Nicomas von Iconium, Hymeneus von Jerusalem, Theoteknus von Cäsarea in Palästina (der Freund des Origenes), Maximus von Bostra, und sehr

1) Ueber die Lehre Paul's von Samosata vgl. Dorner, Lehre v. d. Person Christi Thl. I. S. 510 ff. *Schwab*, de Pauli Sam. vita atque doctrina Diss. inaug. 1839. *Feuerlin*, Disput. de haeresi Pauli Samos. Walch, Ketzerhistor. Bd. II. S. 64—126.

2) *Theodoret.* haeret. fabul. lib. II. c. 8.

3) Dieß Datum erhellt aus dem bald nach dieser Synode, wie Eusebius (VII. 28) sagt, erfolgten Tode des Dionys von Alexandrien.

viele andere Bischöfe, Priester und Diakonen. Auch Dionys d. Gr. von Alexandrien war zu der Synode eingeladen worden; allein Alter und Kränklichkeit hinderten ihn, persönlich zu erscheinen, wie er denn auch kurze Zeit darauf starb. Doch wollte er, wie gegen Sabellius, so auch gegen Paul von Samosata die Kirchenlehre wenigstens schriftlich vertheidigen [1]). Nach Eusebius (VII. 27 und 30) richtete er deßhalb ein Schreiben an die Gemeinde von Antiochien, worin er den Bischof Paulus nicht einmal eines Grußes würdigte. Einigermaßen abweichend davon erzählt Theodoret (l. c.), Dionys habe in jenem Schreiben den Paulus „zu dem ermahnt, was sich schicke, die versammelten Bischöfe aber zum Eifer für die Rechtgläubigkeit angefeuert". Hienach könnte man gar an drei Briefe des Dionysius denken, nämlich 1. an Paulus, 2. an die Synodalbischöfe, 3. an die Gemeinde von Antiochien; allein leichtlich konnte ein Schreiben alle die von Eusebius und Theodoret angeführten Eigenschaften zugleich besitzen [2]).

Viele Sitzungen und Disputationen wurden gehalten, aber während die Einen die Blasphemien des Paulus darzulegen suchten und ihn um Rückkehr zur Orthodoxie baten, wußte er selbst seine Lehre sehr geschickt zu verhüllen, und versicherte sogar, daß er niemals solche Irrthümer gehegt habe, vielmehr den apostolischen Dogmaten folge. Die Bischöfe gingen deßhalb, Gott für die Eintracht dankend, wieder auseinander [3]).

Bald sahen sie sich jedoch zu einer zweiten Zusammenkunft in Antiochien veranlaßt, und Firmilian scheint, wie bei der ersten, so auch bei dieser zweiten Synode, deren genaues Datum unbekannt, den Vorsitz geführt zu haben. Er sprach jezt offen die Verwerfung der von Paul eingeführten neuen Lehre aus; da aber Paulus den Irrthum abzulegen versprach (in der ersten Synode hatte er denselben gänzlich

---

1) *Euseb.* hist. eccl. VII. 27. 28. *Theodoret.* l. c.

2) Das von dem Jesuiten Franz Turrianus zuerst herausgegebene, auch bei *Mansi*, T. I. p. 1039 sqq. abgedruckte Schreiben des Dionys an Paul von Samosata, zugleich 10 Fragen Pauls und die Antworten Dionysii enthaltend, ist wohl unächt. Es werden darin dem Paul Lehren zugemuthet, die er nicht hatte, z. B. 2 Christus, 2 Söhne, Maria wird sehr oft „Mutter Gottes" genannt; Keiner der Alten kennt dieß Schreiben, und dasselbe verräth im Ganzen Spuren der Zeit nach Nestorius. Vgl. *Remi Ceillier*, T. III. p. 277. Möhler, Patrol. I. S. 632. Walch, Ketzergesch. II. S. 71 ff. 83 ff.

3) *Theodoret.* l. c. *Euseb.* VII. 28.

geläugnet), so ließen sich Firmilian und die Bischöfe zum zweitenmale täuschen [1]).

Paulus hielt sein Versprechen nicht, und bald verbreitete sich, sagt Theodoret (l. c.), das Gerücht, daß er die alten Irrthümer wieder lehre. Doch auch jezt wollten die Bischöfe ihn nicht sogleich aus der Kirchengemeinschaft ausschließen, suchten ihn vielmehr durch ein Schreiben wieder auf den rechten Weg zu bringen [2]), und erst, als auch dieser Versuch mißlungen war, versammelten sie sich zum drittenmale in Antiochien gegen Ende des Jahres 269 [3]). Bischof Firmilian starb

---

1) *Euseb.* hist. eccl. VII. 30.

2) *Theodoret.* l. c. Der schon genannte Jesuit Turrianus fand einen angeblich von 6 Bischöfen dieser antiocheniſchen Synode an Paul von Samosata gerichteten Brief, der ein ausführliches Symbolum enthält und mit dem Verlangen schließt, Paul solle erklären, ob er damit übereinstimme oder nicht. — Dieser Brief wurde zuerst von Baronius ad. ann. 266. n. 4 lateinisch aufgenommen und für ächt gehalten; griechisch und lateinisch findet er sich bei *Mansi*, l. c. T. I. p. 1033, und das darin enthaltene Symbolum am besten bei Hahn, Bibliothek der Symbola, 1842. S. 91 ff. Für ächt hielt den fraglichen Brief der 6 Bischöfe auch Manfi in seinen Bemerkungen zu *Natal. Alex.* hist. eccl. T. IV. p. 145. ad. Venet. 1778; aber an seiner Aechtheit zweifelten schon Dupin (nouvelle Bibliothèque etc. T. I. p. 214), Remi Ceillier (histoire des auteurs sacrés T. III. p. 607), und noch mehr Gottfried Lumper (historia theol. crit. T. XIII. p. 711), weil a) dieser Brief den Alten unbekannt war; b) weil darin Paul v. S. so ungemein freundlich behandelt wird, während schon mehrere Jahre früher Dionys d. Gr. von Alexandrien seinen Namen gar nicht mehr nennen mochte, und Paul doch unterdessen nur noch schlimmer geworden war; c) weil dieser Brief nur von sechs Bischöfen ausgehe, während auf der Synode mehr als zehnmal so viele anwesend gewesen seien; d) weil in diesem Briefe Bischof Hymeneus von Jerusalem obenanstehe, während doch Helenus von Tarsus Vorsitzender der dritten antiocheniſchen Synode gewesen sei. — Wenn dagegen noch neuerdings Hahn (a. a. O.) das Symbolum dieses Briefes unter den ächten aufführt, so zeigt andererseits Dorner (Lehre v. d. Person Christi, Bd. I. S. 767. Note 38), daß der Satz dieses Symbolums: „es gebe nicht zwei Christus", gar nicht auf Paul v. S. passe (vgl. auch Walch, Ketzerhistor. Bd. II. S. 117). — Einige Gelehrte haben diesen Brief schon der ersten antiocheniſchen Synode zuschreiben wollen, was noch mehr gegen sich hat. Eher wäre er vor Eröffnung der dritten antiocheniſchen Synode oder während derselben von sechs ihrer Mitglieder erlassen worden. Daß er aber, wenn er ächt wäre, mit dem von Theodoret oben erwähnten Schreiben zur Wiedergewinnung Paul's identisch sein müßte, läßt sich nicht erweisen.

3) Dieß Datum erhellt schon daraus, daß eben damals, wie wir sehen werden, Firmilian und Dionys von Rom starben; lezterer den 26. Dez. 269. Vgl. *Lumper*, hist. theol. crit. T. XIII. p. 714 sqq. und *Pagi*, Critica in Annal. Baron. ad ann. 271. n. 2.

auf der Reise zu dieser Synode, in Tarsus; die Zahl der zusammengekommenen Bischöfe aber soll sich nach Athanasius auf 70, nach Hilarius auf 80[1]), nach dem Diakon Basilius (Sec. V.) sogar auf 180 belaufen haben[2]). In dem noch erhaltenen Synodalschreiben dieser Versammlung wird Erzbischof Helenus von Tarsus primo loco genannt, so daß wir annehmen dürfen, weil Firmilian gestorben, habe er jezt den Vorsitz geführt, was auch der libellus synodicus ausdrücklich versichert[3]). Außer ihm werden noch Hymenеus von Jerusalem, Theotekus von Cäsarea Palästinä, Maximus von Bostra, Nicomas von Iconium u. A. namentlich aufgeführt[4]). Unter den Priestern aber, welche der Synode anwohnten, that sich besonders Malchion hervor, welcher, nachdem er zu Antiochien mit vielem Ruhme Rhetorik gelehrt hatte, wegen der Reinheit seiner Sitten und der Wärme seines Glaubens zum Priester dieser Stadt geweiht worden war. Ob seiner ausgebreiteten Kenntnisse und dialektischen Tüchtigkeit wählten ihn jezt die versammelten Bischöfe, um mit Paul von Samosata zu disputiren. Notare schrieben alles nach, und diese Akten waren noch zu den Zeiten des Eusebius und Hieronymus vorhanden, während wir davon nur mehr kleine Fragmente bei zwei Schriftstellern des sechsten Jahrhunderts, Leontius Byzantinus und Petrus Diaconus antreffen[5]).

In diesen Disputationen wurde Paul v. S. seiner Irrthümer überführt, von dem Concil abgesezt und excommunicirt[6]), und an seiner Stelle Domnus gewählt, der Sohn seines Vorfahrers, des Bischofs Demetrian von Antiochien. Zugleich erließ die Synode, bevor sie sich auflöste, eine noch jezt großentheils vorhandene Encyklika an Bischof Dionys von Rom, Maximus von Alexandrien und alle andern Bischöfe aller Provinzen, worin über die Irrlehren und Sitten Pauls v. S.

---

1) *Athanas.* de Synodis n 43. T. I. P. II. p. 605. ed. Patav.; *Hilar. Pictav.* de Synodis n. 86. p. 1200.

2) Unter den Akten der ephesinischen Synode bei *Harduin*, l. c. T. I. p. 1335.

3) Bei *Harduin*, l. c. T. V. p. 1498 und *Mansi*, l. c. T. I. p. 1099.

4) *Euseb.* hist. eccl. VII. 30.

5) In der Biblioth. max. PP. Lugd. T. IX. p. 196 und 703, und bei *Mansi*, l. c. T. I. p. 1102.

6) Baronius meint ad ann. 265. n. 10, Paul v. S. sei schon früher von einer römischen Synode unter Papst Dionys verurtheilt worden. Veranlassung zu diesem Irrthum gab ihm die alte und falsche lateinische Uebersetzung von *Athanas.* de Synodis c. 43.

sowie über die Verhandlungen mit ihm Nachricht gegeben wurde [1]). Es heißt darin: „von Haus aus bettelarm habe sich Paulus auf unerlaubte Art, durch Erpressungen und Betrügereien ꝛc. sehr große Reichthümer erworben, namentlich bei Processen seine Hülfe um Geld angeboten und die Bezahlenden dann dennoch getäuscht. Nebstdem sei er ungemein stolz und hochmüthig gewesen, habe weltliche Aemter bekleidet, sich lieber Ducenarius [2]) als Bischof nennen hören, sei stets nur von großer Dienerschaft umgeben ausgegangen, habe während des Gehens aus Eitelkeit Briefe gelesen und diktirt, und durch seinen Stolz den Christen viel üble Nachrede verursacht. In der Kirche habe er sich einen hohen Thron machen lassen, habe theatralisch agirt, an die Schenkel geschlagen und mit den Füßen gestoßen, habe diejenigen verfolgt und geschmäht, welche in seinen Predigten nicht mit den von ihm bestellten Claqueurs gemeinsam klatschen und Beifall rufen wollten, habe von verstorbenen großen Lehrern der Kirche sehr nachtheilig, von sich selbst dagegen sehr ruhmredig gesprochen, habe die Psalmen zu Ehren Christi, weil sie neueren Ursprungs seien, abgeschafft, dagegen einige Weiber am Osterfeste Psalmen zu seiner eigenen Ehre singen und sich von seinen Anhängern unter den Priestern und Landbischöfen in den Predigten loben lassen. Daß der Sohn Gottes vom Himmel gekommen sei, habe er geläugnet, aber zugegeben, daß man ihn selbst einen vom Himmel gekommenen Engel nannte. Außerdem habe er mit subintroductis gelebt, und das Gleiche seinem Clerus gestattet, und wenn man ihm auch kein unsittliches Faktum vorwerfen könne, so habe er doch sehr viel Aergerniß gegeben. Zu alle dem sei er in die Ketzerei des Artemon verfallen, und die Synode habe es für hinlänglich gehalten, nur diesen lezten Punkt zu untersuchen. Sie habe ihn excommunicirt und Domnus an seine Stelle gewählt, mit dem nun alle andern Bischöfe litteras communicatorias wechseln möchten, während Paulus etwa, wenn er wolle, an Artemon schreiben möge" [3]). Mit dieser ironischen Bemerkung schließt das von Eusebius

---

1) Bei *Euseb.* hist. eccl. VII. 30; auch bei *Mansi*, l. c. T. I. p. 1095 und *Harduin*, l. c. T. I. p. 195. Nach Hieronymus (Catal. script. eccl. c. 71) hätte der genannte Priester Malchion dieß Synodalschreiben verfaßt. Auch in der Ueberschrift des leztern bei *Euseb.* l. c. wird ein Malchion aufgeführt, aber neben lauter Bischöfen, so daß es zweifelhaft bleibt, ob damit unser Priester Malchion oder ein Bischof dieses Namens gemeint sei.

2) So hießen die Beamten, welche ducenta sestertia jährlichen Gehaltes bezogen.

3) *Euseb.* VII. 30.

mitgetheilte große Fragment des Synodalschreibens. Einige kleinere, ja ganz kleine Fragmente desselben, Pauls Lehre betreffend, glaubt man bei Leontius Byzantinus gefunden zu haben [1]). Viel wichtiger ist jedoch eine andere alte Nachricht, daß nämlich diese Synode von Antiochien den Ausdruck ὁμοούσιος verworfen habe. So behaupteten wenigstens die Semiarianer, indem Athanasius sagt: „er selbst habe zwar das Synodalschreiben des Concils von Antiochien nicht vor Augen, aber sie, die Semiarianer, behaupten (auf ihrer Synode zu Ancyra im J. 358), es sei darin ausgesprochen, der Sohn sei nicht ὁμοούσιος τῷ πατρί [2]). Dasselbe, was die Semiarianer hier angeben, melden auch Basilius d. Gr. und Hilarius von Poitiers, so daß die von vielen Gelehrten aufgestellte Hypothese, die Semiarianer hätten unrichtig referirt und die ganze Nachricht über die Verwerfung des ὁμοούσιος sei falsch, unmöglich festgehalten werden kann. Warum aber unsere Synode von Antiochien das ὁμοούσιος verworfen habe, wird nirgends in den Quellen angegeben, so daß wir in dieser Beziehung nur auf Vermuthungen angewiesen sind. Athanasius [3]) sagt, Paulus habe also argumentirt: „ist Christus nicht aus einem Menschen Gott geworden, d. h. nicht vergöttlichter Mensch, so ist er ὁμοούσιος mit dem Vater; dann aber muß man drei Usien annehmen, eine frühere (= Vater) und zwei spätere (= Sohn und Geist)", d. h. wohl, die göttliche Usie ist dann in drei Theile gespalten. — In diesem Falle hätte Paul das ὁμοούσιος in jenem falschen Sinne gebraucht, in welchem später manche Arianer diesen Terminus den Orthodoxen zum Vorwurfe gemacht haben, daß nämlich ὁμοούσιος den Inhaber eines Theiles der göttlichen Usie bedeute; und wenn Paul von Samosata dem Worte ὁμοούσιος diesen falschen Sinn gab, so konnte die Synode gar wohl für gut finden, diesen Terminus gänzlich zu verbieten. Außerdem ist möglich, daß Paul auch beifügte, das ὁμοούσιος passe für seine Lehre viel besser, als für die der Orthodoxen, denn er könne die göttliche Kraft, welche auf den Menschen Jesus herabgekommen, eben weil sie vom Vater nicht persönlich verschieden, leichtlich ὁμοούσιος nennen; und auch in diesem Falle hatte die Synode Grund, diesen Ausdruck zu verwerfen [4]).

1) *Mansi*, T. I. p. 1102.

2) *Athanas.* de Synodis c. 43. Opp. T. I. P. II. p. 604 ed. Patav.

3) De Synodis c. 45.

4) Vgl. die Abhandlung von Dr. Frohschammer „über die Verwerfung des ὁμοούσιος", in der Tübing. theol. Quartalschrift 1850. Heft 1.

Ganz anders stünde die Sache freilich, wenn zwei Symbola, welche man ehemals dieser antiocheniſchen Synode zuſchrieb, in der That von ihr ausgegangen wären [1]). In dieſen iſt auf den Ausdruck ὁμοούσιος ſogar ein großer Nachdruck gelegt, und ſie enthalten dabei Formeln, welche ſichtlich dem nicäniſchen Symbolum nachgebildet ſind, darum aber auch nothwendig unſere Synode nicht als Urheberin andeuten. Ja, hätte man ſchon im J. 269 zu Antiochien ein ſolches Symbolum über die Trinität aufgeſtellt, die nicäniſchen Väter würden unendlich leichtere Mühe gehabt haben, ja der Arianismus wäre gar nicht mehr möglich geweſen.

Wie bereits erwähnt, war das Synodalſchreiben unſeres antiocheniſchen Concils zuerſt an Biſchof Dionys von Rom adreſſirt; dieſer war jedoch, ohne daß es die Synode wußte, ſchon im Dezember 269 geſtorben und ſo wurde jenes Schreiben ſeinem Nachfolger Felix I. eingehändigt [2]), der ſofort in einem Briefe an den Biſchof Maximus und den Clerus von Alexandrien den Irrthümern des Paulus v. S. gegenüber den orthodoxen Kirchenglauben mit großer Entſchiedenheit ausſprach [3]). Paul v. S. aber behielt ungeachtet ſeiner Abſetzung die biſchöfliche Wohnung in Beſitz, wahrſcheinlich von Zenobia unterſtüzt, und veranlaßte dadurch die Orthodoxen, ſich an den römiſchen Kaiſer Aurelian zu wenden, natürlich, nachdem dieſer die Zenobia geſtürzt und Antiochien eingenommen hatte im J. 272. Er entſchied: „derjenige ſolle die biſchöfliche Wohnung von Antiochien beſitzen, mit dem die italiſchen Biſchöfe und der römiſche Stuhl in Verbindung ſtünden," — und Paulus mußte jetzt mit Schande abziehen, wie Euſebius berichtet [4]).

Wir haben bisher von drei antiocheniſchen Synoden geſprochen, die wegen Paul's von Samoſata gehalten worden ſeien. Manche Hiſtoriker

---

1) Eines findet ſich in dem Klageſchreiben gegen Neſtorius, unter den Akten der epheſiniſchen Synode, *Harduin*, T. I. p. 1271. *Mansi*, IV. p. 1010, wo Paul von Samoſata und Neſtorius miteinander verglichen werden. Das andere angeblich antiocheniſche (auch nicäniſche) Symbolum gegen Paul v. S. findet ſich ebenfalls unter den Akten der epheſiniſchen Synode bei *Mansi*, T. V. p. 175. *Harduin*, T. I. p. 1639 bei Hahn, Biblioth. d. Symbole S. 129 ff. Vgl. darüber *Lumper*, hist. theol. crit. XIII. p. 723. 726. Not. n. Walch, Ketzerhiſt. Bd. II. S. 119.

2) *Euseb.* hist. eccl. VII. 30 in fine.

3) *Mansi*, T. I. p. 1114.

4) *Euseb.* hist. eccl. VII. 30.

nehmen jedoch deren nur zwei an [1]). Ich glaube, mit Unrecht [2]). Das mehr erwähnte Synodalschreiben des lezten antiocheniſchen Concils ſagt deutlich: Firmilian ſei zweimal in dieſer Angelegenheit in Antiochien geweſen und auf der dritten Reiſe dahin zu einer neuen — alſo dritten — Synode geſtorben [3]). Da nun das Synodalſchreiben die allerglaubwürdigſte Quelle iſt, die es in dieſer Beziehung geben kann, ſo müſſen wir ſeine Worte weitaus der Darſtellung Theodoret's vorziehen, der allerdings nur von zwei antiocheniſchen Synoden ſpricht [4]). — Aber man beruft ſich ja auch auf Euſebius! Allerdings redet er lib. VII. 28 zunächſt nur von einer, und im folgenden Kapitel von einer andern antiocheniſchen Synode; aber er nennt dieſe andere nicht die zweite, ſondern die lezte, und ſeine Worte in c. 28 ſind der Art, daß er ſichtlich die erſte und zweite Synode in Eins zuſammenfaßt, indem er ſagt: „ſie, die Biſchöfe, kamen oft und zu verſchiedenen Zeiten zuſammen.“ Uebrigens, ſelbſt wenn Euſebius in der That und ausdrücklich nur für zwei derartige Synoden zeugte, — auch ſeine Autorität müßte vor der des Synodalſchreibens verſchwinden.

Mit dieſen antiocheniſchen Synoden ſchließen die Concilien des dritten chriſtlichen Jahrhunderts. Der libellus synodicus [5]) ſpricht freilich noch von einer Synode in Meſopotamien; allein es war dieß nichts anderes als ein Religionsgeſpräch zwiſchen dem Biſchof Archelaus von Carchara (richtiger Caſchara) in Meſopotamien und dem Häretiker Manes [6]). Ganz erdichtet aber iſt endlich eine orientaliſche Synode ums J. 300, auf welcher die Patriarchen von Rom, Conſtantinopel (Anachronismus!), Antiochien und Alexandrien dem Biſchof von Seleucia Patriarchalrechte über ganz Perſien ertheilt haben ſollen [7]).

---

1) So z. B. *Lumper*, l. c. p. 708. Not. x.

2) Vgl. *Remi Ceillier*, l. c. p. 599 und Walch, Hiſtorie der Kirchenverſamml. S. 113.

3) Bei *Euseb.* hist. eccl. VII. 30.

4) Haeret. fabul. lib. II. c. 8.

5) Bei *Harduin*, l. c. T. V. p. 1498. *Mansi*, l. c. T. I. p. 1128.

6) Die Akten dieſer Diſputation gab Zacagni in den Collectaneis monumentorum veteris ecclesiae heraus, abgedruckt bei *Mansi*, l. c. T. I. p. 1129—1226. Ein Fragment dieſer Diſputation findet ſich auch in der ſechsten Katecheſe Cyrill's von Jeruſalem, *Mansi*, T. I. p. 1226. Ueber die Aechtheit dieſer Akten vgl. *Mosheim*, Commentar. de rebus Christianorum ante Constant. M. p. 729.

7) *Mansi*, l. c. T. I. p. 1245.

Drittes Kapitel.

Die Synoden der beiden erſten Decennien des vierten Jahrhunderts.

§ 10.

Angebliche Synode zu Sinueſſa im J. 303.

Nahe am Eingange des vierten chriſtlichen Jahrhunderts würde die Synode von Sinueſſa (zwiſchen Rom und Capua) im J. 303 ſtehen, wenn die Urkunde, die uns darüber berichtet, Anſpruch auf Aechtheit machen könnte [1]). Sie erzählt: Kaiſer Diocletian habe den Biſchof Marcellinus von Rom, der ſich Anfangs ſtandhaft zeigte, endlich dahin gebracht, daß er mit ihm in den Tempel der Veſta und Iſis ging und Weihrauch opferte. Als er da eintrat, waren drei Prieſter und zwei Diakonen bei ihm, die aber ſogleich entliefen und ausſprengten, ſie hätten ihn opfern ſehen. Es verſammelte ſich nun eine Synode und Marcellin läugnete das Geſchehene. Die weitere Unterſuchung wurde, wegen der Verfolgung, in einer Krypta bei Sinueſſa gehalten, wo ſich außer vielen Prieſtern ꝛc. nicht weniger als 300 Biſchöfe verſammelten, eine für jene Gegend zur Zeit der Verfolgung unmögliche Zahl. — Zunächſt wurden nun jene drei Prieſter und zwei Diakonen, weil ſie ihren Biſchof verlaſſen hätten, verurtheilt, über den leztern ſelbſt aber wollte die Synode, obgleich 72 Zeugen gegen ihn auftraten, kein Urtheil ſprechen, verlangte vielmehr: er ſolle bekennen und ſich ſelbſt verurtheilen, oder wenn er die That nicht begangen habe, ſich ſelbſt freiſprechen. Am andern Tage traten wieder neue Zeugen gegen Marcellin auf. Er läugnete abermal. Am dritten Tage kamen wieder alle 300 Biſchöfe zuſammen, verurtheilten jene drei Prieſter und zwei Diakonen aufs Neue, ließen auch die Zeugen gegen Marcellin wieder vortreten, und forderten ihn abermals auf, die Wahrheit zu ſagen. Er fiel auf die Erde nieder und bekannte nun, das Haupt mit Aſche beſtreut, ſein Vergehen laut und offen, mit dem Beiſatz: er habe ſich durch Gold verführen laſſen. Bei dem Urtheilsſpruche aber fügten die Biſchöfe ausdrücklich bei: Marcellin hat ſich ſelbſt verurtheilt, denn die

1) Abgedruckt bei *Mansi*, Collect. Concil. T. I. p. 1250 sqq. *Harduin*, Coll. Concil. T. I. p. 217 sqq.

prima sedes non judicatur a quoquam. Die Folge war, daß Diocletian viele jener Synodalbischöfe und auch den Papst Marcellin am 23. August 303 hinrichten ließ.

So berichtet die angebliche Synodalurkunde, welche so voll ist von unwahrscheinlichen und sichtlich falschen Daten, daß ihre Unächtheit wenigstens in neueren Zeiten von Katholiken und Protestanten gemeinsam anerkannt ist, obgleich ältere katholische Gelehrte wegen des Satzes: prima sedes non judicatur a quoquam, sich nicht ungern auf sie beriefen; ja selbst das römische Brevier hat die Nachricht von der Schwäche und dem Opfer des Marcellinus aufgenommen (in Nocturn. II. 26. April.). Ohne Zweifel ist aber obige Urkunde nichts anderes, als die ausführliche Bearbeitung und Ausschmückung der schon ums J. 400 von den Donatisten in Umlauf gebrachten Lüge, daß Marcellin in der diocletianischen Verfolgung die hl. Schriften ausgeliefert und den Götzen geopfert habe, was schon Augustin und Theodoret für eine Lüge erklärten [1]).

§ 11.

Synode zu Cirta im J. 305.

Haben hier die Donatisten eine nie existirende Synode fingirt, so haben sie andererseits eine in jener Zeit wirklich abgehaltene zu läugnen gesucht. Ich meine die Synode zu Cirta in Numidien. Veranlassung dazu gab die Aufstellung eines neuen Bischofs dieser Stadt, und den Vorsitz führte der älteste unter den 11 anwesenden Bischöfen, Secundus von Tigisium. Kurz vorher hatte das Edikt Diocletian's die Auslieferung der hl. Schriften verlangt, und viele Christen, auch Bischöfe, hatten sich hierin schwach gezeigt. Auch die meisten der zu Cirta anwesenden Bischöfe waren dieses Vergehens beschuldigt, und darum sprach ihr Vorsitzer Secundus der Reihe nach beinahe zu jedem: dicitur te

1) *Augustin.* de unico baptismo contra Petilianum c. 16. *Theodoret.* hist. eccl. lib. I. c. 2. Näheres über die Unächtheit dieses Concils und diese ganze Geschichte findet sich bei *Pagi*, Crit. in annales Baronii ad ann. 302. n. 18. *Papebroch* in den Acta Sanct. in Propyl. Maji. T. VIII. *Natal. Alex.* hist. eccl. Secul. III. Diss. XX. T. IV. p. 135. ed. Venet. 1778. *Remi Ceillier*, histoire des auteurs sacrés T. III. p. 681. Protestantischer Seits: Bower, Gesch. d. Päpste Bd. I. S. 68 ff. Walch, Histor. d. Päpste S. 68 und Histor. der Kirchenvers. S. 126.

tradidisse. Sie bekannten, meinten aber, der Eine, Gott habe ihn doch vor dem Opfern bewahrt (was allerdings ein größerer lapsus gewesen wäre), ein Anderer, er habe statt der biblischen medicinische Bücher hergegeben, ein Dritter entschuldigte sich, man habe ihm Gewalt angethan u. dgl. Sie alle baten um Gnade und Verzeihung. Den Bischof Purpurius von Limata aber fragte der Vorsitzer: ob es wahr sei, daß er zwei Schwestersöhne getödtet habe. Er antwortete: „glaubst du, mich ebenso schrecken zu können wie die Andern? Was hast denn du gethan, als der Curator von dir die Auslieferung der hl. Schriften verlangte?" Er bezüchtigte also auch ihn jenes Verbrechens, und der eigene Neffe des Vorsitzers, Secundus d. j., sprach deßhalb zu seinem Oheim: „hörst du, was er über dich sagt? Er ist bereit wegzugehen und ein Schisma zu verursachen, und mit ihm Alle, welche du strafen willst; und ich weiß, daß sie Grund hätten, dich zu verurtheilen." Der Vorsitzende befragte nun einige andere Bischöfe und sie riethen: „jeder solle über sein Benehmen in dieser Sache (ob er nämlich Traditor geworden sei oder nicht) blos Gott Rechenschaft ablegen." Damit waren Alle einverstanden und riefen: **Deo gratias.**

So viel enthält das Bruchstück der Synodalakten, welches Augustin im dritten Buche seiner Schrift gegen den Donatisten Cresconius (c. 27) aufbewahrt hat. Es ist in diesem Fragmente zugleich gesagt, daß diese Synode in einem Privathause, dem Urbanus Donatus angehörig, im 8ten Consulate Diocletian's und 7ten Maximian's, d. h. im Jahre 303 stattgehabt habe. Optatus von Mileve dagegen (hist. Donatist. lib. I.) gibt jenem Donatus den Beinamen Carisius, und bemerkt noch: man habe ein Privathaus deßhalb gewählt, weil die Kirchen der Stadt (seit der Verfolgung) noch nicht wieder hergestellt waren. — In Betreff der Chronologie aber erzählt Augustin an einer andern Stelle, daß in jenem Exemplare der Synodalakten, welches bei dem carthagischen Religionsgespräch mit den Donatisten genauer untersucht wurde, das Datum lautete: **post consulatum Diocletiani novies et Maximiani octies, tertio nonas Martias** [1]), d. h. am 5. März 305. Und dieß ist auch das Richtige, wie namentlich Valesius in seinen Noten zum 8ten Buche der Kirchengeschichte des Eusebius (Kap. 2) dargethan hat. Eine besondere

1) *Augustin.* breviculus collationis c. Donatistis collat. diei IIItiae c. 17. n. 32. T. VIII. p. 643 ed. Migne.

Dissertation darüber hat auch Natalis Alexander in seiner historia eccl. Sec. IV. Diss. II. p. 340 ed. Venet. 1778 geliefert.

Nachdem die traditorische Angelegenheit der Synodalbischöfe selbst bereinigt war, schritt man zur Wahl eines neuen Bischofs von Cirta. Sie wählten den bisherigen Diakon Silvanus, obgleich er im J. 303 mit seinem damaligen Bischofe Paulus Traditor geworden war, wie abermals ein Aktenstück bei Augustinus (contra Crescon. lib. III. c. 29) berichtet [1]). Gerade dieser Silvanus aber und andere von den Bischöfen, welche zu Cirta so nachsichtig gegen sich selbst waren, wurden nachmals Häupter der übertrieben strengen Donatisten-Partei, welche traditores sah, wo keine waren.

§ 12.

Synode zu Alexandrien im J. 306.

Ungefähr um dieselbe Zeit, wahrscheinlich ein Jahr später, hatte auch eine Synode in Alexandrien unter dem Vorsitze des dortigen Erzbischofes Petrus statt, von welcher uns nur Athanasius die kurze Notiz hinterlassen hat, daß darauf Bischof Meletius von Lykopolis, der Urheber des meletianischen Schismas, wegen verschiedener Vergehen und namentlich weil er den Götzen geopfert, abgesezt worden sei [2]). — Gerade diese lezteren Worte weisen darauf hin, daß diese Synode nach dem Ausbruch der diocletianischen Verfolgung, also nach dem Jahre 303 stattgehabt habe. Nun sagt Athanasius in seiner epistola ad episcopos: die Meletianer seien vor 55 Jahren für Schismatiker erklärt worden. Diese epistola ist aber entweder im J. 356 oder 361 abgefaßt worden. Lezteres Datum weist unserer Synode, auf welcher Meletius als lapsus und als Schismatiker abgesezt wurde, die Jahreszahl 306 zu, und hieran haben wir auch festzuhalten, denn im andern Falle (unter Grundlegung des Jahres 356) würde sich für unsere Synode

---

1) Baronius ad ann. 303. n. 6. schloß aus diesem Aktenstücke, die Synode von Cirta habe zuerst den Paulus zum Bischof gewählt. Er sah nämlich richtig, daß Paulus im Dezember 303 als Bischof von Cirta Traditor geworden sei, meinte aber irrig, unsere Synode habe schon im Frühjahre 303 stattgehabt. Aus der Urkundenstelle bei Augustin c. Crescon. III. 29 aber hätte er sehen können, daß Paulus bereits Bischof von Cirta war, als die Verfolgung erst begann, also bevor die Synode von Cirta zusammenkam.

2) *Athanas.* Apolog. contra Arian. c. 59. T. I. P. I. p. 140. ed. Patav.

ein zu frühes Datum, das Jahr 301, ergeben, wo ja die diocletianiſche Verfolgung noch gar nicht begonnen hatte [1]).

Dem Anfange des 4ten Jahrhunderts gehört weiterhin

§ 13.

Die Synode von Elvira vom J. 305 oder 306

an, welche, wie nicht leicht eine andere, Gegenſtand vieler gelehrten Unterſuchungen und Controverſen geworden iſt. Die Hauptarbeit über ſie lieferte der Spanier Ferdinand de Mendoza im J. 1593 in ſeinen drei Büchern de confirmando concilio Illiberitano ad Clementem VIII., abgedruckt bei *Mansi*, Collect. Concil. T. II. p. 57 bis 397. Der beſte Text der elvirenſiſchen Akten aber iſt in der neuen Collectio canonum ecclesiae Hispanae von Franz Ant. Gonzalez, Bibliothekar, Madrid 1808. fol., aus 9 alten ſpaniſchen Handſchriften hergeſtellt. Abgedruckt auch bei *Bruns*, Biblioth. eccl. T. I. P. II. p. 1 sqq.

Schon Plinius der Aeltere kennt zwei Städte mit Namen Illiberis, die eine in Gallia Narbonensis, das heutige Collioure bei Rouſſillon (jezt franzöſiſch), die andere im Süden von Spanien in der Provincia baetica, d. i. in dem nachmaligen Andaluſien [2]), und bei einer ſpaniſchen Synode, wie hier, kann nur an lezteres gedacht werden, zumal das narbonenſiſche Illiberis lange vor Conſtantin d. Gr. zerſtört worden war. Noch jezt finden ſich in der Nähe von Granada Mauerreſte auf einem Gebirge, das annoch den Namen Elbira führt, und das dieſer Richtung zu liegende Stadtthor von Granada heißt Thor von Elbira [3]). Doch iſt Eliberis die jüngere, erſt unter gothiſcher Herrſchaft entſtandene, Illiberris dagegen, mit doppeltem l und doppeltem r, nach dem Urtheil Mendozas die richtige Lesart [4]).

Als zu Elvira auf dem Concil anweſend führen die Synodal-

1) Vgl. über dieſe chronologiſche Frage und über das meletianiſche Schisma meine Abhandlung über lezteres im Kirchenlexicon von Wetzer und Welte Bd. VII. S. 38. Für das Jahr 301 aber hat ſich *Remi Ceillier*, histoire etc. T. III. p. 678 entſchieden.

2) *Plin.* hist. nat. lib. III. c. 1 u. c. 4.

3) *Mendoza*, l. c. bei *Mansi*, l. c. p. 58.

4) Ibid. p. 58. 59.

urkunden, deren Aechtheit zu bezweifeln Hyperkritik ist [1]), 19 Bischöfe namentlich auf, nach einem Codex Pithöanus dieser Synodalakten aber wären es ihrer 43 gewesen. Jene 19 heißen: Felix von Acci (Cadix), wahrscheinlich als der Aelteste (vgl. unten unsere Bemerkung zu Can. 58) Präsident der Synode; Osius von Corduba, der später im arianischen Kampfe so berühmt gewordene Bischof von Cordova; Sabinus von Hispalis (Sevilla); Camerimnus von Tucci, Sinagius von Epagra (oder Bigerra); Secundinus von Castulo; Pardus von Mentesa; Flavianus von Eliberis; Cantonius von Ilrci; Liberius von Emerita; Valerius von Cäsarauguſta (Saragossa); Decentius von Legio (Leon); Melantius von Toledo; Januarius von Fibularia (vielleicht Salaria in Hispania tarraconensis); Vincentius von Ossonoba; Quintianus von Elbora; Successus von Eliocroca; Eutychianus von Basti (Baza) und Patricius von Malaca. Man sieht, es waren Bischöfe aus den verschiedensten Theilen Spaniens anwesend, und es ist deßhalb unsere Synode für eine spanische Generalsynode zu erachten. Außerdem werden noch 24 Priester namentlich aufgeführt, und gesagt, daß sie wie die Bischöfe bei der Synode saßen, während die Diakonen und Laien standen. Die Beschlüsse aber gingen nur von den Bischöfen aus, indem die Synodalakten sagen: *episcopi universi dixerunt.*

1. Die Abhaltungszeit der Synode anlangend ist in den Akten selbst nur Eines sicher bemerkt, nämlich, daß die Synode an den Idus im Mai, also am 15. Mai gefeiert, d. h. wohl eröffnet worden sei. Außerdem geben die Ueberschriften der Akten noch Folgendes an: Constantii temporibus editum, eodem tempore, quo et Nicaena Synodus habita est. Einige Akten fügen noch bei: era 362 [2]). Es ist dieß natürlich die spanische Aera, welche im 5ten Jahrhunderte in diesem Lande in Gebrauch kam und mit dem Jahre 38 vor Christus beginnt, so daß das Jahr 362 der spanischen Aera identisch ist mit 324 unserer Zeitrechnung [3]). Dieses Datum 324 trifft nun allerdings mit dem nicänischen Concil (325), welches in der Aufschrift der Synodalakten

---

1) Solche Zweifel erhoben besonders *Berardi* (Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti etc. T. I. p. 24 edit. Taurin. 1752) und Marcellin Molkenbuhr (Diss. critica de concil. Trullano, Eliberitano etc. Monast. 1791). Vgl. Katholik, 1819, Bd. II. S. 419.

2) Siehe Bibliotheca eccles. ed. *Bruns* T. I, P. II. p. 1. 2. *Mansi* Collect. Concil. T. II. p. 1.

3) Vgl. meinen Artikel: „Aera" im Kirchenlex. von Wetzer u. Welte Bd. I. S. 115.

ebenfalls genannt ist, ziemlich nahe zusammen; dagegen harmonirt tempore Constantii damit nicht im Geringsten, wenn nicht etwa dafür Constantini gelesen werden dürfte.

Gegen diese chronologische Angabe erheben sich jedoch noch manche und zwar starke Bedenken.

a) Gar manche alte Codices unserer Synodalakten geben gar kein Datum an und es ist darum wahrscheinlich, daß dasselbe nur ein Zusatz späterer Zeiten ist [1]). Noch wichtiger ist,

b) daß Bischof Osius von Corduba, der unter den Synodalbischöfen aufgeführt wird, im J. 324 sich gar nicht in Spanien, sondern theils am kaiserlichen Hoflager (in Nicomedien), theils in Alexandrien aufhielt, wohin ihn Constantin nach dem Siege über Licinius, also im Spätjahr 323 oder Frühjahr 324, von seiner Seite weg [2]), zur Beilegung des arianischen Streites gesandt hatte. Als dieß nicht geglückt, begab sich Osius wieder zum Kaiser, als dessen Rathgeber in kirchlichen Dingen, und nahm dann gleich darauf Antheil an dem 1sten allgemeinen Concil von Nicäa im J. 325 [3]).

c) Ja, Osius war sogar schon lange vor dem J. 323 und 324 in der steten Umgebung des Kaisers und von Spanien abwesend. An einem andern Orte, in der Abhandlung über die Donatisten (im Kirchenlex. von Wetzer und Welte, Bd. III. S. 257) bemerkte ich, daß die Donatisten nach Beendigung des Concils von Arles im J. 314 wirklich an Kaiser Constantin d. Gr. appellirten, und als dessen Spruch im J. 316 ungünstig für sie ausfiel, das Gerücht aussprengten, Osius von Corduba habe den Kaiser dazu verleitet. Augustin, der dieß erzählt, fügt bei: Osius habe im Gegentheil dem Kaiser gerathen, gegen die Donatisten milder zu sein, als sie es verdient hatten [4]). Osius war sonach mindestens schon im J. 316 am kaiserlichen Hofe; ja sogar schon im J. 313, wie aus einer Constitution erhellt, welche Constantin im J. 313 an Bischof Cäcilian von Carthago erließ und worin er des Osius erwähnte [5]).

---

1) Vgl. *Mendoza* bei *Mansi* l. c. p. 66 u. 73, und *Natal. Alex.* hist. eccles. Sec. III. Diss. XXI. Art. I. p. 136 T. IV. ed. Venet. 1778.

2) *Sozom.* hist. eccl. I. 16 u. *Euseb.* Vita Const. II. c. 63.

3) Vgl. Quartalschrift 1851. S. 221 ff.

4) *Augustin.* contra Parmenian. lib. I. c. 8. T. IX. p. 43 ed. *Migne.*

5) Bei *Niceph.* hist. eccl. VII, p. 42, auch abgedruckt bei *Mendoza*, l. c. p. 68.

d) Dazu kommt noch, daß auch der Inhalt mehrerer Canonen von Elvira gegen das J. 324 spricht. Diese machen

α) den Eindruck, daß sie während oder bald nach einer heftigen Christenverfolgung, worin Viele zu Falle kamen, abgefaßt worden seien. Ich sagte: während oder nach; aber nach ist bei weitem das Wahrscheinlichere, indem während einer Verfolgung es nicht wohl möglich gewesen wäre, Bischöfe aus den entlegensten Provinzen Spaniens, aus Nord und Süd ꝛc., an einem Orte zu versammeln. Die lezte Christenverfolgung in Spanien aber, von den Kaisern ausgehend, war die unter Diocletian und Maximianus Herkuleus von 303—305 n. Chr.

β) Die elvirensischen Bestimmungen über die lapsi sind viel strenger, als die nicänischen, namentlich will can. 1 von Elvira den lapsis nicht einmal in articulo mortis die hl. Communion reichen lassen, was sicher auf ein früheres Datum als das der nicänischen Synode hinweist. Solche Strenge war während oder unmittelbar nach der Verfolgung erklärlich und am Platze, nicht aber 20 Jahre später.

2. Eben diese Strenge der elvirensischen Canonen gegen die lapsi brachte den Oratorianer Morinus in seinem berühmten Werke de poenitentia (lib. IX. c. 19) auf die Hypothese, unsere Synode müsse schon vor Entstehung des novatianischen Schismas, ums J. 250 stattgehabt haben, indem sich ja sonst die Väter von Elvira schon durch ihren ersten Canon auf Seite der Novatianer gestellt haben würden. Allein die Strenge der Novatianer ist von der unserer Synode sehr verschieden. Erstere behaupten, die Kirche habe nicht das Recht, einen Gefallenen wieder aufzunehmen, die Väter von Elvira dagegen anerkennen dieses Recht und wollen nur in gewissen Fällen, aus disciplinären Rücksichten, dessen Anwendung suspendiren, und verweigerten die Wiederaufnahme non desperatione veniae, sed rigore disciplinae [1]). Dazu kommt noch, daß ums J. 250 Osius und andere, welche dem Concil von Elvira anwohnten, noch gar nicht am Leben, wenigstens noch nicht Cleriker waren.

3. Noch mißlungener ist die Hypothese der Magdeburger Centuriatoren, welche unsere Synode erst ins J. 700 verlegen wollen. Dann wären Osius und Andere wahre Methusalems des N. T. geworden.

---

1) Vgl. *Nat. Alex.* l. c. propos. II. p. 137 u. p. 145 Nota. und *Abbé Migne*, dictionnaire des Conciles, T. I. p. 813.

4. Für das Jahr 313 hat ſich Harduin, den Faſtis des Onuphrius folgend, erklärt, zumal deßhalb, weil die Canones des Concils von Arles im J. 314 manche Aehnlichkeit mit den elvirenſiſchen hätten. Allein dieſer Grund iſt äußerſt ſchwach, denn die Canonen von Elvira konnten ja in Arles benüzt werden, wenn ſie auch ſchon zehn und mehr Jahre alt waren. Ueberdieß ſcheint Oſius, wie wir oben zeigten, im J. 313 bereits ſein Vaterland Spanien verlaſſen zu haben [1]).

5. Einen andern Weg ſchlug Baluzius ein. Auf dem Concil von Sardica (can. 11 im griechiſchen, can 14 im lateiniſchen Text) proponirte Oſius ein Geſetz (die Sonntagsfeier betreffend), das ſchon auf einer frühern Synode (superiore concilio) aufgeſtellt worden ſei. Er meinte damit den Canon 21 des Concils von Elvira. Da er nun dieſes Concil ein früheres (superius) nenne, ſo müſſe es vor dem Nicänum, welches für ihn, als er zu Sardika war, das jüngſte (postremum) geweſen, abgehalten worden ſein. Aus andern Indicien will Baluzius dann weiter ſchließen, unſere Synode ſei nach denen von Ancyra und Neocäſarea, alſo zwiſchen 314—325 abgehalten worden [2]); aber gerade dieſer Theil ſeines Beweiſes iſt ganz ſchwach, und er hat dabei völlig überſehen, daß Oſius zwiſchen 314—325 nicht in Spanien lebte.

6. Manſi meint, unſere Synode habe wohl im J. 309 ſtattgehabt. Daß ſie an den Idus des Mai abgehalten worden, ſei in den Akten; im J. 309 aber ſeien dieſe Idus auf einen Sonntag gefallen, und gerade an Sonntagen habe man damals, wie das Nicänum beweiſe, Synoden zu halten begonnen [3]). Allein die leztere Behauptung iſt unrichtig. Das Nicänum verlangt allerdings can. 5, daß jährlich zwei Synoden gehalten werden, und der Termin für die eine ſoll die Zeit vor der Quadrages, für die andere die Herbſtzeit ſein. Von einem Sonntag iſt nirgends die Rede. Eine ähnliche Beſtimmung geben auch die apoſtoliſchen Canonen n. 36 (38): „Die erſte Synode ſolle in der 4ten Woche der Pentekoſte, die zweite am 12ten Tage des Monats Hyperberetaios ſtatthaben. Auch hier iſt von keinem Sonntag die Rede, zumal ja der 12te Hyperberetaios auf jeden Wochentag

1) Vgl. die Note von Baluzius bei *Mansi*, l. c. p. 1 Not. 2.

2) Vgl. *Mansi*, l. c. p. 3 in der Note.

3) Vgl. Manſi's Anmerkungen zu *Natal. Alex.* hist. eccl. l. c. p. 139 und in ſeiner Concilienſammlung T. II. p. 22.

fallen konnte. Ebensowenig gibt die Synode von Antiochien im J. 341 in dieser Beziehung dem Sonntag einen Vorzug.

7. Mehr Halt scheint mir die Berechnung Mendoza's, Nat. Alexander's, Tillemont's, Aguirre's, Remi Ceillier's u. A. zu haben [1]). Sie gehen sämmtlich davon aus, daß Bischof Valerius von Saragossa, der den Synodalakten zufolge unserm Concil beiwohnte (s. oben S. 123), im J. 304 sammt seinem Diakon Vincentius von dem römischen Präses Dacian verfolgt wurde. Der Diakon kam dabei ums Leben, Valerius aber wurde exilirt [2]) und soll später ebenfalls Martyrer geworden sein. Daraus folgern sie, das Concil von Elvira müsse vor dem J. 304, d. h. vor der Gefangennehmung des Bischofs Valerius stattgehabt haben, und sind nur darin uneinig, ob sie es ins J. 300 oder 301, oder höchstens, wie Aguirre, in den Anfang von 303, verlegen sollen. Allein gerade das, daß sie unsere Synode vor den Ausbruch der Verfolgung ansetzen, ist entschieden bedenklich, indem, wie schon oben gesagt, mehrere Canones der Art sind, daß sie auf eine kürzlich bereits stattgehabte Verfolgung zurückweisen.

8. Mir scheint darum wahrscheinlicher, daß, nachdem Diocletian und Marimianus Herculeus im Mai 305 abgedankt hatten, und Spanien in die unbeschränkte Gewalt des milden Constantius kam, und damit die Verfolgung aufhörte, die Bischöfe des Landes sich in Elvira versammelten, um einerseits die Behandlung der lapsi zu berathen, was sie in der That bei ihren Canonen in den Vordergrund stellten, andererseits aber auch Mittel gegen das eingerissene Sittenverderbniß zu ergreifen. Aber war Valerius von Saragossa im J. 305 nicht bereits todt? Ich

---

1) *Mendoza*, bei *Mansi*, Coll. Concil. T. II. p. 69 u. 73. *Nat. Alex.* hist. eccl. Sec. III. Diss. XXI. p. 138 ed. Venet. 1778. *Tillemont*, mémoires etc. T. VII. in dem Artikel *Osius* p. 137 u. 333 ed. Brux. 1732. *Aguirre*, Concil. Hispan. T. I. p. 240 sq. T. II. p. 1. *Ceillier*, histoire des auteurs sacrés. T. III. p. 657.

2) Siehe die Acta S. Vincentii bei *Ruinart*, ed. *Galura*, T. II. p. 343, bes. 347 sqq. Es könnte auffallen, daß in Spanien, obgleich es zum Reichsantheil des Cäsar Constantius gehörte, dennoch Hinrichtungen von Christen statthatten. Allein wenn Constantius auch persönlich den Christen nicht abgeneigt war, so mußte er doch damals, als Untergebener, dem Befehle der Augusti sich fügen. Zudem residirte er gar nicht in Spanien, sondern in Gallien, und nur in lezterem blieben die Christen verschont, wie Eusebius sagt. In Spanien und Britannien dagegen wurden jezt durch untergeordnete Statthalter Verfolgungen eröffnet. Vgl. *Tillemont*, Mémoires etc. T. V in der Abhandlung Persécution de Diocletian Art. XXI. und Note XXII. p. 25 u. 261 ed. Brux. 1732.

glaube nicht. Remi Ceillier [1]) beruft sich dafür auf Prudentius Clemens, allein dieser sagt von dem Martyrthum des Valerius kein Wort, weder in seinem Gedichte auf alle saragossischen Martyrer im Allgemeinen, noch in dem auf Vincentius insbesondere, obgleich er dieß gewiß nicht übergangen hätte, wenn Valerius wirklich gemartert worden wäre [2]). Lebte er aber noch zur Zeit der Abdankung des Diocletian und Maximian, so wurde er von dem den Christen so freundlichen Constantius unzweifelhaft aus dem Exil wieder entlassen und konnte Antheil nehmen an der Synode von Elvira, die wir sonach in den Herbst des J. 305 oder ins J. 306 zu verlegen geneigt sind. Für das gleiche Jahr 305 haben sich, wenn auch zum Theil aus andern Gründen, *Baronius* ad ann. 305, 39 ff., Binius bei *Mansi*, T. II. p. 27. u. A. erklärt, während *Pagi* ad ann. 305 n. 5 die Sache unentschieden läßt.

Die 81 Canonen der Synode von Elvira lauten:

Can. I. *De his qui post baptismum idolis immolaverunt.*

Placuit inter eos: Qui post fidem baptismi salutaris adulta aetate ad templum idoli idolaturus accesserit, et fecerit quod est crimen capitale, quia est summi sceleris, placuit nec in finem eum communionem accipere.

d. h. wenn ein getaufter Erwachsener den Götzen geopfert und so ein Hauptverbrechen begangen hat, so soll er auch am Ende seines Lebens nicht zur Communion zugelassen werden.

Mehrere Ausleger unserer Canonen, auch Dr. Herbst, welcher in der Tübinger Quartalschrift 1821 die Canonen von Elvira erklärte [3]),

---

1) L. c. p. 657 Not. f.

2) *Prudent. Clemens*, Peristeph. IV. passio XVIII. martyrum caesaraugust. sagt V. 77 ff. p. 220 ed. Obbarii:

Inde, Vincenti, tua palma nata est,
Clerus hic tantum peperit triumphum;
Hic sacerdotum domus insulata Valeriorum,

d. h. der Clerus von Saragossa, das Haus der Valerier (d. i. die Angehörigen des Bischofs Valerius) hätten sich so standhaft gehalten, und solche Triumphe errungen. Darin liegt jedoch nicht, daß Valerius selbst hingerichtet worden sei. Auch durch sein Exil nahm er an dem Triumphe Theil. Was Mendoza sonst noch p. 69 für das Martyrthum des Bischofs Valerius vorbringt, ist sehr späten Angaben und Traditionen entnommen, und darum nicht beweiskräftig.

3) Viel ausführlichere und weitläufigere Erklärungen gaben Mendoza und der Bischof Gabriel Aubespine von Orleans, abgedruckt bei *Mansi* T. II.

meinten mit Unrecht, unter communio sei hier und in vielen folgenden Canonen nicht das Abendmahl, sondern die Kirchengemeinschaft oder auch die sacramentale Absolution zu verstehen. In der That ist ja communio alles dieß zugleich, indem nur wer von der Kirchengemeinschaft nicht ausgeschlossen oder durch die sacramentale Absolution wieder in sie aufgenommen war, auch zum Genusse des heil. Abendmahls zugelassen werden kann und konnte.

Can. II. *De sacerdotibus gentilium qui post baptismum immolaverunt.*

Flamines, qui post fidem lavacri et regenerationis sacrificaverunt, eo quod geminaverint scelera accedente homicidio, vel triplicaverint facinus cohaerente moechia, placuit eos nec in finem accipere communionem.

Can. III. *De eisdem si idolis munus tantum dederunt.*

Item flamines qui non immolaverint, sed munus tantum dederint, eo quod se a funestis abstinuerint sacrificiis, placuit in finem eis praestare communionem, acta tamen legitima poenitentia. Item ipsi si post poenitentiam fuerint moechati, placuit ulterius his non esse dandam communionem, ne illusisse de dominica communione videantur.

Can. IV. *De eisdem si catechumeni adhuc immolant quando baptizentur.*

Item flamines si fuerint catechumeni et se a sacrificiis abstinuerint, post triennii tempora placuit ad baptismum admitti debere.

Das Amt eines flamen bestand in den Provinzen des römischen Reiches theils im Opfern, theils in der Veranstaltung der öffentlichen Spiele. In vielen Familien war dieses erblich, und da große Auslagen damit verbunden waren, so durfte sich ein dazu Verpflichteter nicht entziehen, selbst wenn er Christ war, wie dieß aus dem Codex Justinianus und aus der Schrift des hl. Hieronymus de vita Hilarionis erhellt [1]).

---

p. 35—55 u. p. 110—396. Die Herbst'schen Erklärungen aber sind mehrfach getadelt und berichtigt in der Binterim'schen Abhandlung über die Synode zu Elvira, im Katholiken, Jahrg. 1821 Bd. II. S. 417—444.

1) Vgl. die Noten Aubespine's bei *Mansi*, l. c. p. 36.

So kam es, daß Mitglieder solcher Flamines-Familien, auch wenn sie christliche Katechumenen oder gar Getaufte waren, ihr Flaminat beibehielten, aber sich den Funktionen desselben, namentlich den Opfern zu entziehen suchten. Eher noch veranstalteten sie die öffentlichen Spiele. Zur Zeit einer Verfolgung aber lag es nahe, daß sie auch zur Erfüllung ihrer andern Obliegenheit, des Opferns, angehalten wurden. Unsere Synode bestimmt deßhalb, was mit diesen Flamines in den verschiedenen hier möglichen Fällen zu geschehen habe.

a) Waren sie schon getauft, und haben sie sich zur vollen Ausübung ihres Amtes verleiten lassen, so haben sie α) den Götzen geopfert, und β) durch die Spiele, welche sie veranstalteten, sich an dem Morde (bei den Gladiatorspielen) und der Unzucht (bei den scenischen obscönen Spielen [1]) betheiligt, also ihr Vergehen verdoppelt und verdreifacht. Daher soll ihnen auch am Ende des Lebens die Communion nicht zu Theil werden ꝛc. —

b) Waren sie getauft, haben sie aber nicht geopfert, sondern nur Spiele gegeben, so darf ihnen am Ende ihres Lebens die Communion zu Theil werden, wenn sie zuvor gehörige Buße gethan. Haben sie aber, nach angetretener Buße (dieß ist der Sinn, nicht: „nach vollbrachter Buße") Unzucht begangen (d. h. abermals als flamines durch Veranstaltung obscöner Spiele sich versündigt), so soll ihnen die Communion nie zu Theil werden.

c) War ein flamen blos Katechumenus, und hat er nicht geopfert, wohl aber sonst das Amt angenommen (vielleicht auch Spiele gegeben), so darf er nach drei Jahren (Prüfungszeit) zur Taufe zugelassen werden. Vgl. Can. 55.

Can. V. *Si domina per zelum ancillam occiderit.*

Si qua foemina furore zeli accensa flagris verberaverit ancillam suam, ita ut intra tertium diem animam cum cruciatu effundat, eo quod incertum sit voluntate an casu occiderit; si voluntate, post septem annos, si casu, post quinquennii tempora, acta legitima poenitentia, ad communionem placuit admitti; quod si infra tempora constituta fuerit infirmata, accipiat communionem.

1) Daß unter moechia nicht blos Ehebruch, sondern Unzucht überhaupt zu verstehen sei, geht auch aus Can. 30. 31 u. 72 hervor. Ebenso ist unter adulterare in der Ueberschrift von Can. 13 nicht Ehebruch in specie, sondern Unzucht im Allgemeinen verstanden, jedoch mit dem Unterschiede, daß das Vergehen einer gottgeweihten Jungfrau ein adulterium Gott gegenüber, dem sie die Treue gebrochen, genannt werden kann.

Wenn eine Frau im Zorn ihre Magd so schlägt, daß sie in Folge davon innerhalb drei Tagen stirbt, so soll Erstere, wenn sie absichtlich so stark schlug, einer 7jährigen Buße, wenn nicht absichtlich, einer 5jährigen unterstellt und erst nach deren Ablauf zur Communion zugelassen werden. Nur wenn sie innerhalb dieser Bußzeit auf den Tod erkrankt, soll sie die Communion früher empfangen. — Dieser Canon wurde auch in das corpus juris can. aufgenommen c. 43 Dist. L.

Can. VI. *Si quicumque per maleficium hominem interfecerit.*

Si quis vero maleficio interficiat alterum, eo quod sine idolatria perficere scelus non potuit, nec in finem impertiendam illi esse communionem.

Unter maleficium sind hier Zauberkünste zu verstehen, die man sich in nothwendigem Zusammenhange mit dem Götzendienste dachte.

Keiner Erklärung bedarf:

Can. VII. *De poenitentibus moechiae si rursus moechaverint.*

Si quis forte fidelis post lapsum moechiae, post tempora constituta, acta poenitentia, denuo fuerit fornicatus, placuit nec in finem habere eum communionem.

Can. VIII. *De foeminis quae relictis viris suis aliis nubunt.*

Item foeminae, quae nulla praecedente causa reliquerint viros suos et alteris se copulaverint, nec in finem accipiant communionem.

Einzelne meinten [1]), es sei hier nur an den Fall zu denken, wo eine gläubige Frau ihren ungläubigen Mann ohne Grund verlasse, denn einen gläubigen Mann durfte sie ja aus gar keinem Grunde verlassen, um einen andern zu heirathen. Allein gerade der folgende Canon zeigt, daß hier beide Gatten als christlich angenommen werden. Warum aber der Beisatz: „ohne Grund“ [2])? Es ist damit nicht gesagt, daß es Fälle gebe, wo es erlaubt sei, den Gatten zu verlassen und einen Andern zu heirathen; sondern es will nur für den Fall eines grundlosen Verlassens eine höhere Strafe angesezt werden, während im folgenden Canon für den Fall eines nicht ganz grundlosen Verlassens (wenn nämlich der Mann ein Ehebrecher) eine etwas geringere Strafe

1) Vgl. Aubespine bei *Mansi*, l. c. T. II. p. 38.

2) Binterim glaubt (a. a. O. S. 425) sine causa sei zu übersetzen: „ohne vorhergegangene Entscheidung des Bischofs“.

angedroht ist. Dieser 9te Canon, der auch in das corpus jur. can. c. 8. Causa XXXII. q. 7 übergegangen ist, lautet:

Can. IX. *De foeminis quae adulteros maritos relinquunt et aliis nubunt.*

Item foemina fidelis, quae adulterum maritum reliquerit fidelem et alterum ducit, prohibeatur ne ducat; si duxerit, non prius accipiat communionem, nisi quem reliquit de saeculo exierit, nisi forsitan necessitas infirmitatis dare compulerit.

Viel schwieriger sind die Canones

Can. X. *De relicta catechumeni si alterum duxerit.*

Si ea quam catechumenus relinquit duxerit maritum, potest ad fontem lavacri admitti: hoc et circa foeminas catechumenas erit observandum. Quodsi fuerit fidelis quae ducitur ab eo qui uxorem inculpatam relinquit, et quum scierit illum habere uxorem, quam sine causa reliquit, placuit in finem hujusmodi dari communionem.

Can. XI. *De catechumena si graviter aegrotaverit.*

Intra quinquennii autem tempora catechumena si graviter fuerit infirmata, dandum ei baptismum placuit non denegari.

Diese zusammengehörigen Canones sind deßhalb für die Erklärung so schwierig geworden, weil die Abtheilung zwischen beiden nicht an der rechten Stelle steht. Sie besprechen nämlich zwei von einander verschiedene Fälle, von denen jeder wieder zwei Unterabtheilungen hat.

1. a) Wenn ein Katechumenus seine (noch ungetaufte) Frau (ohne Grund) verlassen und diese einen Andern geheirathet hat, so darf sie dennoch getauft werden.

b) Ebenso wenn eine Katechumena ihren noch ungetauften Mann (ohne Grund) verläßt und dieser heirathet wieder, so darf er getauft werden.

Bis hieher geht der erste Hauptfall, wo der unschuldig verlassene Theil als noch nicht getauft vorausgesezt ist, und damit sollte Can. X. schließen. Das Folgende aber behandelt die Frage, ob Jemand den widerrechtlich Verstoßenen heirathen könne, und hier wird kein Unterschied gemacht, ob der Heirathende Katechumenus oder Getaufter sei. Hier wird festgesezt:

2. a) Wenn eine Getaufte weiß, daß Einer seine Frau unrechtmäßig verstoßen hat, und sie heirathet ihn dennoch, so darf sie erst auf dem Todbette wieder communiciren. Warum? Als Christin mußte sie wissen, daß nach 1 Cor. 7, 12 der Christ (und als solcher gilt hier auch der Katechumene) seinen noch ungläubigen Ehetheil nicht verstoßen darf, wenn dieser mit ihm fortleben will.

b) Wenn aber eine Katechumena einen Solchen heirathet, der seine Frau unschuldig verstoßen hat, so wird ihr die Taufe auf fünf Jahre (weiterer Probezeit) verschoben, und nur wenn sie schwer erkrankt, darf sie früher getauft werden.

Auf diese Weise glaube ich, den Sinn dieser beiden so viel besprochenen und so viel bestrittenen Canones am klarsten und richtigsten bestimmt zu haben.

Can. XII. *De mulieribus quae lenocinium fecerint.*

Mater vel parens vel quaelibet fidelis, si lenocinium exercuerit, eo quod alienum vendiderit corpus vel potius suum, placuit eam nec in finem accipere communionem.

Konnten wir schon bei den beiden vorigen Canonen bemerken, daß die Aufschriften nicht ganz passend seien, so auch hier; denn unser Canon bedroht alle Kuppler, nicht blos die Mütter, sondern auch die Väter und jede andere Christin (weil gewöhnlich Weiber das Kupplergeschäft trieben und treiben) mit ewiger Excommunication. Der Beisatz vel potius suum sc. corpus geht jedoch nur auf die Väter und Mütter der verkuppelten Mädchen; diese verkaufen ja in der That ihr eigen Fleisch und Blut, wenn sie ihre Tochter verkaufen.

Can. XIII. *De virginibus Deo sacratis si adulteraverint.*

Virgines quae se Deo dicaverunt, si pactum perdiderint virginitatis atque eidem libidini servierint, non intelligentes quid admiserint, placuit nec in finem eis dandam esse communionem. Quodsi semel persuasae aut infirmi corporis lapsu vitiatae omni tempore vitae suae hujusmodi foeminae egerint poenitentiam, ut abstineant se a coitu, eo quod lapsae potius videantur, placuit eas in finem communionem accipere debere.

Wenn gottgeweihte Jungfrauen (ob eigentliche Nonnen oder solche, die bei ihren Familien bleibend, als virgines sich Gott gelobten, ist zweifelhaft) in Unzucht verfielen und ihr Vergehen nicht einsehen, also

verſtockt ſind (denn das iſt unter non intelligentes quid admiserint gemeint), ſo bleiben ſie auf immer excommunicirt; wenn ſie aber ihr Vergehen einſehen und lebenslang Buße thun und ſich nicht mehr beflecken, ſo ſollen ſie am Ende des Lebens wieder communiciren. Aufgenommen in das corp. jur. can. c. 25. Causa XXVII. q. 1. Vgl. auch c. 19 der Synode von Ancyra.

Can. XIV. *De virginibus saecularibus si moechaverint.*

Virgines quae virginitatem suam non custodierint, si eosdem qui eas violaverint duxerint et tenuerint maritos, eo quod solas nuptias violaverint, post annum sine poenitentia reconciliari debebunt; vel si alios cognoverint viros, eo quod moechatae sunt, placuit per quinquennii tempora, acta legitima poenitentia, admitti eas ad communionem oportere.

Hat ſich ein Mädchen, das kein Gelübde gethan, vergangen und ſie heirathet den, mit welchem ſie ſich verfehlt, ſo ſoll ſie ohne zu den Bußgraden verurtheilt zu werden, nach einem Jahre wieder verſöhnt, d. h. zum Abendmahle zugelaſſen werden, weil ſie nur die Ehe verlezt, d. h. deren Rechte uſurpirt hat. Einige Handſchriften leſen: post poenitentiam unius anni reconcilientur, d. h. es ſoll ihnen eine einjährige Buße auferlegt werden; aber die Differenz zwiſchen dieſer und unſerer Leſeart iſt nicht bedeutend, denn auch unſer Text verweist eine ſolche Perſon auf ein Jahr in die excommunicatio minor, d. i. Ausſchließung vom Abendmahl, was ja bekanntlich auch ein Bußgrad, der vierte, war. Nur von den ſtrengeren Bußgraden mit poſitiven Pönitenzwerken will er ſie verſchonen. Und Anderes will wohl auch die zweite Leſeart nicht ſagen. — Heirathet ſie dagegen einen Andern, als den womit ſie ſich vergangen, ſo iſt dieß eine Art Ehebruch und ſie wird deßhalb einer fünfjährigen Buße unterſtellt. Die drei folgenden Canonen:

Can. XV. *De conjugio eorum qui ex gentilitate veniunt.*

Propter copiam puellarum gentilibus minime in matrimonium dandae sunt virgines Christianae, ne aetas in flore tumens in adulterium animae resolvatur,

Can. XVI. *De puellis fidelibus ne infidelibus conjungantur.*

Haeretici si se transferre noluerint ad ecclesiam catholicam, nec ipsis catholicas dandas esse puellas; sed neque Judaeis neque

haereticis dare placuit, eo quod nulla possit esse societas fideli cum infideli: si contra interdictum fecerint parentes, abstineri per quinquennium placet, und

Can. XVII. *De his qui filias suas sacerdotibus gentilium conjungunt.*

Si qui forte sacerdotibus idolorum filias suas junxerint, placuit nec in finem iis dandam esse communionem

enthalten Verbote der Ehe mit Heiden, Juden und Häretikern und sind von selbst klar.

Can. XVIII. *De sacerdotibus et ministris si moechaverint.*

Episcopi, presbyteres (!) et diacones si in ministerio positi detecti fuerint quod sint moechati, placuit propter scandalum et propter profanum crimen nec in finem eos communionem accipere debere.

Das moechare ist wohl hier wie an andern Stellen (vgl. can. 2) nicht blos vom Ehebruch in specie, sondern überhaupt von Unzucht zu verstehen.

Can. XIX. *De clericis negotia et nundinas sectantibus.*

Episcopi, presbyteres (!) et diacones de locis suis negotiandi causa non discedant, nec circumeuntes provincias quaestuosas nundinas sectentur: sane ad victum sibi conquirendum aut filium aut libertum aut mercenarium aut amicum aut quemlibet mittant, et si voluerint negotiari, intra provinciam negotientur.

Ganz ähnlich klagt schon Cyprian de lapsis (p. 183 ed. Bened.), daß viele Bischöfe ihre Kirchen verlassen und in fremden Provinzen wegen Kaufmannsgeschäften die Märkte besuchen.

Can. XX. *De clericis et laicis usurariis.*

Si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit eum degradari et abstineri. Si quis etiam laicus accepisse probatur usuras, et promiserit correptus jam se cassaturum nec ulterius exacturum, placuit ei veniam tribui: si vero in ea iniquitate duraverit, ab ecclesia esse projiciendum.

Ueber die rigoristische Ansicht der alten Kirche in Betreff des Zinsennehmens, was ganz mit Wucher identificirt wurde, vgl. meine Abhandlung in der Tübinger Quartalschrift 1841 S. 405 ff. und unten die

Bemerkungen zu can. 17 des Concils von Nicäa, wo ebenfalls das Zinsenehmen verboten wurde. Zu bemerken ist noch, daß der erste Theil unseres Canons auch von Gratian c. 5. Diss. 47 ins corpus jur. can. aufgenommen worden ist.

Can. XXI. *De his qui tardius ad ecclesiam accedunt.*

Si quis in civitate positus tres dominicas ad ecclesiam non accesserit, pauco tempore abstineatur, ut correptus esse videatur.

Wie schon oben (S. 126) berührt, hat Osius auf dem Concil von Sardika die gleiche Verordnung gegen nachlässigen Kirchenbesuch in Antrag gebracht und durchgesezt. Es ist dieß can. 11 des griechischen oder can. 14 des lateinischen Textes der sardicensischen Beschlüsse.

Can. XXII. *De catholicis in haeresim transeuntibus, si revertantur.*

Si quis de catholica ecclesia ad haeresim transitum fecerit rursusque recurrerit, placuit huic poenitentiam non esse denegandam eo quod cognoverit peccatum suum; qui etiam decem annis agat poenitentiam, cui post decem annos praestari communio debet; si vero infantes fuerint transducti, quod non suo vitio peccaverint incunctanter recipi debent.

Can. XXIII. *De temporibus jejuniorum.*

Jejunii superpositiones per singulos menses placuit celebrari, exceptis diebus duorum mensium Julii et Augusti propter quorumdam infirmitatem.

Das superponere = ὑπερτίθεσθαι, oder die superpositio = ὑπέρθεσις beim Fasten war ein Mehrthun als absolut vorgeschrieben war und bestand namentlich darin, daß man einen ganzen Tag lang gar nichts genoß [1]).

Can. XXIV. *De his qui in peregre baptizantur, ut ad clerum non veniant.*

Omnes qui in peregre fuerint baptizati, eo quod eorum minime sit cognita vita, placuit ad clerum non esse promovendos in alienis provinciis.

Es darf Niemand in einer andern Provinz, als wo er getauft

1) Binterim, Denkwürdigkeiten Bd. V. Thl. II. S. 63. Böhmer, christliche Alterthumswissenschaft Bd. II. S. 98.

wurde, in den Clerus aufgenommen werden. Ging in das corpus jur. can. c. 4. Dist. 98 über.

Can. XXV. *De epistolis communicatoriis confessorum.*

Omnis qui attulerit literas confessorias, sublato nomine confessoris, eo quod omnes sub hac nominis gloria passim concutiant simplices, communicatoriae ei dandae sunt literae.

Dieser Canon hat schon dreierlei Auslegungen erhalten. Mendoza, Baronius u. A. dachten hier an die sogen. Friedensbriefe, welche die Martyres und Confessores den Gefallenen ausstellten, um ihre alsbaldige Wiederaufnahme in die Kirche zu bewirken. Durch diese libelli pacis wurden allerdings manche Bischöfe verleitet, einen lapsus zu früh aufzunehmen; unser Canon aber spricht nicht davon, daß durch solche Briefe Bischöfe verleitet werden, sondern concutiant simplices. Außerdem, wenn er die Bischöfe vor diesen libellis pacis hätte warnen wollen, so durfte er unmöglich sagen, man solle den lapsis communicatorias literas geben, denn eben das war nicht recht, daß sie so frühe wieder in die Communio aufgenommen wurden. Aubespine (bei *Mansi*, T. II. p. 42) und Herbst (Quartalsch. 1821. S. 30) meinten, es sei wohl vorgekommen, daß ein Christ, der eine Reise machen wollte, sich nicht literas communicatorias von seinem Bischofe, sondern Empfehlungsschreiben von Confessoren mitgeben ließ, in der Voraussetzung, diese seien geachteter. Unsere Synode aber habe solches verboten. Doch Aubespine und seine Nachfolger sind hier so gut im Irrthum, wie Baronius, und unser Canon will sagen: „wenn ein Christ, der eine Reise machen will, dem Bischofe das Concept eines Empfehlungsschreibens vorlegt, worin steht, daß der Betreffende ein Confessor sei, so soll dieser Ausdruck Confessor gestrichen werden (sublato nomine confessoris), weil unter der Gloriole dieses Titels schon so viele Einfältige belästigt wurden, und es sollen einfach gewöhnliche literae communicatoriae ausgestellt werden [1]).

Can. XXVI. *Ut omni sabbato jejunetur.*

Errorem placuit corrigi, ut omni sabbati die superpositiones celebremus.

---

1) Vgl. *Remi Ceillier*, l. c. p. 665. *Migne*, Dictionnaire des Conciles T. I. p. 820 und Dr. München in seiner Abhandlung über das erste Concil von Arles, in der Bonner Zeitschrift für Philosophie und Theologie Heft 27. S. 51 ff.

Auch bei diesem Canon ist zweifelhaft, was er sagen wolle. Der Ueberschrift zu Folge soll er verordnen, daß an allen Samstagen strengstens gefastet und die bisherige irrige Praxis (dieß nicht zu thun) aufgehoben werde. So erklärt Garsias bei Binius in *Mansi*, T. II. p. 31 und Mendoza ibid. p. 227. Da jedoch der 65ste apostolische Canon gebietet, an keinem Samstage als an einem einzigen (Charsamstage) zu fasten, so könnte unser Canon auch den Sinn haben: „der alte Irrthum, darin bestehend, daß alle Samstage strenges Fasten sei, muß gehoben werden", d. h. nur am Charsamstage ist superpositio, an den andern Samstagen, wie an den Freitagen, nur statio oder Halbfasten. Ich glaube jedoch, daß es nöthig ist, zum Verständnisse unseres Canons auch can. 43 zu vergleichen, wo die ähnliche Sprach- und Ausdrucksweise herrscht, und mit ut dasjenige angeführt wird, was von nun an allgemein gelten soll, nicht aber das, worin der error bestanden habe. Hienach will unser Canon sagen, es soll alle Samstage superpositio gehalten werden, und wir müssen sonach der Deutung von Garsias ꝛc. beistimmen.

Can. XXVII. ***De clericis ut extraneas foeminas in domo non habeant.***

Episcopus vel quilibet alius clericus aut sororem aut filiam virginem dicatam deo tantum secum habeat; extraneam nequaquam habere placuit.

Dieser Canon ist strenger als der ähnliche nicänische can. 3. Unsere Synode erlaubt nämlich den Geistlichen a) nur ihre Schwestern oder eigenen Töchter bei sich zu haben, und b) diese nur α) wenn sie Jungfrauen sind und β) sich Gott geweiht, d. h. Keuschheit gelobt haben. Vgl. auch den 19ten Canon von Ancyra.

Can. XXVIII. ***De oblationibus eorum qui non communicant.***

Episcopum placuit ab eo, qui non communicat, munus accipere non debere.

Unter qui non communicant sind nach dem schon oben bei can. 1 Gesagten solche zu verstehen, welche als Pönitenten oder Katechumenen nicht in der Communio (Gemeinschaft) stehen und darum auch die hl. Communion (Abendmahl) nicht empfangen, und der Sinn ist: „der Bischof darf von denen, welche nicht communiciren, keine oblata annehmen."

Can. XXIX. *De energumenis qualiter habeantur in ecclesia.*

Energumenus qui ab erratico spiritu exagitatur, hujus nomen neque ad altare cum oblatione esse recitandum, nec permittendum ut sua manu in ecclesia ministret.

Wie der 78te apoſtoliſche Canon, ſo ſchließt auch der unſrige die Dämoniſchen von der activen Theilnahme am Gottesdienſte aus: ſie dürfen keine Oblaten bringen, ihr Name darf aus den Diptychis offerentium (Verzeichniß der Opfernden) nicht verleſen werden und ſie dürfen keine Kirchendienſte verſehen. Vgl. unten can. 37.

Can. XXX. *De his qui post lavacrum moechati sunt, ne subdiacones fiant.*

Subdiaconos eos ordinari non debere qui in adolescentia sua fuerint moechati, eo quod postmodum per subreptionem ad altiorem gradum promoveantur: vel si qui sunt in praeteritum ordinati, amoveantur, und

Can. XXXI. *De adolescentibus qui post lavacrum moechati sunt.*

Adolescentes qui post fidem lavacri salutaris fuerint moechati, cum duxerint uxores, acta legitima poenitentia placuit ad communionem eos admitti,

bedürfen keiner Erklärung; der folgende Canon aber

Can. XXXII. *De excommunicatis presbyteris ut in necessitate communionem dent.*

Apud presbyterum, si quis gravi lapsu in ruinam mortis inciderit, placuit agere poenitentiam non debere, sed potius apud episcopum: cogente tamen infirmitate necesse est presbyterem (!) communionem praestare debere, et diaconem si ei jusserit sacerdos, iſt ganz der alten Praxis conform, daß nur der Biſchof, nicht aber ein Prieſter einen Pönitenten wieder in die Kirche aufnehmen kann. Nur im Fall der höchſten Noth ſoll der Prieſter oder auf des Prieſters Befehl der Diakon ihm die hl. Communion geben, d. h. ihm zum Zeichen ſeiner Wiederaufnahme das hl. Abendmahl reichen, das vielfach in alter Zeit durch die Diakonen ausgetheilt wurde [1]). Die Ueberſchrift des Canons iſt offenbar falſch und muß heißen: De presbyteris, ut excommunicatis in necessitate etc. So las auch Manſi in mehreren Handſchriften.

---

1) Binterim (Katholik, 1821. Bd. II. S. 432 f.) verſteht unſern Canon

Can. XXXIII. *De episcopis et ministris, ut ab uxoribus abstineant.*

Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus vel omnibus clericis positis in ministerio abstinere se a conjugibus suis et non generare filios: quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur.

Dieſer berühmte Canon enthält das erſte Cölibatsgebot, in der Richtung, daß Biſchöfe, Prieſter, Diakonen, überhaupt alle Cleriker, qui in ministerio positi sunt, die den Dienſt in specie, den Altardienſt verwalten [1]), wenn ſie bereits als verheirathete Männer in den Clerus eintraten, als Cleriker den ehlichen Umgang nicht fortſetzen dürften, bei Strafe der Abſetzung. Das Nähere über den Cölibat in der alten Kirche werden wir unten in der Geſchichte des Nicänums mittheilen. Hier fügen wir nur bei, daß der Ausdruck in unſerm Canon: prohibere abstinere et non generare etwas unbeholfen iſt, ſo daß er zunächſt das Gegentheil von dem, was die Synode will, ſagen könnte, nämlich: „es ſei den Geiſtlichen verboten, ſich ihrer Frauen zu enthalten". Eine ähnliche ungenaue Ausdrucksweiſe findet ſich in can. 80.

Can. XXXIV. *Ne cerei in coemeteriis incendantur.*

Cereos per diem placuit in coemeterio non incendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt. Qui haec non observaverint arceantur ab ecclesiae communione.

Es wird verboten, am Tage Kerzen in den Cömeterien anzuzünden, damit die Geiſter der Seligen nicht beunruhigt werden. Garſias erklärte: „damit die Gläubigen, die hier beten, nicht beunruhigt und zerſtreut werden". Er nimmt alſo sancti identiſch mit fideles. Einen ähnlichen Weg ſchlug Binterim ein (Katholik, 1821. Bd. II. S. 435). Sanctorum iſt ihm = sancta agentium, und er überſetzt: „damit die Prieſter, welche die hl. Funktionen vollziehen, dadurch nicht geſtört werden". Baronius dagegen ſagt: „manche Neophyten brachten aus dem

---

dahin: auch im Falle der höchſten Noth ſolle nur der Prieſter die hl. Communion reichen, aber wenn er es verlange, ſolle der Diakon ihn dabei unterſtützen.

1) Daß dieß der rechte Sinn ſei, erhellt aus der Parallelſtelle im concil. Carthag. vom J. 390. c. 2, wo es heißt: zum Cölibate ſeien verpflichtet die Biſchöfe, Prieſter und Leviten vel qui sacramentis divinis inserviunt. *Harduin*, T. I. p. 951.

Heidenthum die Sitte herüber, auf den Gräbern recht viele Lichter anzuzünden. Die Synode verbietet dieß, weil dadurch die Seelen der Verstorbenen metaphorisch beunruhigt, d. h. durch solchen Aberglauben beleidigt würden". Eine vierte Deutung gab Aubespine. Er ging davon aus, daß die Bischöfe zu Elvira die damals weit verbreitete Meinung theilten, als ob die Seelen der Verstorbenen noch einige Zeit lang ihre Grabhügel umschwebten. Die Synode habe nun das Anzünden von Lichtern am Tage zunächst vielleicht als einen Rest des Heidenthums verboten, aber doch zugleich als weiteren Beweggrund die vermeintliche Beunruhigung der Seelen angegeben [1]). Die beiden folgenden Canonen:

Can. XXXV. *Ne foeminae in coemeteriis pervigilent.*

Placuit prohiberi ne foeminae in coemeterio pervigilent, eo quod saepe sub obtentu orationis latenter scelera committunt, und

Can. XXXVI. *Ne picturae in ecclesia fiant.*

Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur,

sind an sich verständlich; doch ist zu dem lezteren meine Abhandlung über Christusbilder im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte Bd. II. S. 519 f. zu vergleichen, wo auch ausgeführt ist, warum die alte Kirche keine Bilder duldete. Einer andern Ansicht sind Binterim, Aubespine u. A. Sie sind darin unter sich einig, daß sie von der Voraussetzung ausgehen, unsere Synode habe nicht alle Bilder, sondern nur gewisse Arten von Bildern in der Kirche verbieten wollen. Binterim (Katholik, 1821. Bd. II. S. 436) insbesondere meint, sie habe nur das untersagt, daß Jeder nach eigenem Belieben mitunter unpassende Bilder in der Kirche anbringe. Aubespine dagegen behauptet, unser Canon verbiete blos die Abbildungen Gottes (weil er adoratur sagt), nicht aber auch andere Bilder, namentlich nicht Heiligenbilder. Allein der Canon sagt ja auch colitur, und das Verbot ist ganz allgemein gehalten [2]).

Can. XXXVII. *De energumenis non baptizatis.*

Eos qui ab immundis spiritibus vexantur, si in fine mortis fuerint constituti, baptizari placet; si fideles fuerint, dandam esse

---

1) Vgl. *Nat. Alex.* hist. eccl. Sec. III. l. c. T. IV. p. 143.

2) Vgl. *Nat. Alex.* hist. eccl. Secul. III. l. c. T. IV. p. 141 sqq. und p. 145 Nota.

communionem. Prohibendum etiam ne lucernas hi publice accendant; si facere contra interdictum voluerint, abstineantur a communione.

Wie Canon 29 so handelt auch der gegenwärtige von den Energumenen. Sind sie Katechumenen, so dürfen sie in articulo mortis, aber nicht früher, getauft werden. Sind sie bereits Gläubige, so darf ihnen ebenfalls in articulo mortis, und nicht früher, die Communion (Abendmahl) gereicht werden. Weil aber schon can. 29 den Energumenen alle Dienste in der Kirche verbietet, so sezt unser Canon ergänzend in specie bei: sie dürfen in der Kirche nicht einmal die allergeringsten Dienste, das Anzünden der Lampen, verrichten. Vielleicht war es Sitte, daß die zu Taufenden oder wohl eher noch die Communicirenden bei der Feierlichkeit ihrer Communion die Kirchenlampen selbst anzündeten, was jezt den Energumenen, falls sie es auch in ihrer Krankheit noch hätten thun können, ausdrücklich untersagt wird. Die Ueberschrift des Canons paßt nicht auf dessen ganzen Inhalt.

Can. XXXVIII. *Ut in necessitate et fideles baptizent.*

Loco peregre navigantes aut si ecclesia proximo non fuerit, posse fidelem, qui lavacrum suum integrum habet nec sit bigamus, baptizare in necessitate infirmitatis positum catechumenum, ita ut si supervixerit ad episcopum eum perducat, ut per manus impositionem perfici possit.

Bei einer Schifffahrt oder wenn überhaupt keine Kirche nahe ist, darf auch ein Laie, wenn er sein Taufbad nicht befleckt hat (durch Abfall) und kein bigamus ist, einen auf den Tod erkrankten Katechumenen taufen, aber der Bischof hat nachträglich noch die Händeauflegung (Firmung) zu ertheilen. Vgl. was oben S. 104 über die Ketzertaufe gesagt wurde.

Can. XXXIX. *De gentilibus si in discrimine baptizari expetunt.*

Gentiles si in infirmitate desideraverint sibi manum imponi, si fuerit eorum ex aliqua parte honesta vita, placuit eis manum imponi et fieri Christianos.

Dieser Canon hat zwei verschiedene Auslegungen erfahren. Binius (bei *Mansi* II. p. 40), Katerkamp [1]) u. A. gehen davon aus, unter der manuum impositio sei hier nicht die Firmung, sondern eine Ceremonie verstanden, wodurch Jemand unter die Katechumenen der untersten

1) Kirchengeschichte. 2te Abtheilung S. 21.

Klasse aufgenommen wurde. Diese Ausleger berufen sich hauptsächlich auf den angeblichen 7ten Canon der zweiten allgemeinen Synode [1]). Dort ist gesagt: „alle jene nehmen wir nur wie die Heiden auf; am ersten Tage machen wir sie zu Christen (im weitesten Sinne), am zweiten zu Katechumenen, am dritten exorcisiren wir sie u. s. f." Hienach wolle auch unser Canon sagen: „wenn ein Heide, der einen guten Namen hat, in einer Krankheit wünscht, daß ihm die Hände aufgelegt werden, so soll dieß geschehen und er Christ werden", d. h. er soll durch Händeauflegung unter die Aspiranten des Christenthums, also unter die Christen im weitesten Sinne aufgenommen werden. Aehnlich werde christianus unten in can. 45 im weitern Sinne genommen = Catechumenus. Wir können beifügen, daß uns eine derartige impositio manuum auch in der Geschichte Constantin's d. Gr. begegnet, welcher vor seiner Taufe, in den Bädern von Helenopolis die Händeauflegung erhielt. Vgl. unten § 52. Von der Taufe aber sage unser Canon nichts, weil diese erst nach längerer Prüfung habe ertheilt werden dürfen. Für eine andere Erklärung unseres Canons trat jedoch Dompropst Dr. München in Cöln in seiner Abhandlung über die erste Synode von Arles auf [2]). Er zeigt: a) im can. 37 werde erlaubt, die Besessenen zu taufen, man werde doch im can. 39 nicht härter gegen gewöhnliche Kranke haben sein wollen. Im Gegentheil, gerade gegen Kranke sei die Kirche immer milder gewesen, habe für sie gerade die Taufe (weil nothwendig zur Seligkeit) beeilt und die clinische Taufe eingeführt. b) In can. 38 habe die Synode verordnet, daß wer auf einer Schifffahrt erkranke, auch von einem Laien getauft, aber nicht gefirmt werden könne. Darin liege: wäre ein Bischof anwesend, so dürfte ihn dieser auch firmen. c) Es sei nun nicht abzusehen, warum ein auf dem Festland Erkrankter härter zu halten sei, als ein auf dem Schiffe Erkrankter. Wer aber auf dem Festlande krank wird, kann leichtlich einen Bischof zu sich berufen, und darum fällt bei ihm jener Grund weg, der in can. 38 den Empfang der Firmung verhinderte. d) Hienach will unser Canon sagen: „wer auf dem Festlande erkrankt und einen Bischof rufen kann, darf nicht nur die Taufe, sondern sogleich die Firmung erhalten". e) So aufgefaßt steht dieser Canon auch im

1) Daß derselbe nicht der zweiten allg. Synode angehöre, sondern etwas jünger sei, werden wir seiner Zeit nachweisen.

2) Bonner Zeitschrift für Philos. und kathol. Theologie Heft 26. S. 80 f.

richtigen Verhältniß zu den beiden vorausgehenden und zur milden Praxis der alten Kirche in Betreff der Kranken.

Can. XL. *Ne id quod idolothytum est fideles accipiant.*

Prohibere placuit, ut quum rationes suas accipiunt possessores, quidquid ad idolum datum fuerit, accepto non ferant: si post interdictum fecerint, per quinquennii spatia temporum a communione esse arcendos.

Sinn: wenn die Besitzer von Grundstücken ihre Rechnung (rationes) einnehmen, z. B. Früchte von ihren Pächtern, die vielleicht noch Heiden waren, so sollen sie nichts, was schon einem Götzen geopfert war, annehmen, bei Strafe einer fünfjährigen Excommunication.

Can. XLI. *Ut prohibeant domini idola colere servis suis.*

Admoneri placuit fideles, ut in quantum possunt prohibeant ne idola in domibus suis habeant: si vero vim metuunt servorum, vel se ipsos puros conservent; si non fecerint, alieni ab ecclesia habeantur.

Der vorige Canon zeigt, daß manche Christen noch heidnische Pächter hatten, der gegenwärtige aber sezt den Fall, daß ein Christ heidnische Sklaven habe, und verordnet: a) er solle auch in diesem Falle keine Götzenbilder in seinem Hause dulden; b) wenn er aber dieß nicht verhindern könne und seine Sklaven (wegen ihrer großen Zahl und vielleicht auf einem einsamen Gute) fürchten müsse, so dürfe er ihnen zwar Götzenbilder gestatten, aber sich selbst müsse er ganz ferne und rein davon halten.

Can. XLII. *De his qui ad fidem veniunt, quando baptizentur.*

Eos qui ad primam fidem credulitatis accedunt, si bonae fuerint conversationis, intra biennium temporum placuit ad baptismi gratiam admitti debere, nisi infirmitate compellente coegerit ratio velocius subvenire periclitanti vel gratiam postulanti.

Wenn Jemand, der einen guten Leumund hat, Christ werden will, so soll er zwei Jahre lang Katechumenus sein und dann getauft werden. Wenn er aber krank wird und die Taufgnade verlangt, so ist sie ihm schon vor Ablauf der zwei Jahre zu ertheilen.

Can. XLIII. *De celebratione pentecostes.*

Pravam institutionem emendari placuit juxta auctoritatem scripturarum, ut cuncti diem pentecostes celebremus, ne si quis non fecerit, novam haeresim induxisso notetur.

In einigen Gegenden Spaniens scheint die Unsitte eingerissen zu sein, nicht den 50ten, sondern blos den 40ten Tag nach Ostern festlich zu begehen, also nur Himmelfahrt Christi, nicht aber Pfingsten zu feiern. Wir sehen dieß aus dem Beisatze, welchen unser Canon in mehreren alten Handschriften hat: non quadragesimam [1]). Ebenso lautet eine alte Epitome der Canonen von Elvira, welche Mansi [2]) mittheilt: post Pascha quinquagesima teneatur, non quadragesima. Daß in der That in den alten Zeiten einzelne Christen die Festzeit mit dem Himmelfahrtsfest, also dem 40sten Tage beschließen wollten, erfahren wir auch von Cassian, und sehen zugleich, daß sie die ganze Festzeit nach Ostern nur als eine Erinnerung an den 40tägigen Verkehr Christi mit seinen Jüngern (nach der Auferstehung) betrachteten, folglich mit dem Himmelfahrtsfeste schließen mußten [3]). Herbst vermuthet, daß eine montanistisch gesinnte Partei in Spanien das Pfingstfest habe abschaffen wollen, weil ja erst in Montanus der hl. Geist auf die Erde herabgekommen sei [4]).

Can. XLIV. *De meretricibus paganis si convertantur.*

Meretrix quae aliquando fuerit et postea habuerit maritum, si postmodum ad credulitatem venerit; incunctanter placuit esse recipiendam.

Wenn eine Weibsperson noch als Heidin früher Buhlerin war, dieses ärgerliche Leben aber ebenfalls noch als Heidin aufgab und heirathete, so steht ihrer Aufnahme in die Kirche kein besonderes Hinderniß entgegen. Sie soll behandelt werden wie andere Heiden.

Can. XLV. *De catechumenis qui ecclesiam non frequentant.*

Qui aliquando fuerit catechumenus et per infinita tempora nunquam ad ecclesiam accesserit, si eum de clero quisque cogno-

---

1) *Mansi*, l. c. p. 13. *Bruns*, l. c. p. 7. Not. 16. und *Mendoza* in *Mansi*, l. c. p. 295.

2) L. c. p. 21 sqq.

3) *Cassian.* collat. XXI. c. 20. Auch bei *Mendoza* in *Mansi*, l. c. p. 297.

4) Tübinger Quartalsch. 1821. S. 39 f.

verit esse Christianum, aut testes aliqui extiterint fideles, placuit ei baptismum non negari, eo quod veterem hominem dereliquisse videatur.

Es wird hier der Fall gesezt, daß ein Katechumenus die Kirche lange Zeit nicht mehr besucht hat, wahrscheinlich weil er in den Zeiten der Verfolgungen kein christliches Zeichen von sich geben wollte. Nach einiger Zeit erwacht ihm das Gewissen, und er will nun getauft werden. Was zu thun? Unser Canon verordnet: wenn die Cleriker der betreffenden Kirche ihn kennen und wissen, daß er ein Christ ist, oder wenn einige Gläubige (Getaufte) dieß bezeugen können, so soll man ihn zur Taufe zulassen, weil er sich gebessert und jezt den alten lauen Menschen ausgezogen zu haben scheint. — Eine andere, wie mir scheint, gezwungene Deutung gibt Aubespine (bei *Mansi*, T. II. p. 50), wohl nur aus dem Grunde, weil er den richtigen Text nicht vor sich hatte. Nach ihm wäre der Sinn: „wenn ein Katechumenus lange Zeit wieder abgefallen ist, endlich aber doch wieder nach der Taufe und dem Christenthume sich sehnt, allein plözlich vielleicht durch Krankheit die Sprache verliert (davon sagt unser Canon doch gewiß kein Wort), so darf er getauft werden, wenn ein Cleriker oder mehrere gläubige Laien bezeugen können, er habe sich nach der Taufe gesehnt und sei wieder innerlich Christ geworden". Die gleiche Erklärung nahm auch Abbé Migne in sein Concilienlexikon (l. c. p. 824) auf.

Can. XLVI. *De fidelibus si apostaverint quamdiu poeniteant.*

Si quis fidelis apostata per infinita tempora ad ecclesiam non accesserit, si tamen aliquando fuerit reversus nec fuerit idolator, post decem annos placuit communionem accipere.

Natürlich war das Vergehen eines Getauften, wenn er lange Zeit nicht mehr in die Kirche kam, viel größer, als das eines Katechumenus. Deßhalb will unser Canon einen solchen, der faktisch apostasirt hat, nur nach 10jähriger Buße wieder zur Communion zulassen, und zwar nur dann, wenn er nicht auch den Götzen geopfert habe. — Auch in diesem Canon scheint mir wieder eine Beziehung auf die Zeiten der diocletianischen Verfolgung zu liegen, indem wohl mancher Furchtsame jezt nicht mehr in die Kirche kam, sich gar nicht mehr als Christ gerirte und so factisch apostasirte, wenn er auch nicht den Götzen opferte.

Can. XLVII. *De eo qui uxorem habens saepius moechatur.*

Si quis fidelis habens uxorem non semel sed saepe fuerit moechatus, in fine mortis est conveniendus: quod si se promiserit cessaturum, detur ei communio: si resuscitatus rursus fuerit moechatus, placuit ulterius non ludere eum de communione pacis.

Wenn ein verheiratheter Gläubiger mehrmals die Ehe gebrochen hat, so soll man, wenn er auf den Tod krank wird, zu ihm gehen (est conveniendus) und ihn fragen, ob er, falls er genese, sich zu bessern verspreche. Verspricht er es, so soll man ihm die Communion reichen; wenn er aber wieder gesund wird und wiederum die Ehe bricht, so soll man ihn die hl. Communion nicht mehr verspotten lassen, d. h. sie ihm niemals mehr geben, auch in articulo mortis nicht. — Eine Ergänzung zu unserm Canon bilden die Canonen 69 und 78.

Can. XLVIII. *De baptizatis ut nihil accipiat clerus.*

Emendari placuit ut hi qui baptizantur, ut fieri solebat, numos in concha non mittant, ne sacerdos quod gratis accepit pretio distrahere videatur. Neque pedes eorum lavandi sunt a sacerdotibus vel clericis.

Es sind hier zwei Verbote, die Taufe betreffend, zusammengestellt. 1) Die Täuflinge pflegten in Spanien bei ihrer Taufe Geschenke in die Taufschale oder Muschel zu legen. Diese nachmals sogenannten Stolgebühren sollten nicht mehr angenommen werden. 2) Sodann zeigt der zweite Theil unseres Canons, daß in einzelnen Gegenden Spaniens die nämliche Sitte herrschte, die wir auch in Mailand [1]) und Gallien [2]), aber nicht in Rom, wie Ambrosius sagt, treffen, daß den Getauften, wie sie aus dem Taufwasser stiegen, vom Bischofe und den Geistlichen die Füße gewaschen wurden. Unsere Synode verbietet dieß, und ihr Canon kam auch in das corpus jur. can. c. 104. Causa I. quaest. 1.

Can. XLIX. *De frugibus fidelium ne a Judaeis benedicantur.*

Admoneri placuit possessores, ut non patiantur fructus suos, quos a deo percipiunt cum gratiarum actione, a Judaeis benedici,

1) Vgl. *Ambros.* lib. III. de Sacramentis c. 1. p. 362. Tom. II. ed Bened.
2) *Mabillon* in missalibus Gothico et Gallicano veteri. Vgl. *Ceillier*, l. c. T. III. p. 670. und Herbst in der Tübinger Quartalsch. 1821. S. 40.

ne nostram irritam et infirmam faciant benedictionem: si quis post interdictum facere usurpaverit, penitus ab ecclesia abjiciatur.

In Spanien waren die Juden schon in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt so zahlreich und mächtig geworden, daß sie Versuche zur Judaisirung des ganzen Landes wagen zu dürfen glaubten. Zweifelhaften Denksteinen zufolge hätten sie sich schon zur Zeit des Königs Salomo in Spanien niedergelassen [1]); aber viel wahrscheinlicher ist, daß sie erst etwa hundert Jahre vor Christus aus Afrika nach der pyrenäischen Halbinsel herübergekommen sind, wo sie bald zu großer Zahl und Bedeutung gelangten, und die Proselytenmacherei ganz energisch betrieben [2]). So kam es, daß unsere Synode die Verordnung für nöthig erachtete, daß kein christlicher Gutsbesitzer sein Feld von Juden segnen lassen dürfe. Nicht minder sah sich die Synode veranlaßt, den Geistlichen und Weltleuten allen nähern Umgang mit den Juden (can. 50) und namentlich die Verheirathung mit denselben (can. 16) zu verbieten, und es unterliegt keinem Zweifel, daß damals viele Christen in Spanien in hohem Grade judaisirten, wie auch Jost (a. a. O. S. 32—34) entschieden behauptet [3]).

Can. L. *De Christianis qui cum Judaeis vescuntur.*

Si vero quis clericus vel fidelis cum Judaeis cibum sumpserit, placuit eum a communione abstineri, ut debeat emmendari,

Can. LI. *De haereticis ut ad clerum non promoveantur.*

Ex omni haeresi fidelis si venerit, minime est ad clerum promovendus: vel si qui sunt in praeteritum ordinati, sine dubio deponantur,

sind von selbst verständlich.

Can. LII. *De his qui in ecclesia libellos famosos ponunt.*

Hi qui inventi fuerint libellos famosos in ecclesia ponere anathematizentur,

verbietet Pasquille (libellos famosos) [4]) in den Kirchen anzuheften

---

1) Jost, Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage. Berlin 1825. Thl. V. S. 13.

2) Jost, a. a. O. S. 17.

3) Ueber die Juden in Spanien vgl. meine Schrift über Cardinal Ximenes, 2te Aufl. S. 256 ff.

4) Vgl. *Sueton.* vita Octavii Aug. c. 55.

oder zu legen. Dieſer Canon findet ſich auch im corp. jur. can. c. 3. Causa V. quaest. 1.

Can. LIII. *De episcopis qui excommunicato alieno communicant.*

Placuit cunctis ut ab eo episcopo quis recipiat communionem a quo abstentus in crimine aliquo quis fuerit; quod si alius episcopus praesumpserit eum admitti, illo adhuc minime faciente vel consentiente a quo fuerit communione privatus, sciat se hujusmodi causas inter fratres esse cum status sui periculo praestaturum.

Wer von einem Biſchofe excommunicirt wurde, darf auch nur von dieſem wieder aufgenommen werden. Nimmt ihn ein Anderer auf, ohne daß jener erſte Biſchof es auch thut oder zuſtimmt, ſo muß er ſich darüber vor ſeinen Brüdern, d. h. auf der Provinzialſynode verantworten, und lauft Gefahr, von ſeiner Stelle (status) abgeſezt zu werden.

Can. LIV. *De parentibus qui fidem sponsaliorum frangunt.*

Si qui parentes fidem fregerint sponsaliorum, triennii tempore abstineantur; si tamen idem sponsus vel sponsa in gravi crimine fuerint deprehensi, erunt excusati parentes: si in iisdem fuerit vitium et polluerint se, superior sententia servetur.

Wenn Eheverſprechen durch die Eltern der Verlobten wieder aufgehoben werden, ſo ſollen dieſe Eltern drei Jahre lang ausgeſchloſſen ſein; außer wenn Braut oder Bräutigam ein großes Verbrechen begangen haben. In dieſem Falle dürfen die Eltern die Sponſalien wieder auflöſen. Wenn aber die Verlobten ſich bereits fleiſchlich vermiſcht haben, ſo bleibt es bei dem obigen Ausſpruch, d. h. die Eltern dürfen ſie nicht mehr trennen. Unſer Canon findet ſich auch im corp. jur. can. c. 1. Causa XXXI. quaest. 3.

Can. LV. *De sacerdotibus gentilium qui jam non sacrificant.*

Sacerdotes qui tantum coronas portant, nec sacrificant nec de suis sumptibus aliquid ad idola praestant, placuit post biennium accipere communionem.

Es fragt ſich, ob unter sacerdotes heidniſche Prieſter zu verſtehen ſeien, welche erſt ins Chriſtenthum aufgenommen werden wollen, oder Chriſten, welche, wie wir oben in can. 2 ſahen, noch das Amt der flamines bekleideten. Aubeſpine iſt entſchieden für leztere Meinung, und unſer Canon hätte dann den Sinn: „wenn ein Chriſt das Amt

eines flamen bekleidet und auch die Auszeichnung eines solchen, nämlich den Kranz getragen, aber weder selbst geopfert, noch von seinem Vermögen etwas zu den Götzenopfern beigetragen hat, so soll er 2 Jahre lang ausgeschlossen bleiben". Daß dieß die richtige Deutung sei, erhellt aus zwei Gründen: a) wenn ein heidnischer Priester Christ werden wollte, wurde er nicht strenger und länger im Katechumenat gehalten, wenn er auch selbst geopfert hatte. b) Von einem heidnischen Priester, der erst Christ werden will, müßte es heißen: placuit post biennium accipere *lavacrum* (die Taufe), nicht aber *communionem*; lezterer Ausdruck wird von solchen gebraucht, welche einige Zeit lang aus der Kirche ausgeschlossen waren und jezt wieder aufgenommen werden sollen.

Unser Canon ist aber nichts anderes, als eine Ergänzung von can. 2 und 3; und bildet mit diesen zusammen einen Anticlimax, in folgender Ordnung:

Can. 2: Christen, welche als flamines den Götzen opferten und heidnische Festspiele gaben, erhalten die Communion auch im Tode nicht;

Can. 3: haben sie nicht geopfert, wohl aber Festspiele gegeben, so erhalten sie die Communion wieder am Ende ihres Lebens, nach vorausgegangener Buße;

Can. 55: haben sie aber weder geopfert, noch von ihrem Vermögen etwas beigetragen zu heidnischen Opfern (und den damit analogen Festspielen), so erhalten sie die Communion schon nach einer zweijährigen Buße.

Dieser Anticlimax wird sodann in den zwei folgenden Canonen 56 und 57 noch fortgesezt, wo von solchen Christen die Rede ist, welche zwar keine flamines waren, wohl aber andere Aemter und Dienstleistungen im heidnischen Staate übernahmen und durch diese mit dem Heidenthum in Berührung kamen. Uebrigens ist kaum zu verkennen, daß dieser Canon 55 auf eine kurz vorausgegangene Zeit der Verfolgungen hinweist, wo Christen aus Aengstlichkeit die ihnen zugefallenen Aemter, der flamines nicht zu recusiren wagten und sich zu einer halben Condescendenz herbeiließen (zum Tragen der corona), um in der Verfolgung unverlezt durchzukommen.

Can. LVI. *De magistratibus et duumviris.*

Magistratus vero uno anno quo agit duumviratum, prohibendum placet ut se ab ecclesia cohibeat.

Was in Rom die Conſuln, das waren in den römiſchen Municipien im kleinen Maßſtabe die Duumviri, deren Amt ebenfalls nur ein Jahr dauerte. Dieſe Duumviri hatten aber von Amts wegen die Aufſicht über das ſtädtiſche, d. i. heidniſche Prieſterperſonal und über die ſtädtiſchen Tempel, und zugleich lag ihnen auch die Leitung der öffentlichen Feſtaufzüge u. dgl. ob, die immer zugleich einen wenigſtens halb heidniſch-religiöſen Charakter trugen, wie alle römiſchen Staatsfeſte. Deßhalb verbot unſere Synode den Duumvirn den Beſuch der Kirche, ſo lange ſie im Amte ſtünden, und bewies damit anerkennenswerthe Mäßigung und weiſe Berückſichtigung der Verhältniſſe. Ein gänzliches Verbot, ſolche Aemter zu übernehmen, hätte die wichtigſten Stellen in den Städten den Händen der Heiden überliefert. Viel ſtrenger iſt ſie dagegen im

Can. LVII. *De his qui vestimenta ad ornandam pompam dederunt.*

Matronae vel earum mariti vestimenta sua ad ornandam saeculariter pompam non dent; et si fecerint, triennio abstineantur,

gegen Männer und Frauen, welche ihre Gewänder zu weltlichen Feſtgepränge, d. i. den öffentlichen, halbheidniſch-religiöſen Aufzügen u. dgl. hergeben. Sie werden mit dreijähriger Ausſchließung beſtraft. Aber warum ſo viel ſtrenger, als die Duumviri? Deßhalb, weil jene Männer und Frauen nicht genöthigt waren, ihre Gewänder herzugeben, während die Duumviri nur die Bürgerpflicht erfüllten. Vielleicht gaben aber manche ihre Gewänder her, um während der Verfolgung ſich nicht verdächtig zu machen.

Can. LVIII. *De his qui communicatorias literas portant, ut de fide interrogentur.*

Placuit ubique et maxime in eo loco, in quo prima cathedra constituta est episcopatus, ut interrogentur hi qui communicatorias literas tradunt, an omnia recte habeant suo testimonio comprobata.

In Afrika hafteten die Metropolitanrechte nicht an beſtimmten Städten, ſondern ſtanden je dem älteſten Biſchofe einer Provinz zu, deſſen Bisthum dann prima sedes hieß [1]). Nur Carthago war Pri-

1) Vgl. *De Marca*, de primatibus p. 10 im Anhang zu De concordia sacerdotii et imperii, und *Van Espen*, Commentar. in canones et decreta p. 315.

matialſtuhl. Aehnlich ſcheint es auch in Spanien geweſen zu ſein, ehe Conſtantin d. Gr. dieſes Land in 7 bürgerliche Provinzen theilte, was dann wohl auch die kirchliche Provinzialeinrichtung nach ſich zog. So erklärt ſich denn, warum der Biſchof von Acci auf unſerer Synode präſidirte, wahrſcheinlich, weil er der älteſte unter allen anweſenden Biſchöfen war. Was ſonſt prima sedes heißt, wird in unſerm Canon prima cathedra genannt, und beſtimmt, daß die Biſchöfe der prima cathedra die reiſenden Chriſten, wenn ſie ihre Empfehlungsſchreiben übergeben, über die Zuſtände ihrer Diöceſe befragen ſollen, ob ſie bezeugen können, daß Alles im guten Stande ſei.

Can. LIX. *De fidelibus ne ad capitolium causa sacrificandi ascendant.*

Prohibendum ne quis Christianus ut gentilis ad idolum Capitolii causa sacrificandi ascendat et videat; quod si fecerit, pari crimine teneatur: si fuerit fidelis, post decem annos acta poenitentia recipiatur.

Wie Rom, ſo hatten auch viele Municipalſtädte ein Capitolium, in deſſen Vorhof geopfert wurde, und manche Chriſten gingen hin, um die Opferceremonien mitanzuſehen. Ob aus Neugierde, oder vielleicht um während der Verfolgungszeit nicht als Chriſten erkannt, ſondern für Heiden gehalten zu werden, mag dahingeſtellt bleiben. Die Synode erklärt nun: a) jeder Chriſt, Getaufter oder Katechumenus, welcher die Opfer anſieht, ſoll betrachtet werden, als hätte er ſelber geopfert; b) darum, wenn ein Getaufter hingegangen iſt, ſoll er zehn Jahre lang in Excommunication und Buße verſezt werden. Ueber die Strafe der Katechumenen iſt hier nichts geſagt; auf jeden Fall war ſie kleiner und vielleicht fand Can. 4 in dieſem Falle eine Anwendung per analogiam.

Can. LX. *De his qui destruentes idola occiduntur.*

Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus, quatenus in evangelio scriptum non est neque invenietur sub apostolis unquam factum, placuit in numero eum non recipi martyrum.

Es kam vor, daß Feuer-Eiferer Götzenbilder zerſchlugen, und dafür mit dem Leben büßten. Solche, ſagt unſere Synode, ſollen nicht als Martyrer geehrt werden, denn das Evangelium verlangt jene Handlung nicht, und die Apoſtel haben ſie auch nicht geübt. — Anders und zwar

als lobenswerth betrachtete man es dagegen, wenn ein Christ, den man vor einem Götzenbilde zu opfern zwingen wollte, dieß Bild selbst umstieß und zertrümmerte, wie solches Prudentius Clemens von der heiligen Eulalia rühmt, welche in Spanien im J. 304, also kurze Zeit vor unserer Synode, hingerichtet wurde [1]).

Can. LXI. *De his qui duabus sororibus copulantur.*

Si quis post obitum uxoris suae sororem ejus duxerit et ipsa fuerit fidelis, quinquennium a communione placuit abstineri, nisi forte velocius dari pacem necessitas coegerit infirmitatis.

Als der hl. Basilius d. Gr. auf den erzbischöflichen Stuhl von Cäsarea kam, verbot er, daß ein Mann nach dem Tode seiner Frau deren Schwester heirathe; und als ihm darüber Jemand unter dem fingirten Namen Diodor Vorwürfe machte, vertheidigte er sich in einem noch erhaltenen Briefe, zeigend, daß zu Cäsarea solche Ehen stets verboten gewesen seien [2]). Gleiche Ansicht, wie Basilius, theilten auch die spanischen Väter zu Elvira, und wie wir später sehen werden, auch die Synode von Neocäsarea im J. 314, can. 2. Auch nach dem spätern Kirchenrechte ist bekanntlich eine solche Ehe unerlaubt und ungültig, c. 1 und 8 X de consanguinitate et affinitate (IV, 14); vergl. Concil. Trid. Sessio XXIV cap. 4 de ref. matrim.

Can. LXII. *De aurigis et pantomimis si convertantur.*

Si auriga aut pantomimus credere voluerint, placuit ut prius artibus suis renuntient, et tunc demum suscipiantur, ita ut ulterius ad ea non revertantur, qui si facere contra interdictum tentaverint, projiciantur ab ecclesia.

Das Gleiche verordnen die apostolischen Constitutionen lib. VIII. c. 32. Ueber den Widerwillen der alten Kirche gegen alle scenischen und mimischen Produktionen vergl. meine Abhandlung „Rigorismus in dem Leben und den Ansichten der alten Christen, in der Tübinger theol. Quartalschrift 1841, S. 396 ff. Eine Reihe weiterer Canonen handelt von Fleischessünden, zunächst

---

1) *Prudentius Clem.* Peristeph. III. in honorem Eulaliae p. 211 ed. Obbar. Vgl. *Ruinart*, acta Martyr. ed. Galura, T. III. p. 69 sqq.

2) S. *Basilii*, Epist. 160. Opp. T. III. p. 249 ed. Ben.

Can. LXIII. *De uxoribus quae filios ex adulterio necant.*

Si qua per adulterium absente marito suo conceperit, idque post facinus occiderit, placuit nec in finem dandam esse communionem, eo quod geminaverit scelus,

Can. LXIV. *De foeminis quae usque ad mortem cum alienis viris adulterant.*

Si qua usque in finem mortis suae cum alieno viro fuerit moechata, placuit, nec in finem dandam ei esse communionem. Si vero eum reliquerit, post decem annos accipiat communionem acta legitima poenitentia,

Can. LXV. *De adulteris uxoribus clericorum.*

Si cujus clerici uxor fuerit moechata et scierit eam maritus suus moechari et non eam statim projecerit, nec in finem accipiat communionem, ne ab his qui exemplum bonae conversationis esse debent, ab eis videantur scelerum magisteria procedere.

Schon der Paſtor Hermä (lib. II. Mandat. IV.) hat nicht blos, wie dieſer Canon, den Clerikern, ſondern allen Chriſten ſtrengſtens geboten, mit einem ehebrecheriſchen Gatten, der ſich nicht beſſert, ſondern in der Sünde beharrt, die Ehe nicht fortzuſetzen [1]). Dr. Herbſt fügt noch bei, gerade der Umſtand, daß die als verheirathet eingetretenen Geiſtlichen den ehelichen Umgang mit ihren Frauen nicht fortſetzen durften, werde wohl manche der leztern zur Sünde verleitet und ſo den Canon 65 nothwendig gemacht haben [2]). Die Reihe der gegen Fleiſchesſünden gerichteten Canonen wird mit

Can. LXVI. *De his qui privignas suas ducunt.*

Si quis privignam suam duxerit uxorem, eo quod sit incestus, placuit nec in finem dandam esse communionem,

wieder fortgeſezt und lezterer verbietet die Verehelichung mit einer Stieftochter.

Can. LXVII. *De conjugio catechumenae foeminae.*

Prohibendum ne qua fidelis vel catechumena aut comatos aut

1) Vgl. meine Ausgabe der Opp. Patrum apostolicorum p. 353 edit. III.
2) Quartalſchrift 1821 S. 43 f.

viros cinerarios habeant: quaecumque hoc fecerint, a communione arceantur.

Legt man auf die Ueberschrift dieses Canons ein Gewicht, so muß man ihn dahin auslegen, er verbiete den Christinnen (Katechumenen sowohl als Getauften, wie der Text sagt) mit gewissen Leuten in die Ehe zu treten. Diese Leute selbst werden im Texte comati und viri cinerarii, in manchen Handschriften aber comici et scenici genannt. Wäre letztere Lesart die richtige, so ginge der Sinn einfach dahin: „eine Christin darf keinen Schauspieler heirathen", und es hätte dieses Verbot seine ganz gute Begründung in dem schon berührten Abscheu der alten Kirche vor dem Theater. Allein es liegt der Verdacht sehr nahe, einzelne spätere Abschreiber unseres Canons hätten aus comati und cinerarii, weil sie bei dieser Lesart keinen rechten Sinn finden konnten, verschlimmbessernd comici und scenici gemacht. Es war ihnen unerklärlich, warum eine Christin keinen Mann mit langen Haaren (comatus) und keinen Friseur heirathen solle; denn von einem Heirathsverbot glaubten sie ohnehin diesen Canon verstehen zu müssen. Allein das Richtige sah, glaube ich, schon Aubespine, indem er darauf hinwies, daß manche heidnische Frauen ausländische Sklaven, besonders Haarkräusler hielten, welche ihnen nicht blos zur Putzsucht, sondern auch zur geheimen Befriedigung der Lüste dienten. Aber was soll comati heißen? Vielleicht trugen solche weichliche und der Weichlichkeit dienende Sklaven, vielleicht spadones, lange Haare, oder wurden wohl aus fremden Gegenden z. B. aus Gallia comata genommen, wo lange Haare Landestracht war. Auch Tertullian spricht von besonders schlanken und fremden Nationen angehörigen cinerariis (peregrinae proceritatis), welche zum bedenklichen Gefolge einer vornehmen Weltdame gehörten [1]). Er erwähnt ihrer in Verbindung mit den spadones, die ad licentiam secti seien, oder wie Hieronymus sagt, im securam libidinem exsecti [2]). Auch Juvenal Sat. VI. V. 366 ff. spricht von wollüstigen Verhältnissen römischer Frauen mit solchen Castraten:

Sunt, quas eunuchi imbelles et mollia semper
Oscula delectent,

und, wenn möglich, noch stärker Martialis, Epigramm. lib. VI. Nr. 67. Vielleicht trugen solche verweichlichte und weibische Castraten lange

1) *Tertull.* ad. uxor. lib. II. c. 8.
2) *Hieron.* adv. Jovinian. lib. I, § 47. p. 277, T. II. ed. Migne.

Haare nach Frauenart, so daß sie comati genannt werden konnten. Zu beachten ist endlich noch, daß im Glossarium das Wort cinerarius mit *δοῦλος ἑταίρας* erklärt ist [1]).

Fassen wir aber unsern Canon in dem zuletzt entwickelten Sinne, so leuchtet von selbst ein, warum er seinen Platz in einer ganzen Reihe von Canonen über die Fleischessünden gefunden hat.

Can. LXVIII. *De catechumena adultera quae filium necat.*

Catechumena, si per adulterium conceperit et praefocaverit, placuit eam in fine baptizari.

Wenn eine Katechumena durch einen Ehebruch schwanger wurde und sie das so erzeugte Kind erstickt (ermordet) hat, so darf sie erst am Ende ihres Lebens getauft werden.

Can. LXIX. *De viris conjugatis postea in adulterium lapsis.*

Si quis forte habens uxorem semel fuerit lapsus, placuit eum quinquennium agere debere poenitentiam et sic reconciliari, nisi necessitas infirmitatis coegerit ante tempus dari communionem: hoc et circa foeminas observandum.

Ein einmaliger Ehebruch wird mit fünfjähriger Buße bestraft. Vgl. Can. 47 und 78.

Can. LXX. *De foeminis quae consciis maritis adulterant.*

Si cum conscientia mariti uxor fuerit moechata, placuit nec in finem dandam ei communionem, si vero eam reliquerit, post decem annos accipiat communionem, si eam cum sciret adulteram aliquo tempore in domo sua retinuit.

Wenn eine Frau mit Vorwissen ihres Mannes die Ehe bricht, so soll er, der Mann, erst am Ende seines Lebens wieder zur Communion zugelassen werden. Trennt er sich aber von dieser Frau, nachdem er noch einige Zeit nach jener That mit ihr gelebt, so ist er blos auf zehn Jahre auszuschließen.

Can. LXXI. *De stupratoribus puerorum.*

Stupratoribus puerorum nec in finem dandam esse communionem.

---

1) Vgl. den index latinitatis Tertull. in der Ausgabe Tertullians von Abbé *Migne*, T. II. p. 1271.

Päderaſten werden auch auf dem Todbette nicht mehr zur Communion zugelaſſen.

Can. LXXII. *De viduis moechis si eumdem postea maritum duxerint.*

Si qua vidua fuerit moechata et eumdem postea habuerit maritum, post quinquennii tempus acta legitima poenitentia placuit, eam communioni reconciliari: si alium duxerit relicto illo, nec in finem dandam esse communionem; vel si fuerit ille fidelis quem accepit, communionem non accipiet, nisi post decem annos acta legitima poenitentia, vel si infirmitas coegerit velocius dari communionem.

Wenn ſich eine Wittwe vergangen hat und ſie heirathet dann dieſen Menſchen, ſo trifft ſie fünfjährige Buße; heirathet ſie aber einen andern, ſo darf ſie auch im Tode nicht zur Communion zugelaſſen werden, und iſt dieſer Andere ein Getaufter, ſo fällt auch er in zehnjährige Buße, weil er dieſes Weib, die nicht mehr eigentlich frei war, geheirathet hat. — Aufgenommen ins Corp. jur. can. c. 7. Causa XXXI. quaest. 1.

Ein anderer Gegenſtand wird in den nächſten Canonen behandelt, welche von den Denuncianten und falſchen Zeugen handeln:

Can. LXXIII. *De delatoribus.*

Delator si quis extiterit fidelis, et per delationem ejus aliquis fuerit proscriptus vel interfectus, placuit eum nec in finem accipere communionem; si levior causa fuerit, intra quinquennium accipere poterit communionem; si catechumenus fuerit, post quinquennii tempora admittetur ad baptismum.

Aufgenommen in das Corp. jur. can. c. 6. Causa V. quaest. 6.

Can. LXXIV. *De falsis testibus.*

Falsus testis prout est crimen abstinebitur: si tamen non fuerit mortale quod objecit, et probaverit quod non (andere Handſchriften: diu) tacuerit, biennii tempore abstinebitur; si autem non probaverit convento clero, placuit, per quinquennium abstineri.

Ein falſcher Zeuge ſoll nach der Proportion des Verbrechens, wofür er falſch zeugte, ausgeſchloſſen werden. Iſt das Vergehen keines, worauf der Tod geſezt iſt, und kann er beweiſen, daß er lange (diu) geſchwiegen, d. h. nicht gerne Zeugniß geleiſtet hat, ſo trifft ihn zwei-

jährige Buße; kann er es nicht beweisen, fünfjährige Buße. So erklären Mendoza, Remi Ceillier, Migne u. A. unsern Canon, indem sie die Lesart diu vorziehen. Ebenso las und citirt schon Burchard († 1025) unsern Canon in seiner Collectio canonum lib. XVI. c. 18 [1]). Aubespine dagegen zerlegt unsern Canon in drei ganz verschiedene Theile. Der erste, meint er, handelt von falschen Zeugen; der zweite von solchen, welche die Anzeige eines Verbrechens zu lange hinausschieben, die darum gestraft werden sollen, aber nur mit 2 Jahren, wenn sie noch beweisen können, daß sie doch nicht (non) geschwiegen haben; der dritte endlich belegt diejenigen, welche zwar nicht falsch zeugen, aber doch ihre Aussage nicht beweisen können, mit fünfjähriger Buße [2]).

Ich gestehe, daß mir keine dieser beiden Erklärungen völlig zusagt, und zwar die erstere, die sonst Alles für sich hätte, darum nicht, weil non tacuerit die durch die besten Codices bestätigte, zugleich schwerere Lesart ist.

Can. LXXV. *De his qui sacerdotes vel ministros accusant nec probant.*

Si quis autem episcopum vel presbyterum vel diaconum falsis criminibus appetierit et probare non potuerit, nec in finem dandam ei esse communionem.

Can. LXXVI. *De diaconibus si ante honorem peccasse probantur.*

Si quis diaconum se permiserit ordinari et postea fuerit detectus in crimine mortis quod aliquando commiserit, si sponte fuerit confessus, placuit eum acta legitima poenitentia post triennium accipere communionem: quod si alius eum detexerit, post quinquennium acta poenitentia accipere communionem laicam debere.

Wenn sich Jemand die Diakonatsweihe geben ließ und es zeigt sich später, daß er zuvor schon eine Todsünde begangen hatte, so soll er α) wenn er die Sünde selbst bekennt, nach dreijähriger Buße wieder die Communion (d. h. Laiencommunion) empfangen; β) wenn aber ein Anderer seine Sünde aufgedeckt hat, so darf er erst nach fünfjähriger

1) Vgl. *Mendoza* bei *Mansi*, T. II. p. 381.
2) Bei *Mansi*, T. II. p. 53.

Buße zur Communion zugelassen werden. In dem einen wie in dem andern Falle also bleibt er von seinem Amte beständig abgesezt. Vgl. can. 9 und 10, auch c. 2 der Synode von Nicäa.

Can. LXXVII. *De baptizatis qui nondum confirmati moriuntur.*

Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debebit: quod si ante de saeculo recesserint, sub fide qua quis credidit poterit esse justus.

Als das Christenthum von den großen Städten aus, wo es sich zuerst festgesezt hatte, sich auch auf das Land auszubreiten begann, bildeten die neuentstandenen Landgemeinden nur eine Parochie mit der Kathedralkirche der Stadt. Doch wurden theils Priester, theils Landbischöfe, theils blos Diakonen in die Landgemeinden geschickt, um in gewisser Art (unter Beschränkungen) dieselben zu pastoriren. Die eucharistische Consecrationsfeier insbesondere und das Bußwesen blieb dem Stadtbischofe allein reservirt. — Von solchen Diakonen nun ist auch in diesem Canon die Rede, und ausgesprochen, a) daß zwar die Taufe, die ein solcher ertheilt, noch ergänzt oder vervollständigt werden solle durch die Segnung von Seite des Bischofs (es ist damit wohl die *χειροτονία* = Firmung gemeint); b) stirbt aber ein vom Diakon Getaufter vor Empfang des bischöflichen Segens, so kann er doch auch selig werden in Kraft des Glaubens, den er (bei der Taufe) bekannt hat.

Can. LXXVIII. *De fidelibus conjugatis si cum Judaea vel gentili moechatae(i) fuerint.*

Si quis fidelis habens uxorem cum Judaea vel gentili fuerit moechatus, a communione arceatur: quod si alius eum detexerit, post quinquennium acta legitima poenitentia poterit dominicae sociari communioni.

Schon die Canones 47 u. 69 handeln vom Ehebruch eines Christen, der jezige aber hat in specie den Fall eines Ehebruches mit einer Jüdin oder Heidin im Auge, und bestimmt, wenn sich der Schuldige nicht selbst angegeben hat, eine fünfjährige Buße. Für den Fall, daß der Ehebrecher seine That reuig selbst eingestanden hat, ist in unserm Canon nur die allgemeine Vorschrift enthalten: arceatur, d. h. er soll ausgeschlossen werden; aber auf wie lange ist nicht gesagt. Nach

Analogie von Can. 76 ist aber wohl an drei Jahre zu denken [1]). Auffallend ist jedoch, warum denn für den mit einer Jüdin oder Heidin begangenen Ehebruch nur drei Jahre angesezt werden, während in Can. 69 ganz allgemein für jeden einmaligen Ehebruch, ohne Einschränkung, fünfjährige Buße anberaumt wird; ferner: warum der wirkliche Ehebruch in Can. 78 geringer taxirt wird, als die doch entschieden minder schuldbare Verfehlung einer Wittwe mit dem Manne, den sie dann heirathet, nach Can. 72.

Can. LXXIX. *De his qui tabulam ludunt.*

Si quis fidelis aleam, id est tabulam, luserit numis, placuit eum abstineri; et si emendatus cessaverit, post annum poterit communioni reconciliari.

Die Würfel der Alten hatten auf ihren Platten (tabula) nicht Augen oder Zahlen, wie die unsrigen, sondern Bilder, auch Götterbilder, und wer das Bild der Venus warf, gewann Alles, wie Augustus bei Sueton sagt (in Augusto, c. 71) quos tollebat universos, qui Venerem jecerat. Aus diesem Grunde schien den alten Christen das Würfelspiel neben einem unsittlichen Charakter (als Hazardspiel) auch einen paganistischen an sich zu tragen [2]).

Can. LXXX. *De libertis.*

Prohibendum ut liberti, quorum patroni in sæculo fuerint, ad clerum non promoveantur.

Wer einen Sklaven frei ließ, blieb dessen Patronus, und hatte gewisse Rechte und Einflüsse auf ihn. Der Freigelassene blieb in einem Abhängigkeitsverhältniß zu seinem frühern Herrn. Deßhalb sollten solche Freigelassene, deren Patrone Heiden seien (in saeculo) nicht zu Clerikern geweiht werden. Dieser Canon ging ins corp. jur. can. über c. 24 Dist. LIV.

Can. LXXXI. *De foeminarum epistolis.*

Ne foeminae suo potius absque maritorum nominibus laicis scribere audeant, quae (qui) fideles sunt vel literas alicujus pacificas ad suum solum nomen scriptas accipiant.

---

1) So vermuthet *Mendoza* bei *Mansi*, T. II. p. 388.

2) Vgl. die dem hl. Cyprian mit Unrecht zugeschriebene Schrift de aleatoribus in der Mauriner Ausgabe der Werke Cyprians, Anhang p. XVIII sqq.

Liest man, wie namentlich Mendoza auf Grund mehrerer Handschriften gethan hat, qui statt quae, so ist unser Canon leicht verständlich. Er hat dann folgende 2 Theile: a) Frauen sollen an keine gläubige Laien (laicis, qui fideles sunt) Briefe schreiben in ihrem eigenen Namen; wohl aber dürfen sie es im Namen ihrer Männer, und b) sie sollen auch von Niemanden Freundschaftsbriefe, die blos auf ihren Namen ausgestellt sind, empfangen. Es kann sich dann dabei nur fragen, ob wir wie Mendoza unter den literis Privatbriefe verstehen sollen, die im Interesse der ehelichen Treue verboten werden wollen, oder ob Aubespine Recht hat, wenn er meint, unser Canon verbiete den Frauen der Bischöfe, an reisende Christen litteras communicatorias auszustellen auf ihren eigenen Namen; und daß sie ebenso wenig solche an sie, statt an ihre Männer, adressirte Briefe annehmen dürften [1]).

Liest man aber *quae*, so müssen die Worte quae fideles sunt zu feminae hinaufbezogen werden, und der Sinn bleibt im Ganzen der gleiche.

Außer diesen 81 ächten Canonen werden unserer Synode noch einige andere zugeschrieben, z. B. im corpus jur. can. c. 17. Causa XXII. q. 4; ferner c. 21 Dist. II. de consecrat. und c. 15. Causa XXII, q. 5, einzelne davon, wie schon Mendoza l. c. p. 85 und Cardinal Aguirre bemerkten, sichtlich durch Irrthum und Verwechslung, indem dieselben einer synodus Helibernensis oder Hibernensis angehört haben [2]).

Endlich ist noch zu bemerken, daß während Baronius die Synode von Elvira, weil er sie irrig im Verdachte novatianischer Gesinnung hielt (s. oben S. 125), ziemlich niedrig taxirte, Mendoza und Natalis Alexander als beredte Vertheidiger derselben auftraten [3]).

---

1) Vgl. *Mendoza* bei *Mansi*, T. II. p. 391. *Aubespine* ibid. p. 55.

2) Diese weitern Canonen finden sich bei *Mansi*, T. II. p. 19. 20. Vgl. auch die beiden Noten daselbst.

3) *Mendoza* bei *Mansi*, l. c. T. II. p. 76 sqq. und an vielen angegebenen Stellen seiner Erklärung der einzelnen Canonen. *Natalis Alex.* hist. eccl. sec. III. T. IV. Diss. XXI. Art. II. p. 139 sqq.

§ 14.

Entstehung des donatistischen Schismas und die ersten Synoden wegen desselben im J. 312 und 313.

Mehrere weitere Synoden im Anfange des 4ten Jahrhunderts wurden durch die eben ausgebrochene donatistische Spaltung veranlaßt. Während der diocletianischen Verfolgung war Mensurius Bischof von Carthago gewesen, ein würdiger und besonnener Mann, der auf der einen Seite kräftigen Muth in der Verfolgung verlangte, andererseits aber auch jeden Schritt, durch welchen die Heiden noch mehr gereizt werden konnten, entschieden mißbilligte. Namentlich tadelte er es, daß mehrere Christen zu Carthago sich selbst bei der heidnischen Obrigkeit anzeigten, als besäßen sie biblische Bücher (selbst wenn dem nicht also war), um durch Verweigerung ihrer Herausgabe Martyrruhm zu erlangen. Ebenso wollte er diejenigen nicht als Martyrer geehrt wissen, welche nach einem lasterhaften Wandel, ohne vorausgegangene sichtliche Besserung, sich zum Martyrertode hindrängten [1]). Wie sich aber Mensurius während der Verfolgung selbst benahm, geht aus einem Briefe hervor, worin er erzählt: als man die hl. Bücher von ihm gefordert, habe er sie versteckt und nur häretische Schriften in der Kirche zurückgelassen, welche nun von den Verfolgern weggenommen worden seien. Der Proconsul habe zwar in Bälde diese List erfahren, aber doch keinen weitern Schritt gegen ihn thun wollen [2]). — Mehrere Feinde, namentlich Donatus, Bischof von Casä Nigrä in Numidien, entstellten den Vorfall so, als wäre Mensurius in der That ein Traditor [3]) geworden, oder wenn nicht, so habe er doch jedenfalls eine sündhafte Lüge gethan, — und begannen Unruhen in der carthagischen Gemeinde zu erregen [4]). Bis zur unseligen Spaltung steigerten sich diese jedoch erst nach dem Tode des Mensurius. Ein Diakon Felix,

---

1) *Augustin.* breviculus collationis cum Donatistis, diei III. cap. XIII. n. 25. Opp. T. IX. p. 638 ed. Migne. *Dupin* in seiner Ausgabe von *Optatus Milev.* de schismate Donatist. Antverp. 1702 p. 174.

2) *Augustin.* l. c.

3) Vgl. darüber meine Abhandlung: Abgefallene, in dem Freiburger Kirchenlexicon von Wetzer und Welte, Bd. I. S. 39.

4) *Augustin.* l. c. c. XII et XIII.

von den Heiden verfolgt, hatte ſich in das Haus des Biſchofs Menſurius geflüchtet, und da dieſer ihn nicht herausgab, wurde er nach Rom gebracht, um ſich wegen dieſer Renitenz vor Maxentius, der ſich nach dem Rücktritte Diocletians zum Kaiſer von Italien und Afrika aufgeworfen hatte, perſönlich zu verantworten. Es gelang ihm, freigeſprochen zu werden; aber er ſtarb auf der Rückreiſe, ehe er Carthago wieder erreicht hatte, im J. 311 [1]). Auf den erledigten Stuhl hofften jezt zwei angeſehene, aber ehrgeizige Prieſter von Carthago, Botrus und Celeſtius, und hielten es in ihrem Intereſſe für gut, nur die Biſchöfe der Nachbarſchaft, nicht aber auch die von Numidien zur Wahl und Ordination eines neuen Biſchofs einzuladen. Ob dieß ganz in der Ordnung war, iſt zweifelhaft. Sofern Numidien eine eigene Kirchenprovinz bildete, die von der Provinz Africa proconsularis, mit der Metropole Carthago, verſchieden war, inſoferne wäre den numidiſchen Biſchöfen kein Antheil an der Wahl eines Biſchofs für Carthago zugeſtanden. Da jedoch der Metropolit (oder nach afrikaniſchem Sprachgebrauche Primas) von Carthago zugleich gewiſſermaßen Patriarch des ganzen lateiniſchen Afrikas war, und in dieſer Beziehung auch Numidien zu ſeinem Bezirke gehörte [2]), ſo konnten auch die numidiſchen Biſchöfe Antheil an der Beſtellung eines carthagiſchen Biſchofs verlangen. Wenn aber die Donatiſten ſpäter geltend machen wollten, der Primas von Carthago müſſe von dem, ihm im Range nächſten Metropoliten (Primas oder primae sedis episcopus, auch senex genannt) geweiht werden, alſo im vorliegenden Falle der neue Biſchof von Carthago von dem Biſchof Secundus von Tigiſis, dem damaligen Metropoliten (Primas) von Numidien [3]), ſo war dieß offenbar unrichtig, und mit Recht wendete ihnen Auguſtin im Namen des ganzen afrikaniſchen Episcopats auf dem Colloquium zu Carthago im J. 411 ein, daß auch der Biſchof von Rom nicht von dem nächſten Primas, ſondern von dem Biſchofe von Oſtia conſecrirt werde [4]). Bei der Wahl, die nunmehr zu Carthago ſtatthatte, fanden ſich die beiden oben genannten

1) *Optat.* de schism. Donat. Lib. I. p. 17.

2) Vgl. unten Can. 1 u. 4 des Concils von Hippo im J. 393, und c. 7 des Concils von Carthago vom 28. Aug. 397, und unſere Bemerkungen dazu; ferner: Wiltſch, kirchl. Geographie und Statiſtik, Bd. I. S. 130.

3) Vgl. die Anmerkung zu Can. 58 der Synode von Elvira S. 151 f.

4) *Augustin* l. c. c. XVI n. 29.

Priester getäuscht, denn nicht sie, sondern Cäcilian, welcher unter Mensurius Archidiakon gewesen war, wurde vom ganzen Volke zum Bischofe gewählt und sogleich vom Bischof Felix von Aptunga, einem Suffragan von Carthago, consecrirt [1]). Kaum war dieß geschehen, so vereinigten sich einige Priester und Laien von Carthago zum Sturze des neuen Bischofs. Als Mensurius vor den Usurpator Maxentius nach Rom vorgefordert worden war, hatte er die Kostbarkeiten seiner Kirche einigen Gemeindeältesten (Laien) zur Aufbewahrung übergeben, einer frommen Frau aber ein Verzeichniß davon mit der Weisung eingehändigt: „wenn er nicht mehr zurückkomme, solle sie dieß seinem Nachfolger übergeben". Die Frau that, was ihr befohlen, und als jezt der neue Bischof Cäcilian das Eigenthum der Kirche von jenen Männern zurückforderte, ergrimmten diese über ihn. Sie hatten gehofft, Niemand wisse um das Hinterlegte und sie könnten in dessen Besitze verbleiben. Außer diesen Laien traten auch die zwei bereits genannten Priester gegen Cäcilian auf; die Seele der Opposition aber war eine sehr reiche und im Rufe großer Frömmigkeit stehende Matrone, Lucilla, die von Cäcilian aufs Tiefste gekränkt zu sein glaubte. Sie hatte die Gewohnheit gehabt, vor dem Empfange der hl. Communion jedesmal zuvor die Gebeine eines von der Kirche nicht einmal anerkannten Martyrers zu küssen. Cäcilian hatte ihr, als er noch Diakon war, diese unpassende Reliquienverehrung verwiesen, und der pharisäische Stolz des Weibes konnte ihm dieß nicht verzeihen [2]).

Wie die Sachen in Carthago also standen, schickte Secundus von Tigisis, als episcopus primae sedis von Numidien, eine Commission dahin ab und diese bestellte einen Interventor, angeblich um die Parteien zu versöhnen [3]). Diese Commission war jedoch von Anfang an parteiisch, trat in keine Verbindung mit Cäcilian und der Gemeinde, sondern nahm sogleich ihre Wohnung bei Lucilla [4]), und der Plan zum Sturze Cäcilians wurde berathen. Die Unzufriedenen baten nunmehr, wie Optatus sagt, die Bischöfe Numidiens, nach Carthago zu kommen, um über Cäcilian und seine Wahl und Weihe zu richten, und in der That erschien alsbald Secundus von Tigisis mit seinen Suffraganen.

---

1) *Optatus*, l. c. p. 17 sq.
2) *Optatus*, l. c. p. 16—18.
3) *Augustin.* Epist. 44, c. 4. n. 8. T. II. p. 177 ed. Migne.
4) *Augustin.* sermo 46. c. 15. n. 39. T. V. p. 293 ed. Migne.

Sie nahmen ungeſcheut ihre Wohnung bei den erklärten Gegnern Cäcilians, wieſen dagegen allen Antheil an der Verſammlung oder Synode zurück, welche Cäcilian nach gebräuchlicher Ordnung veranſtalten wollte, um die Numidier zu hören; hielten vielmehr, 70 an der Zahl, ein eigenes Conciliabulum in einem carthagiſchen Privathauſe im J. 312 und luden den Cäcilian dahin vor Gericht. Er erſchien nicht, ſondern erwiederte: „wenn man etwas gegen ihn habe, ſo ſolle der Ankläger offen hervortreten und ſeine Sache beweiſen". Dieß geſchah nicht [1]), und überhaupt wurde gegen die Perſon Cäcilians ſelbſt nichts Anderes eingewendet, als daß er früher in ſeinem Amte als Archidiakon verboten habe, die Martyrer im Gefängniſſe zu beſuchen und ihnen Speiſen zu bringen [2]). Ohne Zweifel, meint Dupin (l. c. p. II), hatte Cäcilian nichts Anderes gethan, als daß er, wie auch der hl. Cyprian rieth, die Gläubigen nicht ſchaarenweiſe zu den Gefängniſſen der Martyrer hinlaufen ließ, um die Heiden nicht zu neuen Gewaltthaten zu reizen. So ſehr er übrigens hierin Recht hatte, ſo muß er doch in der Durchführung dieſer an ſich richtigen Maxime hart und gewaltthätig verfahren ſein, wenn auch nur der zehnte Theil von Dem wahr iſt, was ein anonymer Donatiſt über ihn klagt [3]). Er habe, ſagt er z. B., nicht einmal den Eltern geſtattet, ihre gefangenen Söhne und Töchter zu beſuchen, habe Speiſen, die man den Martyrern bringen wollte, weggenommen und den Hunden gegeben u. ſ. w. — Mehr Gewicht legten die Gegner darauf: Cäcilians Weihe ſei ungültig, weil ſein Conſecrator, Felix von Aptunga, in der diocletianiſchen Verfolgung ein Traditor geworden ſei. Es war nämlich noch nicht durch ein Concil die beſtimmte Entſcheidung gegeben, daß die Sakramente, auch von ſchweren Sündern geſpendet, doch gültig ſeien. Darum erwiederte Cäcilian in einer Art Condeſcendenz gegen ſeine Feinde: „wenn ſie glaubten, Felix habe ihn nicht gültig geweiht, ſo möchten ſie jezt ſelbſt die Ordination an ihm vornehmen" [4]). Von den numidiſchen Biſchöfen aber war es doppelt ungerecht, daß ſie gegen Felix von Aptunga in ſolcher Weiſe auftraten. Fürs Erſte war die Anklage völlig falſch, wie

1) *Optatus*, l. c. p. 18.

2) *Augustin.* brevic. collat. diei III. c. 14, n. 26; auch in der Dupin'ſchen Ausgabe des *Optatus*, l. c. p. 176.

3) In Dupin's Ausgabe des *Optatus*, l. c. p. 156.

4) *Optatus* l. c. p. 18. und *Augustin*, brevic. collat. diei III. c. XVI. n. 29.

eine spätere gerichtliche Untersuchung im J. 314 zeigte. Der römische Beamte, welcher in Aptunga die hl. Schriften ehemals hatte einsammeln müssen, bezeugte die Unschuld des Felix; ein gewisser Ingentius aber, der aus Privathaß eine falsche Urkunde zu Ungunsten des Felix unterschoben, gestand sein Vergehen [1]). Aber auch abgesehen hievon, hatten Secundus und seine Freunde am wenigsten Recht, den Felix als Traditor anzugreifen, da sie fast sämmtlich, auch den Secundus nicht ausgenommen, selbst Traditoren waren, wie sich auf der Synode von Cirta (s. oben S. 119 f.) herausgestellt hatte, wo sie sich gegenseitig ihre Vergehen vorwarfen und — verziehen. Ueberdieß hatten sie auf der genannten Synode einen überwiesenen Traditor, Silvanus, sogar unerachtet der Protestation der angesehenern Bürger, zum Bischofe von Cirta gewählt [2]). Ohne sich hiedurch stören zu lassen und ohne Bedenken über die Rechtmäßigkeit ihres Benehmens, erklärten die Numidier sofort auf ihrer Synode den Cäcilian, weil ungültig geweiht, für abgesezt, und wählten an seiner Statt einen Hausfreund der Lucilla, den Lektor Majorinus, zum Bischof von Carthago. Lucilla hatte dieß durch Geld durchgesezt, und jeden numidischen Bischof durch 400 Folles bestochen [3]).

Nachdem dieß geschehen, erließ die Aftersynode ein Schreiben an alle afrikanischen Kirchen, worin sie das Geschehene meldete und Alle aufforderte, mit Cäcilian keine kirchliche Gemeinschaft zu pflegen. Die Folge war, daß, weil Carthago gewissermaßen Patriarchalstuhl von Afrika war, nun auch alle Provinzen Afrikas in diese Streitigkeiten mit hineingezogen wurden, und sich fast in allen Städten zwei Parteien bildeten, in vielen sogar zwei Bischöfe, ein cäcilianischer und ein majorinischer auftraten. Das unglückliche Schisma war damit gesezt. Da jedoch Majorinus sichtlich von Andern nur vorgeschoben war, so benannte man das Schisma, zumal er in Bälde starb, nicht nach ihm, sondern nach dem viel einflußreichern Donatus von Casä Nigrä, und einem zweiten Donatus, dem Großen, welcher Majorin's Nachfolger als schismatischer Bischof von Carthago wurde. Außer Afrika übrigens wurde überall Cäcilian als rechtmäßiger Bischof erachtet und mit epistolis communi-

1) Gesta purgationis Felicis Ep. Aptung. in der Dupin'schen Ausgabe des *Optatus*, l. c. p. 162 sqq.

2) *Optat.* ed. Dupin, l. c. p. III. p. 14, 15 und p. 175.

3) *Optatus*, l. c. p. 19. Not. 39. und p. 173.

catoriis beehrt [1]). Auch Conſtantin d. Gr., welcher während dieß vorging den Maxentius in jener berühmten Schlacht am Pons Milvius beſiegt hatte, anerkannte den Cäcilian, ſchrieb ſelbſt an ihn, überſchickte ihm eine große Summe Geldes zur Austheilung an ſeine Prieſter, und fügte bei: „er höre, daß einige unruhige Köpfe die Kirche zu verwirren ſuchen; er habe aber bereits ſeinen Beamten deßhalb Auftrag gegeben, und Cäcilian möge ſich nur an ſie wenden, damit jene Menſchen beſtraft würden“ [2]). In einem andern Schreiben aber, an den Proconſul Anulinus von Afrika, gewährt er den Clerikern der katholiſchen Kirche zu Carthago, „deren Vorſteher Cäcilian ſei“, Immunität von allen öffentlichen Leiſtungen [3]).

Bald darauf übergaben jedoch auch die Gegner Cäcilians, denen ſich bereits viel Volk angeſchloſſen, dem Statthalter von Afrika zwei Schriften mit der Bitte, ſie an den Kaiſer zu ſchicken. Anulinus that dieß [4]). — Den Inhalt der erſten Schrift bezeichnet ſchon ihr von Auguſtin (Epist. 88) mitgetheilter Titel: libellus ecclesiae catholicae (d. i. der donatiſtiſchen) criminum Caeciliani; die zweite aber enthielt die Bitte, da die Biſchöfe von Afrika in Parteien getheilt ſeien, ſo möge der Kaiſer Richter aus Gallien ernennen, zur Entſcheidung, ob ſie oder Cäcilian Recht hätten [5]). Lezteres Schreiben, aufbewahrt bei Optatus (l. c. p. 22) iſt unterzeichnet von Lucian, Dignus, Naſutius, Capito, Fidentius et caeteris episcopis partis Donati. Dupin zeigt jedoch (in ſeiner Note zu dieſer Stelle) aus Citationen dieſes Briefs bei Auguſtin, daß in dem Original „partis *Majorini*“ geſtanden habe, was Optatus nach dem Sprachgebrauche ſeiner Zeit in *Donati* umgewandelt haben werde.

Nach dem Geſchehenen konnte es nicht fehlen, daß den Donatiſten der Vorwurf gemacht wurde, ſie hätten zuerſt in rein kirchlicher Sache den weltlichen Arm aufgerufen, und Kaiſer Conſtantin

---

1) *Optat.* l. c. p. 20. und p. IV.

2) Bei *Euseb.* hist. eccl. X. 6.

3) *Euseb.* hist. eccl. lib. X. c. 7; auch in der Dupin'ſchen Ausg. des *Optat.* p. 177 sq.

4) Sein betreffender Brief an den Kaiſer iſt abgedruckt bei *Mansi*, l. c. T. II. p. 438, vollſtändiger in der Ep. 88 Auguſtins.

5) Ueber dieß Verlangen vgl. Dr. München (jetzt Dompropſt in Cöln): „über das erſte Concil von Arles“ in der Bonner Zeitſchrift für Philoſ. und kath. Theol. Heft 9. S. 88 f.

ſelbſt, der eben in Gallien war, ſtand nicht an, in einem Briefe an Papſt Melchiades (Miltiades) unverholen ſein Mißfallen über ſie auszuſprechen [1]). Um jedoch den Frieden in Afrika herzuſtellen, beſtellte Conſtantin drei galliſche Biſchöfe, den Maternus von Cöln, Reticius von Autun und Marinus von Arles, und befahl ihnen, in Verbindung mit dem Papſte und 15 andern italiſchen Biſchöfen

eine Synode in Rom im J. 313

zu halten [2]). Auch Cäcilian wurde beauftragt, mit 10 Biſchöfen ſeiner Obedienz bei der Synode zu erſcheinen. Ebenſo viele Biſchöfe mußten ſeine Gegner ſchicken, und an ihrer Spitze ſtand Donatus von Caſä Nigrä. Die Verhandlungen begannen im Palaſte der Kaiſerin Fauſta im Lateran am 2. Oktober 313, und dauerten drei Tage. Vor Allem ſollten am erſten Tage Donatus und ſeine Freunde ihre Anklagen gegen Cäcilian beweiſen; aber ſie konnten weder Zeugen noch Urkunden aufbringen; ja diejenigen, welche Donatus ſelbſt zur Zeugſchaft mitgebracht, erklärten, nichts Schlimmes gegen Cäcilian zu wiſſen, und wurden darum von Donatus gar nicht vorgeführt. Dagegen wurde Lezterer überwieſen, daß er ſchon früher, während Cäcilian nach Diakon war, Spaltungen in Carthago verurſacht, daß er Getaufte wieder getauft, und gefallenen Biſchöfen, der kirchlichen Ordnung zuwider, die Hände aufgelegt habe (zur Wiederbeſtätigung in ihrem Amte). Am zweiten Tage überreichten die Donatiſten eine neue Klagſchrift gegen Cäcilian; aber auch dießmal konnte keine Schuld deſſelben nachgewieſen werden. Eine bereits begonnene Unterſuchung über die Afterſynode von Carthago aber (vom J. 312), welche den Cäcilian abgeſezt hatte, wurde als zu weit führend wieder abgebrochen. — Da Donat auch am dritten Tage keine Zeugen beibringen konnte, wurde Cäcilian für unſchuldig erklärt, Donatus dagegen auf ſein eigenes Geſtändniß hin verurtheilt. Gegen die übrigen Biſchöfe ſeiner Partei wurde kein Urtheil ausgeſprochen, vielmehr erklärt: wenn ſie zur Einheit der Kirche zurückkehren wollten, ſollten ſie in ihren Würden verbleiben, ſo daß in jeder Stadt, wo ein cäcilianiſcher und ein donatiſtiſcher Biſchof bisher geweſen ſei,

1) Sein Brief findet ſich bei *Euseb.* hist. eccl. lib. X. c. 5. Daß Conſtantin nicht die Abſicht gehabt, ſich in die innern Angelegenheiten der Kirche zu miſchen, zeigt Dr. München (l. c. p. 90 sq.) aus dieſem Briefe und dem ganzen Benehmen des Kaiſers.

2) Siehe ſeinen oben citirten Brief.

der Aeltere (der Weihe nach) die Gemeinde behalte, der Andere aber einer andern Gemeinde vorgeſezt werden ſolle. Dieſer Beſchluß der Synode wurde von ihrem Präſidenten, dem Biſchofe von Rom, verkündet und auch dem Kaiſer mitgetheilt [1]).

Nach Beendigung dieſer Synode durfte Anfangs weder Donatus noch Cäcilian in ſein Bisthum zurückkehren, vielmehr wurde Lezterer einſtweilen in Breſcia zurückbehalten. Einige Zeit ſpäter erhielt jedoch Donatus die Erlaubniß, wohl nach Afrika, aber nicht nach Carthago zu gehen. Dagegen wurden um dieſe Zeit, ſei es von dem Papſte oder noch von der eben erwähnten römiſchen Synode, zwei Biſchöfe, Eunomius und Olympius, nach Afrika geſandt, um dort zu erklären: jene Partei ſei die katholiſche, für welche ſich die 19 zu Rom verſammelt geweſenen Biſchöfe ausgeſprochen hätten. Sie hatten alſo den Beſchluß der genannten Synode zu verkündigen, und darum glauben wir, ihre Miſſion, deren Datum zweifelhaft iſt, mit Dupin in die nächſte Folgezeit nach der römiſchen Synode verlegen zu müſſen. In Carthago nun traten dieſe beiden Biſchöfe mit den Clerikern Cäcilians in Kirchengemeinſchaft; die Donatiſten aber wollten ſie an Vollziehung ihres Auftrags hindern, und als Donatus jezt ſelbſt wieder nach Carthago ging, kehrte auch Cäcilian zu ſeiner Heerde zurück [2]).

Nicht lange, ſo entſtanden in Afrika neue Unruhen und die Donatiſten brachten abermals Klagen über Cäcilian an den Kaiſer. Dieſer verwies ſie Anfangs, über ihr Benehmen entrüſtet, einfach auf die Entſcheidung der römiſchen Synode [3]); als ſie aber hiegegen mit der Behauptung proteſtirten, ſie ſeien in Rom nicht vollſtändig gehört worden, beſchloß Conſtantin: erſtens gründlich unterſuchen zu laſſen, ob Felix von Aptunga wirklich ein Traditor ſei oder nicht (das Reſultat dieſer Unterſuchung haben wir bereits oben mitgetheilt), zweitens aber die ganze Streitfrage durch ein großes, aus Biſchöfen aller Gegenden beſtehendes Concil definitiv entſcheiden zu laſſen, und berief darum die Biſchöfe ſeines Reiches bis zum 1. Auguſt 314 zur

---

1) *Optat.* l. c. p. 22—24. *Augustin.* Ep. 43 und breviculus collat. Carthag. diei III. c. XII sqq. und *Libell. Synod.* bei *Mansi*, T. II. p. 436. bei *Harduin*, T. V. p. 1499.

2) *Optat.* l. c. p. 25. und p. VI.

3) Siehe die Dupin'ſche Ausgabe des *Optatus*, p. 181.

§ 15.

Synode zu Arles in Gallien [1]).

Auch Cäcilian mit einigen Freunden, sowie Abgeordnete der Gegenpartei, wurden vorgeladen und den kaiserlichen Beamten Befehl gegeben, für die Reise dieser Prälaten zu sorgen. Mehrere Bischöfe, wie den von Syrakus, lud Constantin selbst durch besondere Schreiben ein [2]). — Dürften wir einigen Nachrichten trauen, so wären in Arles nicht weniger als 600 Bischöfe zusammengekommen [3]). Baronius bestimmte die Zahl derselben auf 200, auf eine falsche Lesart bei Augustin sich stützend; Dupin dagegen meint, da sowohl die Ueberschrift eines Briefes unserer Synode an den Papst Silvester [4]) als auch das andere in verschiedenen Codicibus vorhandene Personalverzeichniß [5]) nicht mehr als 33 Bischöfe aufzähle, so seien ihrer auch nicht mehr zu Arles anwesend gewesen; aber auch bei dieser verhältnißmäßig kleinen Zahl könne gesagt werden, alle Provinzen des constantinischen Reiches seien durch sie vertreten gewesen. Außer diesen 33 Bischöfen nennt uns das berührte Personalverzeichniß noch eine ziemliche Anzahl von Priestern und Diakonen, welche theils als Begleiter ihrer Bischöfe anwesend waren, theils die Stelle ihrer abwesenden Bischöfe als deren Bevollmächtigte vertraten. So war namentlich Papst Silvester durch zwei Priester Claudianus und Vitus und die zwei Diakonen Eugenius und Cyriacus repräsentirt [6]); den Vorsitz aber scheint Marinus von Arles, einer der drei früher

---

1) *Euseb.* hist. eccl. X. 5. *Mansi*, l. c. T. II. p. 463—468. Die beste neuere Arbeit über das Concil von Arles ist die bereits angeführte Abhandlung von Dr. München in der Bonner Zeitschr. Heft 9. S. 78 ff. Heft 26. S. 49 ff. Heft 27. S. 42 ff.

2) *Euseb.* hist. eccl. X. 5. p. 391. ed. Mogunt. *Mansi*, T. II. p. 463 sqq. *Harduin*, T. I. p. 259 sqq. und Dupin's Ausgabe des *Optatus*, l. c. p. 181 sqq.

3) *Mansi*, T. II. p. 469. Nota a. und p. 473. Not. z.

4) Bei *Mansi*, T. II. p. 469. *Harduin*, T. I. p. 261.

5) Bei *Mansi*, T. II. p. 476. *Harduin*, T. I. p. 266. Es ist übrigens nicht außer Acht zu lassen, daß dieses Personenverzeichniß mit dem in der Ueberschrift der Synodalepistel gegebenen nicht ganz harmonirt, daß insbesondere unter den 33 Namen der leztern manche vorkommen, welche in dem andern Personalregister nur als stellvertretende Priester aufgeführt sind. Ueber dieses Personenverzeichniß, das von Quesnel u. A. fälschlich für ein Exemplar der Synodalunterschrift gehalten wird, vgl. *Ballerin.* in ihrer Ausg. der Werke Leo's d. Gr. T. II. p. 1018 sq. und ibid. p. 851.

6) Vgl. das Personalverzeichniß.

bestellten judices ex Gallia geführt zu haben; wenigstens steht sein Name in dem Schreiben unserer Synode oben an [1]). Außer ihm werden genannt Agröcius von Trier, Theodor von Aquileja, Proterius von Capua, Vocius von Lyon, Cäcilian von Carthago, Reticius von Autun (einer der frühern judices ex Gallia), Ambitausus (Imbetausius) von Rheims, Merokles von Mailand, Adelfius von London, Maternus von Cöln, Liberius von Emerita in Spanien u. A. Letzterer war auch schon auf der Synode von Elvira anwesend gewesen.

Man sieht sonach, daß ein großer Theil des christlichen Abendlandes durch einzelne Bischöfe in Arles repräsentirt war, wie denn Kaiser Constantin selbst sagt, er habe „sehr viele Bischöfe aus verschiedenen und fast zahllosen Gegenden nach Arles berufen" [2]). Wir sind darum völlig berechtigt, unsere Synode für eine abendländische Generalsynode (des römischen Patriarchats) zu erklären [3]); als ökumenisches Concil dagegen kann sie schon aus dem Grunde nicht gelten, weil die übrigen Patriarchate dabei nicht betheiligt, wohl auch nicht dazu eingeladen waren, zumal das Morgenland, wie Augustin sagt [4]), von der donatistischen Angelegenheit gar wenig Notiz nahm. Aber hat nicht Augustin selbst unsere Synode für ökumenisch erklärt? Um diese Frage bejahen zu können, berief man sich vielfach auf das 2te Buch seiner Schrift de baptismo contra Donatistas cap. IX. n. 14, wo er sagt: „die Frage wegen der Wiedertaufe sei in einem plenarium concilium, in einem concilium universae ecclesiae zu Ungunsten Cyprians entschieden worden [5]). Allein es ist zweifelhaft, ob Augustin hier die Synode von Arles oder nicht vielmehr die von Nicäa im Auge gehabt habe, und Pagi entschied sich für leztere [6]). Dagegen ist nicht zu läugnen, daß Augustin in seinem 43ten Briefe cap. VII. n. 19 von der Synode von Arles spricht, und sie ein plenarium ecclesiae universae concilium nennt [7]). Allein es ist nicht zu vergessen, daß der Ausdruck concilium plenarium oder universale nicht selten von Nationalconcilien gebraucht

---

1) Bei *Mansi*, l. c. p. 469. *Harduin*, T. I. p. 261.
2) *Euseb.* hist. eccl. X. 5.
3) Vgl. *Pagi*, crit. ad ann. 314. n. 21.
4) Contra Crescon. lib. IV. c. 25. *Pagi*, crit. ad ann. 314. n. 17.
5) Opera, T. VIII. p. 135. ed. Migne.
6) *Pagi*, Crit. ad ann. 314. n. 18.
7) Opera, T. II. p. 169. ed. Migne.

wird [1]), und daß Auguſtin in unſerer Stelle wohl die ecclesia universa *occidentalis*, nicht aber die universalis im vollſten Sinne im Auge gehabt haben möge.

Die Verhandlungen der Synode von Arles wurden am 1. Aug. 314 eröffnet; Cäcilian und ſeine Ankläger waren dabei anweſend, aber leztere konnten auch jezt nichts wider ihn beweiſen. Leider ſind die ausführlicheren Akten dieſer Synode verloren gegangen, und nur aus dem bereits erwähnten Briefe derſelben können wir entnehmen, daß die Ankläger wegen ihrer Frechheit theils verurtheilt, theils zurückgewieſen worden ſeien (aut damnati sunt aut repulsi). Darin liegt, daß Cäcilian freigeſprochen wurde, und es erhellt dieß auch aus dem weiteren Verlaufe des Donatiſtenſtreites. Tiefer unten in ihrem Schreiben an den Papſt fügt die Synode bei: „ſie hätte ſehr gewünſcht, daß er (Silveſter) ſelbſt hätte anweſend ſein können, das Urtheil über jene Ankläger wäre dann ſicher ſtrenger ausgefallen" [2]). Ohne Zweifel verſtand die Synode unter der angedeuteten von ihr eingehaltenen Milde die günſtigen Bedingungen, welche den donatiſtiſchen Biſchöfen und Prieſtern, für den Fall ihrer Wiedervereinigung mit der Kirche, auch in Arles gemacht worden zu ſein ſcheinen. Das Schreiben der Synode enthält zwar darüber keine nähere Andeutung, aber in dem Religionsgeſpräche mit den Donatiſten (im J. 411) wurde ein Schreiben der afrikaniſchen Biſchöfe [3]) vorgeleſen, des Inhalts, „man habe den Donatiſten von Anfang an (ab ipsius separationis exordio) zugeſtanden, wenn ein donatiſtiſcher Biſchof ſich wieder mit der Kirche vereinige, ſo ſolle er fortan mit dem andern (katholiſchen) Biſchofe in der biſchöflichen Jurisdiktion abwechſeln; ſterbe Einer von beiden, ſo ſolle ohne Weiteres der Andere der alleinige Nachfolger ſein; im Falle aber eine Gemeinde nicht zwei Biſchöfe haben wolle, ſollen beide reſigniren und ein neuer gewählt werden". Aus den Worten: „man habe dieß den Donatiſten ſchon von Anfang an zugeſtanden", ſchloß Tillemont [4]),

---

1) Vgl. *Pagi*, l. c. n. 19 und meine Abhandlung über das Concil von Sardika, in der Tübing. Quartalſch. 1852. S. 406. Vgl. auch oben S. 3.

2) *Mansi*, T. II. p. 469. *Harduin*, T. I. p. 262.

3) Es iſt die Ep. 128 unter den Auguſtin'ſchen, T. II. p. 489 ed. Migne. Vgl. Brevic. collat. diei I. c. V. p. 615. T. IX. ed. Migne und die Dupin'ſche Ausg. des *Optat.* p. 250.

4) *Mémoires* etc. T. VI. in der Abhandlung les Donatistes, Art. XXI. p. 21. ed. Bruxell. 1732.

es müsse dieß auf der Synode von Arles geschehen sein, denn auf der zu Rom waren, wie wir sahen (s. oben S. 168 f.) andere Ausgleichungsvorschläge gemacht worden. — Was die Synode von Arles noch näherhin in der donatistischen Angelegenheit beschlossen habe, ist unbekannt; von ihren 22 Canonen aber sind sicherlich zwei, vielleicht drei (Nr. 13, 14 und 8) mit Beziehung auf diesen Gegenstand gegeben worden, wie die Betrachtung dieser Canonen im Einzelnen zeigen wird.

Die Synode von Arles wollte sich jedoch, wie sie in ihrem Synodalschreiben selbst sagt, mit Behandlung der donatistischen Sache nicht allein begnügen, sondern auch noch in anderen Punkten den verschiedenen Bedürfnissen der Kirche zu Hülfe kommen, namentlich wollte sie den Streit über die Osterfeier beilegen, die Ketzertauffrage entscheiden und verschiedene Disciplinarvorschriften aufstellen. Sie war dabei überzeugt, vom hl. Geiste geleitet zu sein, und bediente sich darum der Formel: placuit ergo, praesente spiritu sancto et angelis ejus, den Papst aber bat sie, weil er majores dioeceses inne habe, ihre Beschlüsse allgemein zu verkündigen [1]). An ihn adressirte sie sofort auch die complete Zusammenstellung ihrer 22 Canones, während sie in dem obenerwähnten Schreiben nur einen kurzen Auszug aus denselben gegeben hatte, und man kann darum mit den Brüdern Ballerini behaupten [2]), unsere Synode habe zwei Schreiben an den Papst gerichtet, von denen das erste, mit Angabe der anwesenden Bischöfe beginnend, sich hauptsächlich über die donatistische Sache aussprach und von den übrigen Beschlüssen nur eine kurze Uebersicht gab, während das andere sämmtliche Beschlüsse wörtlich, aber nur diese mittheilt, und nur in den Eingangsworten und in can. 1 an den Papst sich wendet. Den besten Text dieses zweiten Synodalschreibens und damit der arelatensischen Canones gaben die Mauriner in ihrem im J. 1789 erschienenen ersten Bande der Collectio conciliorum Galliae, wovon leider keine Fortsetzung erschienen ist [3]). Diesen Text nehmen auch wir auf:

Domino sanctissimo fratri Silvestro Marinus vel coetus episcoporum qui adunati fuerunt in oppido Arelatensi. Quid decrevi-

---

1) Bei *Mansi*, T. II. p. 469. *Harduin*, T. I. p. 261 sq.

2) In ihrer Ausgabe der Werke Leo's d. Gr. T. II. p. 1019.

3) Abgedruckt auch bei *Bruns*, Bibliotheca ecclesiastica, Vol. I. P. II. p. 107. — Der Text, wie ihn die älteren, weniger accuraten Conciliensammlungen geben, findet sich bei *Mansi*, T. II. p. 471 sqq. *Harduin*, T. I. p. 263 sqq.

mus communi consilio caritati tuae significamus, ut omnes sciant quid in futurum observare debeant.

Can. I. *Ut uno die et tempore pascha celebretur.*

Primo loco de observatione paschae domini, ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis observetur et juxta consuetudinem literas ad omnes tu dirigas.

Das Concil von Arles wollte sonach die römische Osterberechnung zur allgemein herrschenden machen und wie jede andere, so auch die alexandrinische, vorausgesezt, daß die Differenz zwischen dieser und der römischen den Bischöfen bekannt war, dadurch verdrängen. Das Nähere und Ausführlichere über den ganzen Paschastreit aber kann wegen des Zusammenhangs erst weiter unten in der Geschichte des nicänischen Concils vorgetragen werden [1]).

Can. II. *Ut ubi quisque ordinatur ibi permaneat.*

De his qui in quibuscumque locis ordinati fuerint ministri, in ipsis locis perseverent.

Eine ähnliche Bestimmung enthält auch can. 21, nur mit dem Unterschiede, daß der erstere von den niedern Kirchendienern (ministris), der leztere dagegen von den Priestern und Diakonen redet, und beide drücken die Ansicht der alten Kirche aus, wornach der Cleriker einer Kirche nicht in eine andere übergehen soll. Das gleiche Verbot finden wir schon in den apostol. Canonen Nr. 13 und 14 (14 und 15) sowie auch im 15ten nicänischen Canon, s. unten; und es kann sich nur fragen, ob unser Canon nur das Wandern aus einem Bisthum in das andere verbiete, oder ob er nicht einmal erlaube, daß innerhalb des gleichen Bisthums ein Cleriker von einer Kirche zu einer andern übergehe. Dr. München hat unseren Canon im lezteren Sinne verstanden [2]), und sich darauf berufen, daß, wie schon can. 77 der Synode von Elvira zeige, die einzelnen Kirchen einer und derselben Diöceſe eigene Cleriker hatten (vgl. oben S. 159). Uebrigens versteht sich von selbst, daß das Verbot, in der gleichen Diöceſe die Kirchen zu wechseln,

1) Vgl. übrigens meine Abhandlung über den Osterfeierstreit im Freiburger Kirchenlexikon Bd. VII. S. 871 ff.

2) In seiner bereits citirten Abhandlung in der Bonner Zeitschrift Heft 26. S. 61 ff.

nothwendig ſchon den weitern Punkt, man dürfe nicht von einem Bisthum in das andere überſiedeln, in ſich ſchloß.

Can. III. *Ut qui in pace arma projiciunt excommunicentur.*

De his qui arma projiciunt in pace, placuit abstineri eos a communione.

Dieſer Canon hat nicht weniger als viererlei Auslegungen erfahren. Ivo von Chartres hat ſtatt in pace geleſen in proelio, und auch ein alter Codex, welchen Surius verglich, las in bello. Hienach ergab ſich die Deutung: „wer im Krieg die Waffen wegwirft, wird excommunicirt". — Eine zweite Erklärung verſuchte Sirmond, davon ausgehend, daß arma projicere nicht identiſch ſei mit arma abjicere, ſondern = arma in alium conjicere [1]). Nach ſeiner Meinung verbietet alſo unſer Canon jeglichen Waffengebrauch außerhalb des Krieges. — Dieſe Erklärungshypotheſe bildete Dr. München noch weiter aus, indem er das arma projicere in pace auf die blutigen Gladiatorenſpiele bezieht, und unſeren Canon als ein Verbot derſelben betrachtet. Auch Conſtantin d. Gr. habe ja am 1. Oktober 325 die Gladiatorenſpiele mit theilweiſe ähnlichen Worten verboten: cruenta spectacula in otio civili et domestica quiete non placent; quapropter omnino gladiatores esse prohibemus. Außerdem ſeien auch die beiden folgenden Canonen gegen die den alten Chriſten ſo verhaßten Spectacula gerichtet, und auch dieſe Zuſammenſtellung berechtige, unſeren Canon auf Spectacula, nämlich auf Gladiatorenkämpfe, zu beziehen [2]). — Eine vierte Deutung endlich verſuchte Aubeſpine. Weil nämlich, meint er, unter den heidniſchen Kaiſern viele Chriſten religiöſe Bedenken gegen den Kriegsdienſt hatten, und ſich geradezu weigerten, Kriegsdienſte zu leiſten, oder auch deſertirten, ſo habe unſere Synode wegen der durch Conſtantin eingetretenen Aenderung die Verpflichtung des Chriſten zum Kriegsdienſte ausgeſprochen und zwar darum: weil jetzt die Kirche Frieden habe (in pace) unter einem chriſtenfreundlichen Fürſten, ſo dürfe man dem Kriegsdienſte unter einem ſolchen Fürſten nicht mehr ausweichen [3]). — Dieſer Erklärung ſchloſſen ſich unter Andern Remi Ceillier [4]), Herbſt [5]),

1) Bei *Mansi*, T. II. p. 481 sq.
2) Dr. München, in der angeführten Abhandlung S. 74 ff.
3) S. die Noten Aubeſpine's bei *Mansi*, T. II. p. 492.
4) *Remi Ceillier*, histoire des auteurs sacrés, T. III. p. 705.
5) In der Tübinger Quartalſchrift, 1821. S. 666.

das Dictionnaire des Conciles von Abbé Migne (T. I. p. 199) und der Verfaſſer der eben erſcheinenden histoire de l'église de France, Abbé Guettée an [1]). — Ich meinestheils glaube jedoch der Anſicht Dr. Münchens beipflichten zu müſſen.

Can. IV. *Ut aurigae dum agitant excommunicentur.*

De agitatoribus qui fideles sunt, placuit eos quamdiu agitant a communione separari.

Die agitatores ſind die Pferde- und Wagenlenker bei den Wettrennen, identiſch mit den aurigae in can. 62 des Concils von Elvira. Verbot der vorige Canon die Gladiatorenſpiele, die im Amphitheater gehalten wurden, ſo unterſagt der gegenwärtige die Wettrennen, die im Circus ſtatt hatten; der folgende Canon aber

Can. V. *Ut theatrici quamdiu agunt excommunicentur.*

De theatricis, et ipsos placuit quamdiu agunt a communione separari,

belegt das Theaterperſonal mit Excommunication. Ueber den Abſcheu der alten Chriſten gegen alle ſceniſchen und mimiſchen Produktionen handelte ich ausführlicher in der Quartalſchrift 1841. S. 396 ff.

Can. VI. *Ut in infirmitate conversi manus impositionem accipiant.*

De his qui in infirmitate credere volunt, placuit iis debere manum imponi.

Ganz gleichen Inhalt hat der 39te Canon von Elvira und wir haben dort ſchon (ſ. oben S. 142 f.) gezeigt, daß unter manum imponi von den Einen eine Ceremonie zur bloſen Aufnahme in das Katechumenat (ohne Taufe), von Andern aber, namentlich von Dr. München, die Ertheilung der hl. Firmung verſtanden werde.

Can. VII. *De fidelibus qui praesides fiunt vel rem publicam agere volunt.*

De praesidibus qui fideles ad praesidatum prosiliunt, placuit ut cum promoti fuerint literas accipiant ecclesiasticas communicatorias, ita tamen ut in quibuscumque locis gesserint, ab episcopo ejusdem loci cura illis agatur, et cum coeperint contra dis-

1) *Paris*, 1847. T. I. p. 64.

ciplinam agere, tum demum a communione excludantur. Similiter et de his qui rempublicam agere volunt.

Wie der vorige, so nimmt auch dieser Canon auf eine einschlägige Verordnung der Synode von Elvira Rücksicht. Dort war in can. 56 festgestellt worden, daß ein Christ, wenn er ein öffentliches Amt übernehme, auf die Dauer seiner Funktionen sich der Kirche zu enthalten habe, und zwar deßhalb, weil die öffentlichen Aemter stets in einiger Berührung mit dem Heidenthum standen (vgl. oben S. 150 f.). Seit dem Concil von Elvira hatte sich jedoch eine wesentliche Aenderung begeben, Constantin selbst war zum Christenthum übergetreten, dieses hatte volle Freiheit erhalten, und wurden schon früher viele öffentlichen Aemter den Christen anvertraut [1]), so geschah dieß von jezt an in noch viel größerer Anzahl. Es mußte und konnte darum jezt, unter einem christlichen Kaiser und unter veränderten Umständen, die alte Strenge gemildert werden, und unser Canon modificirt gerade in dieser Beziehung die Verordnung von Elvira. Wenn ein Christ, sagt er, Präses, d. i. Statthalter wird, so braucht er sich nicht mehr, wie früher, des Kirchenbesuchs zu enthalten, im Gegentheile erhält er Empfehlungsschreiben an den Bischof jener Gegend, wo er als Präses angestellt wird (die Statthalter wurden nämlich regelmäßig nicht in ihrer Heimath angestellt, im Interesse der Unparteilichkeit). Dieser Bischof soll Obsorge über ihn haben, d. h. ihn überwachen und ihm mit seinem Rathe beistehen, damit er in seinem Amte, das sogar das jus gladii in sich schloß, kein Unrecht begehe. Wenn er aber sich nicht warnen läßt, und die kirchliche Zucht wirklich verlezt, dann erst ist er von der Kirche auszuschließen. Ebenso (wie ein solcher kaiserlicher Statthalter) sind auch die städtischen Behörden zu behandeln [2]). — Baronius hat unsern Canon irrig dahin ausgelegt, als sollten durch ihn die Häretiker und Schismatiker von den öffentlichen Aemtern ausgeschlossen werden [3]).

---

1) *Euseb.* hist. eccl. VIII. 1.

2) Vgl. Dr. München, a. a. O. Heft 27. S. 42 ff. *Migne*, Diction. des Conciles, T. I. p. 193.

3) *Baron.* ad ann. 314. n. 57. Nicht erweisbar ist auch die Behauptung des Baronius (ibid. n. 53): Kaiser Constantn habe dem Concil von Arles selbst angewohnt. Er will dieß aus einer Stelle bei Eusebius (vita const. I. 44) erschließen; allein diese spricht nur ganz allgemein von des Kaisers Anwesenheit bei Synoden, übrigens sichtlich mit Rücksicht auf das Nicänum.

Can. VIII. *De baptismo eorum qui ab haeresi convertuntur.*

De Afris quod propria lege sua utuntur ut rebaptizent, placuit ut si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum; et si perviderint eum in patre et filio et spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur ut accipiat spiritum sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc trinitatem, baptizetur.

Wie wir oben sahen (S. 78 u. 90 ff.) hatten mehrere afrikanische Synoden unter Agrippinus und Cyprian die Vorschrift (lex) gegeben, daß jeder, der von einem Ketzer getauft wurde, bei seinem Uebertritte in die Kirche wieder getauft werden müsse. Die Synode von Arles nun hob diese lex der Afrikaner auf, und befahl auch ihnen, bei demjenigen, der von Häretikern auf die Trinitätsformel getauft worden, die Taufe nicht zu wiederholen, sondern ihm blos die Hände aufzulegen ut accipiat spiritum sanctum. Wie leztere Worte zu verstehen seien, und daß die impositio manuum bei solchen Convertiten sowohl ad poenitentiam (Buße) als ad confirmationem (Firmung) habe eintreten müssen, haben wir oben S. 104 gezeigt. Die Synode von Arles aber hat in unserem Canon die für alle Zeiten und auch jezt noch geltende Regel in Betreff der Ketzertaufe ausgesprochen, welche sofort auch von dem ersten allgemeinen Concil zu Nicäa can. 19 recipirt worden ist. Vgl. auch den angeblichen can. 7 der zweiten allgemeinen Synode zu Constantinopel im J. 381.

Statt Afris haben mehrere Codices die Lesart Arianis [1]). Bekanntlich gab es aber zur Zeit der ersten Synode von Arles noch gar keine arianische Sekte. Dagegen wäre möglich, daß unser Canon, wie Binius meinte, mit Bezug auf die Donatisten aufgestellt worden wäre, um im Gegensatze zu ihrer Ansicht: Cäcilian sei durch Felix von Aptunga nicht gültig geweiht worden, den allgemeinen Satz auszusprechen: „ein Sakrament ist gültig, wenn es gleich von einem Unwürdigen gespendet worden ist". Allein von einer Hinweisung auf die Donatisten trägt unser Canon im Ganzen keine Spur, wohl aber der dreizehnte, der ganz sichtlich den Donatisten entgegen denselben allgemeinen Grundsatz gerade in demjenigen concreten Falle ausspricht, um welchen es sich

1) *Mansi*, T. II. p. 472.

bei den Donatiſten handelte, nämlich in Betreff der Frage: ob ein Traditor gültig ordiniren könne.

Can. IX. *Ut qui confessorum literas afferunt, alias accipiant.*

De his qui confessorum literas afferunt, placuit ut sublatis iis literis alias accipiant communicatorias.

Iſt nur Wiederholung von can. 25 der Synode von Elvira, vgl. oben S. 137, ebenſo ſteht

Can. X. *Ut is cujus uxor adulteraverit aliam illa vivente non accipiat.*

De his qui conjuges suas in adulterio deprehendunt, et iidem sunt adolescentes fideles et prohibentur nubere, placuit ut in quantum possit consilium iis detur, ne viventibus uxoribus suis licet adulteris alias accipiant

in Verwandtſchaft mit dem neunten Canon von Elvira, nur hat die Synode von Arles den Fall im Auge, daß der Mann ſeine ehebrecheriſche Frau verſtößt, während umgekehrt das Concil von Elvira den Fall beſpricht, daß die Frau ihren ehebrecheriſchen Mann verläßt. In beiden Fällen wollen die beiden Concilien, abweichend von dem damals geltenden bürgerlichen Rechte [1]), auch dem unſchuldigen Theile keine Wiederverheirathung geſtatten; aber es tritt dabei der merkwürdige Unterſchied ein, daß der Frau die Wiederverheirathung bei Strafe beſtändiger Excommunikation geradezu verboten (can. 9 von Elvira), dem Manne aber, falls er noch jung iſt, nur dringend gerathen wird (in quantum possit consilium iis detur), nicht wieder zu heirathen. Daß jedoch auch in dieſem Falle die Ehe nicht erlaubt ſei, liegt in dem Ausdrucke et prohibentur nubere, und unſere Synode will nicht erlauben, was ſonſt verboten iſt, ſondern will nur in ſolchem Falle von Anwendung der Kirchenſtrafen abſehen. Warum iſt ſie aber beim Manne nachſichtiger? Ohne Zweifel deßhalb, weil die damalige bürgerliche Geſetzgebung dem Manne mehr Freiheit einräumte, als dem Weibe, und den Umgang eines verheiratheten Mannes mit einer unverheiratheten Weibsperſon gar nicht als Ehebruch betrachtete [2]).

---

1) Fr. q. D. de divort. (24. 2). München, a. a. O. S. 58.

2) Const. c. I. ad leg. Tul. (9. 9). Dr. München, a. a. O. S. 58. Erſt im J. 449 wurden Weib und Mann auch in dieſer Beziehung gleichgeſtellt.

Ich bemerke noch, daß Petavius ſtatt et prohibentur nubere, zu leſen vorſchlägt: et *non* prohibentur nubere, in dem Sinne: „wenn man es ihnen nicht geradezu verbieten wolle, nicht mehr zu heirathen, ſo ſolle man es ihnen doch dringend rathen“ [1]).

Can. XI. *De puellis quae gentilibus junguntur.*

De puellis fidelibus quae gentilibus junguntur placuit, ut aliquanto tempore a communione separentur,

iſt ſichtlich mit can. 11 von Elvira verwandt, nur geht lezterer mehr auf die Eltern, der arelatenſiſche dagegen mehr auf die Töchter; auch ſpricht dieſer eine beſtimmte Strafe aus, nicht jener [2]).

Can. XII. *Ut clerici foeneratores excommunicentur.*

De ministris qui foenerant, placuit eos juxta formam divinitus datam a communione abstineri,

faſt wörtlich identiſch mit dem erſten Abſatz des can. 20 von Elvira. Vgl. Dr. München, a. a. O. S. 65 ff.

Can. XIII. *De iis qui scripturas sacras, vasa dominica vel nomina fratrum tradidisse dicuntur.*

De his qui scripturas sanctas tradidisse dicuntur vel vasa dominica vel nomina fratrum suorum, placuit nobis ut quicumque eorum ex actis publicis fuerit detectus, non verbis nudis, ab ordine cleri amoveatur; nam si iidem aliquos ordinasse fuerint deprehensi, et hi quos ordinaverunt rationales subsistunt, non illis obsit ordinatio. Et quoniam multi sunt qui contra ecclesiasticam regulam pugnare videntur et per testes redemptos putant se ad accusationem admitti debere, omnino non admittantur, nisi, ut supra diximus, actis publicis docuerint.

Kaiſer Diocletian hatte durch ſein erſtes Verfolgungsedikt vom J. 303 verlangt: 1) daß alle Kirchen zerſtört, 2) alle hl. Bücher verbrannt und 3) alle Chriſten ehr- und rechtlos, und falls ſie Sklaven wären, des Erwerbs der Freiheit unfähig ſein ſollten [3]). Die Folge war, daß

---

1) In ſeiner Ausgabe der Werke des hl. Epiphanius, in den Noten zu haeres. 59. c. 3. T. II. Append. p. 255.

2) Vgl. München, a. a. O. S. 63.

3) *Euseb.* hist. eccl. VIII. 2. *Lactant.* de mortib. persec. c. 3.

überall von den Christen die Auslieferung ihrer hl. Bücher (zum Verbrennen) und der Kirchengefäße (ad fiscum) verlangt wurde. Von diesen beiden Arten der traditio handelt unser Canon; aber auch von der traditio *nominum*. Vielleicht wurde schon in Folge des ersten Ediktes von Einzelnen, besonders den Kirchenvorstehern, verlangt, daß sie Listen der zur Gemeinde gehörigen Gläubigen abgeben sollten, damit die Strafe der Ehr- und Rechtsloserklärung über sie verhängt werden könnte. Dr. München (a. a. O. S. 70) meint jedoch, die traditio nominum sei erst in Folge des zweiten diocletianischen Edikts eingetreten. Dieses befahl, alle Geistlichen einzukerkern und zum Opfern zu zwingen. Manche von diesen suchten sich durch Flucht zu retten; aber es kam auch vor, daß sie von Andern verrathen und Verzeichnisse ihrer Namen (nomina fratrum) den Heiden übergeben wurden. — Wie dem sei, gewiß ist, unser Canon gebietet die Absetzung solcher Traditoren, falls sie Cleriker waren. Aber nicht auf jede Privatanklage hin (verbis nudis), sondern nur wenn das Vergehen der Traditio aus den öffentlichen Akten oder Protokollen (ex actis publicis), welche die römischen Beamten bei Vollziehung des kaiserlichen Edikts abfassen mußten, erwiesen war, nur dann sollte jene Strafe eintreten.

Die Hauptfrage war jedoch: „was hat zu geschehen, wenn ein Bischof, welcher Traditor geworden, andere Cleriker ordinirte?" Es war dieß gerade die brennende Frage im Donatistenkampfe, und die Synode entschied: „die Weihe soll gelten, d. h. es soll dem also Geweihten nicht schaden, von einem Traditor die Weihe empfangen zu haben "(non illis obsit ordinatio). — So weit, und glücklicher Weise gerade in der Hauptsache, ist dieser Satz deutlich; aber die weitern vorangehenden Worte: et hi, quos ordinaverunt, rationales subsistunt, sind schwierig. Sie bedeuten wohl: „und wenn die von ihnen Geweihten tüchtig, d. h. die Weihe zu empfangen würdig und fähig waren." Manche Codices lesen jedoch: et de his, quos ordinaverint, ratio subsistit, d. h. „wenn es sich um die von ihnen Geweihten handelt".

Dieser Canon hat aber auch noch einen, ebenfalls die Donatistenfrage berührenden Schlußsatz, des Inhalts: „Ankläger, welche sich, der kirchlichen Regel gänzlich zuwider, durch erkaufte Zeugen Gehör verschaffen und so ihre Anklage begründen wollen, wie die Gegner des Felix von Aptunga, sollen durchaus nicht gehört werden, wenn sie ihre Sache nicht aus den öffentlichen Akten beweisen können".

Can. XIV. *Ut qui falso accusant fratres suos usque ad exitum excommunicentur.*

De his qui falso accusant fratres suos, placuit eos usque ad exitum non communicare,

ist Fortsetzung des Vorigen, des Inhalts: „zeigt es sich, daß Jemand eine nicht blos unerwiesene, sondern direkt falsche Anklage (wegen Traditio) gegen Jemand vorgebracht hat, so soll er bis an sein Lebensende excommunicirt werden". Dieser Canon ist jedoch so allgemein gefaßt, daß nicht blos die falschen Denunciationen wegen Traditio, sondern überhaupt alle falschen Anklagen unter ihn fallen; ähnlich wie can. 75 der Synode von Elvira.

Can. XV. *Ut diacones non offerant.*

De diaconibus quos cognovimus multis locis offerre, placuit minime fieri debere.

In der diocletianischen Verfolgung scheinen sich manche Diakoni, zumal wenn kein Bischof und Priester vorhanden war, das Recht angemaßt zu haben, den eucharistischen Cult und damit die hl. Opferhandlung zu vollziehen. Dieß verbietet unsere Synode und wir verstehen sonach unter offerre, in unserem Canon, das Opfern; gerade wie offerre auch in can. 19 gebraucht ist. Eine andere Deutung versucht Binterim (Denkwürdigkeiten Bd. I. Thl. I. S. 360). Er versteht offerre nur als Darreichen der Eucharistie an die Gläubigen, und erklärt unseren Canon dahin: „die Diakonen sollen nicht in mehreren Orten, sondern nur an der ihnen zugewiesenen Kirche, den Gläubigen die hl. Eucharistie darreichen". Wir müssen ihm zwar zugeben, daß offerre mitunter diese Bedeutung hat, z. B. bei Cyprian de lapsis: *solemnibus adimpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit*; allein a) es ist kaum anzunehmen, daß die Synode von Arles den Ausdruck offerre so wesentlich verschieden, in can. 15 = darreichen, in can. 19 dagegen = opfern gebraucht hätte, ohne das eine oder anderemal eine nähere Bezeichnung beizufügen; b) zudem will die Synode sichtlich eine große und grobe Anmaßung der Diakonen rügen, deßhalb sagt sie: *minime* fieri debere. Es wäre aber doch sicher nichts Arges gewesen, wenn Diakonen, durch Mangel an Clerikern veranlaßt, an mehreren Orten zugleich funktionirt, und dabei nur das gethan hätten, was ihnen ex officio an einem Orte zustand.

Vgl. unſere Bemerkungen zum 18ten nicäniſchen Canon und die Erörterung Dr. Münchens a. a. O. S. 76 ff.

Can. XVI. *Ut ubi quisque fuit excommunicatus ibi communionem consequatur.*

De his qui pro delicto suo a communione separantur, placuit ut in quibuscumque locis fuerint exclusi in iisdem communionem consequantur.

Aehnliches verordnete ſchon can. 53 der Synode von Elvira. Vgl. auch can. 5 der Synode von Nicäa, can. 2 und 6 von Antiochien (im J. 341) und can. 16 von Sardika.

Can. XVII. *Ut nullus episcopus alium conculcet episcopum.*

Ut nullus episcopus alium episcopum inculcet.

Das inculcare = beläſtigen, konnte verſchiedentlich ſtattfinden, namentlich aber dadurch, α) daß ſich ein Biſchof verſchiedene Amtshandlungen in einer fremden Diöceſe erlaubte, insbeſondere Cleriker für dieſelbe weihte, wie im J. 341 die Synode von Antiochien can. 13 verbot. β) Eine andere Art von Beläſtigung beſtand darin, daß ſich ein Biſchof längere Zeit in einer fremden Stadt aufhielt und dort predigte, um den minder geſchickten und gelehrten Ortsbiſchof in Schatten zu ſtellen, und deſſen Stuhl ſich ſelbſt zu verſchaffen; was von dem Sardicenſer Concil can. 11 (c. 14 lat.) verboten wurde.

Can. XVIII. *De diaconibus urbicis ut sine conscientia presbyterorum nihil agant.*

De diaconibus urbicis ut non sibi tantum praesumant, sed honorem presbyteris reservent, ut sine conscientia ipsorum nihil tale faciant.

Welche Anmaßungen der Stadt-Diakonen (im Gegenſatze zu denjenigen, welche eigene Kirchen auf dem Lande verwalteten, und weil nicht in der Nähe des Biſchofs, auch nicht ſo viel Einfluß hatten) hier gemeint ſeien, iſt nicht genau angegeben [1]). Bei den Worten honorem

1) Beſonders anmaßend waren die Diakonen der Stadt Rom, wie ſchon Hieronymus bezeugt, Epist. 85 ad Evagrium. Vgl. *Van Espen*, Commentarius in canones et decreta etc. Colon. 1755. p. 101 in den Scholien zum 18ten nicän. Canon.

presbyteris reservent, könnte man daran denken, daß nach dem Zeugnisse des Nicänums (can. 18) manche Diakonen ihren hinter den Priestern zurückstehenden Rang vergaßen und sich zwischen die Priester sezten und stellten, was die Synode von Nicäa a. a. O. verbot. Aehnlich fand sich die Synode von Laodicea can. 20 veranlaßt, zu gebieten, daß kein Diakon in Anwesenheit eines Priesters sitzen dürfe, außer wenn dieser ihn dazu auffordere. — Die lezten Worte unseres Canons deuten an, daß hier auch an Funktionen zu denken sei, zu welchen die Diakonen zwar im Allgemeinen kraft ihres Amtes ermächtigt waren, z. B. Taufe und Predigt, die sie jedoch nur unter Vorwissen des ihnen vorgesezten Priesters vollziehen durften. —

Can. XIX. *Ut peregrinis episcopis locus sacrificandi detur.*

De episcopis peregrinis qui in urbem solent venire, placuit iis locum dari ut offerant.

Hatte Canon 17 jedem Bischofe die Amtshandlungen in fremder Diöceſe verboten, so wollte doch unser Canon einer zu weiten Ausdehnung jenes Verbotes vorbeugen, und erklärt darum ausdrücklich, daß man einen Bischof auch in einer fremden Diöceſe opfern lassen solle; wir würden sagen: Messe lesen lassen solle.

Can. XX. *Ut sine tribus episcopis nullus episcopus ordinetur.*

De his qui usurpant sibi quod soli debeant episcopos ordinare, placuit ut nullus hoc sibi praesumat nisi assumptis secum aliis septem episcopis. Si tamen non potuerit septem, infra tres non audeat ordinare.

Die gleiche Verordnung, daß Niemand für sich allein einen Bischof ordiniren könne, sondern daß dazu mehrere Bischöfe, mindestens drei erfordert werden, hat auch die Synode von Nicäa, can. 4, erlassen. Vgl. unten unsere Bemerkungen zum 4ten nic. Canon.

Can. XXI. *Ut presbyteri aut diacones qui ad alia loca se transferunt deponantur.*

De presbyteris aut diaconibus qui solent dimittere loca sua in quibus ordinati sunt et ad alia loca se transferunt, placuit ut iis locis ministrent quibus praefixi sunt. Quod si relictis locis suis ad alium se locum transferre voluerint, deponantur.

Vgl. Canon II. S. oben S. 174.

Can. XXII. *De apostatis qui in infirmitate communionem petunt.*

De his qui apostatant et nunquam se ad ecclesiam repraesentant, ne quidem poenitentiam agere quaerunt, et postea infirmitate accepti petunt communionem, placuit iis non dandam communionem nisi revaluerint et egerint dignos fructus poenitentiae.

Das Concil von Nicäa, can. 13, milderte dieſe Verordnung dahin, daß jedem Sünder auf dem Todbette, wenn er es wünſche, die h. Communion ertheilt werden dürfe. Vgl. oben S. 136 u. 146.

Außer dieſen 23 ächten Canonen der erſten Synode von Arles fand Manſi in einem luccenſer Manuſcripte noch 6 weitere, die jedoch auch nach ſeiner Anſicht entſchieden einem andern arelatenſiſchen Concil angehört haben.

Sie lauten:

Can. I. (XXIV. [1]).

Placuit ut quantum potest inhibeatur viro, ne dimissa uxore vivente liceat ut aliam ducat super eam: quicumque autem fecerit alienus erit a catholica communione.

Can. II. (XV.)

Placuit ut mulierem corruptam clericus non ducat uxorem, vel is, qui laicus mulierem corruptam duxerit, non admittatur ad clerum.

Can. III. (XXVI.)

De aliena ecclesia clericum ordinare alibi nullus episcopus usurpet; quod si fecerit, sciat se esse judicandum cum inter fratres de hoc fuerit appetitus.

Can. IV. (XXVII.)

Abstentum clericum alterius ecclesiae alia non admittat; sed pacem in ecclesia inter fratres simplicem tenere cognoscat.

Can. V. (XXVIII.)

Venientem de Donatistis vel de Montensibus per manus im-

---

1) Das fragliche luccenſer Manuſcript theilt die 22 ächten arelatenſiſchen Canonen durch andere Abtheilung in 23, und zählt darum den erſten unächten Canon als den 24.

positionis suscipiantur, ex eo quod contra ecclesiasticum ordinem baptizare videntur.

Can. VI. (XXIX.)

Praeterea, quod dignum, pudicum et honestum est, suademus fratribus ut sacerdotes et levitae cum uxoribus suis non coeant, quia ministerio quotidiano occupantur. Quicumque contra hanc constitutionem fecerit, a clericatus honore deponatur.

Blicken wir jezt wieder auf die Veranlaſſung unſerer Synode, nämlich auf die Donatiſten zurück, ſo ſehen wir, daß dieſelben, ſobald die Synode ihre Sentenz gefällt hatte, ſchon wieder aufs Neue an den Kaiſer appellirten, während ihn die katholiſchen Biſchöfe um Erlaubniß baten, in ihre Heimath zurückkehren zu dürfen. Conſtantin ſchrieb darauf Leztern einen ſchönen, rührenden Brief, pries darin vor Allem die Güte Gottes gegen ihn, dankte darauf den Biſchöfen für ihr gerechtes und verſöhnliches Urtheil, und klagte über die Verkehrtheit und den Hochmuth der Halsſtarrigen, welche keinen Frieden wollten und von dem Gerichte der Kirche an ihn appellirten, während doch das Urtheil der Prieſter ſo geachtet werden müſſe, als hätte der Herr ſelber geurtheilt (sacerdotum judicium ita debet haberi, ac si ipse Dominus residens judicet). „O wüthende Frechheit der Raſerei", ruft er aus, „wie Heiden haben ſie Appellation eingelegt". Zum Schluſſe bittet er jedoch die Biſchöfe, nach dem Vorbilde Chriſti noch einige Geduld zu tragen und noch (zu Arles) einige Verſuche zur Wiedergewinnung der Verirrten zu machen. Dann erſt, wenn auch dieß mißlungen, möchten ſie zu ihren Sitzen zurückkehren und ſeiner eingedenk bleiben, damit der Heiland ſich ſeiner erbarme. Uebrigens habe er bereits ſeine Beamten beauftragt, die Hartnäckigen ſowohl von Arles als von Afrika an ſein Hoflager zu ſenden, wo ſie große Strenge zu gewärtigen hätten [1]).

Auf dieſe Drohung hin traten viele Donatiſten zur Kirche zurück; die Andern dagegen verharrten in ihrem Starrſinn [2]), und wurden, wie Conſtantin befohlen, an das kaiſerliche Hoflager gebracht. Es fiel jezt der Grund hinweg, warum die orthodoxen Biſchöfe noch etwas länger in Arles bleiben ſollten. Ohne Zweifel wurden ſie darum zu

---

1) Abgedruckt bei *Harduin*, T. I. p. 268, *Mansi*, T. II. p. 477 und in der Dupin'ſchen Ausgabe des *Optatus Milev.* p. 184.

2) Vgl. *Augustin.* Epist. 88. n. 3.

gleicher Zeit entlassen. Am kaiserlichen Hoflager aber erneuerten die Donatisten ihre Bitte, der Kaiser selbst möge in ihrer Sache entscheiden, und obgleich Constantin Anfangs hiezu gar nicht geneigt war, ließ er sich doch endlich aus Gründen, die nicht näher bekannt sind, zu Bewilligung ihrer Bitte bestimmen [1]). Er berief darum den katholischen Bischof Cäcilian von Carthago, sowie seine donatistischen Gegner vor sich nach Rom, wo er im August 315 verweilte. Eben dahin sollte auch Ingentius, der falsche Ankläger des Felix von Aptunga (s. oben S. 166), gebracht werden, um die Donatisten zu überführen, daß sie mit Unrecht die Weihe Cäcilians beanstandeten. Cäcilian erschien jedoch nicht, warum, wußte schon Augustin nicht (Epist. 43. n. 20), und die Donatisten drangen deßhalb in den Kaiser, er solle ihn wegen Ungehorsam verurtheilen. Constantin dagegen beschied ihn auf einen neuen Termin nach Mailand, worüber viele Donatisten so sehr in Schrecken geriethen, daß sie vom Hoflager hinweg nach Afrika entflohen. Einige Zeit lang gedachte jezt der Kaiser selbst nach Afrika zu gehen, um über den Donatismus in dessen eigenem Vaterlande das Urtheil zu sprechen. Er schickte darum einige donatistische Bischöfe nach Afrika zurück und sezte die Andern schriftlich von seinem Plane in Kenntniß, mit dem Bemerken: wenn sie von allen ihren Anschuldigungen gegen Cäcilian auch nur eine einzige beweisen könnten, so solle es so angesehen werden, als hätten sie Alles erwiesen [2]). — Später jedoch gab der Kaiser diesen Plan wieder auf, kam zum vorigen zurück, und saß im November 316 zu Mailand über die streitenden Parteien zu Gericht. Cäcilian sowohl als seine Gegner waren persönlich erschienen; der Kaiser hörte beide Theile, prüfte ihre Reden, erklärte endlich, Cäcilian sei unschuldig, seine Gegner aber seien Verleumder, und schickte eine Abschrift dieser Entscheidung an seinen Vikar Eumalius in Afrika [3]). — So waren die Donatisten jezt dreimal, von zwei Synoden (in Rom und Arles) und vom Kaiser selbst verurtheilt; um jedoch auch die Wirkung der leztern Sentenz zu schwächen, streuten sie das Gerücht aus, der bekannte Bischof Osius von Corduba, ein Freund Cäcilians, habe den Kaiser gegen sie zu mißstimmen gewußt [4]).

---

1) Coactus, sagt Augustin l. c. Vgl. Epist. 43. n. 20.
2) Vgl. die Dupin'sche Ausgabe des *Optat.* p. 185. 187.
3) *Dupin*, l. c. 187.
4) *Augustin.* contra Parmen. lib. I. c. 5.

Die weitere Geschichte des Donatistenkampfes gehört nicht hieher [1]), dagegen verdienen zwei weitere Synoden, welche um dieselbe Zeit wie die arelatensische, aber im Morgenlande statthatten, wegen ihrer Wichtigkeit unsere volle Beachtung, ich meine die von Ancyra und Neocäsarea.

§ 16.

Die Synode zu Ancyra im J. 314.

Nachdem Maximin im Sommer 313 gestorben war, begann auch im Morgenlande das Kirchthum wieder frei aufzuathmen, und namentlich wurden neue Kirchen gebaut, und wie Eusebius versichert, zahlreiche Synoden gehalten [2]). Genaueres über die leztern meldet er nicht; aber eine der ersten und gewiß eine der berühmtesten von ihnen war die zu Ancyra, der Hauptstadt Galatiens, welche sichtlich die Wunden heilen sollte, die während der eben vergangenen Verfolgungsperiode namentlich durch die lapsi der Kirche waren geschlagen worden.

Die Abhaltungszeit dieser Versammlung ist in der uralten, aus ächter griechischer Quelle geflossenen Ueberschrift der ancyranischen Canones nur im Allgemeinen dahin angegeben, es sei diese Synode vor dem Nicänum gehalten worden. Wenn übrigens, wie wir unten noch besprechen werden, Bischof Vitalis von Antiochien bei dieser Synode anwesend war [3]), so muß sie, da dieser im J. 319 starb, nothwendig zwischen 313—319 abgehalten worden sein [4]). Ein noch genaueres Datum wollte Binius [5]) darin entdecken, daß auch Bischof Basilius von Amasia unserer Synode angewohnt habe. Nach seiner Meinung starb nämlich dieser Bischof als Martyrer unter Kaiser Licin im J. 316; allein Tillemont zeigte, daß derselbe wahrscheinlich erst im J. 320 gemartert worden sei [6]).

Aus dem 6ten Canon der Synode von Ancyra geht hervor, daß sie bald nach Ostern, den apostolischen Canonen Nr. 38 (36) gemäß, in der vierten Woche der Zwischenzeit zwischen Ostern und Pfingsten (Pentekoste) ge-

---

1) Ich habe sie anderwärts, im Kirchenlexicon von Wetzer und Welte Bd. III. unter dem Artikel Donatisten dargestellt.

2) *Euseb.* hist. eccl. X, 3.

3) Vgl. das Personenverzeichniß der Mitglieder bei *Mansi*, T. II. p. 534, bei *Harduin*, T. I. p. 279.

4) Vgl. *Tillemont*, Mémoires etc. T. VI. p. 85.

5) Bei *Mansi*, Collect. Conc. T. II. p. 536.

6) *Tillemont*, Mémoires etc. T. V. p. 219. 220.

halten worden sei. Da nun Maximin im Sommer 313 starb, so fällt die erste Pentekoste nach seinem Tode in das Jahr 314, und es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß die Christen schon die allernächste Zeit nach seinem Tode benützten, um der Kirche zu Hülfe zu kommen. Auch deuten dieß die Worte des Eusebius (hist. eccles. X, 3) leicht verständlich an. Baronius [1]), Tillemont [2]), Remi Ceillier [3]) u. A. hatten darum, wie uns scheint, völlig Recht, wenn sie die Synode von Ancyra gleich in die allernächste Pentekoste nach dem Tode Maximins, also in das Jahr 314 verlegten.

Ueber die Bischöfe, welche zu Ancyra anwesend gewesen seien, sind drei, unter einander selbst mehrfach abweichende Verzeichnisse auf uns gekommen. Das eine, welches außer den Bischöfen und ihren Städten auch die Provinzen nennt [4]), ist, wie die Ballerini zeigten, entschieden späteren Ursprungs; denn α) kein griechischer Codex hat dieses Verzeichniß, β) dasselbe fehlt auch in den ältesten lateinischen Uebersetzungen, und γ) die Angaben der Provinzen stehen mit der damaligen (bürgerlichen) Provinzialeintheilung mehrfach in Widerspruch. So spricht dieses Verzeichniß von einer Galatia prima, Cappadocia prima, Cilicia prima und secunda und Phrygia Pacatiana, lauter Abtheilungen, die damals noch gar nicht existirten [5]). — Ein anderes Verzeichniß der zu Ancyra anwesend gewesenen Bischöfe, aber ohne Angabe der Provinzen, hat die Prisca und die isidorische Sammlung; Dionysius Exiguus dagegen hat gar kein Personenverzeichniß und erst später wurde ein solches einigen Abschriften der dionysischen Sammlung angehängt [6]). Unter solchen Umständen ist klar, daß alle diese Verzeichnisse keinen hohen Werth haben, zumal sie unter einander selbst vielfach, ja selbst in der Zahl der Bischöfe (12—18) variiren. In dem größten Verzeichniß werden folgende Namen angegeben: Vitalis von Antiochien, Agricolaus von Cäsarea in Palästina, der im arianischen Kampfe so berühmt gewordene Marcellus von Ancyra, Lupus von Tarsus, Basilius von Amasia, Philadelphius von Juliopolis in Galatien, Eustolius von

1) *Baron.* ad. ann. 314 n. 77.
2) Mémoires T. VI. p. 85.
3) *Remi Ceillier*, histoire des auteurs sacrés T. III. p. 713.
4) Abgedruckt bei *Mansi*, T. II. p. 534.
5) Vgl. die Ballerinische Ausgabe der Werke des hl. Leo T. III. p. XXII.
6) *Ballerini*, l. c. und p. 105. Not. 1. Auch *Hardouin*, T. I. p. 279. *Mansi*, T. II. p. 527. Not. 1. *Remi Ceillier*, l. c. p. 714.

Nicomedien, Heraklius von Zela in Großarmenien, Petrus von Iconium, Nunechius von Laodicea in Phrygien, Sergianus von Antiochien in Pisidien, Epidaurus von Perge in Pamphilien, Narcissus von Neronias in Cilicien, Leontius von Cäsarea in Cappadocien, Longinus von Neocäsarea in Pontus, Amphion von Epiphania in Cilicien, Salamenus von Germanicia in Cölesyrien und Germanus von Neapolis in Palästina. Manche von ihnen wohnten 11 Jahre nachher auch der ersten allgemeinen Synode zu Nicäa bei, und sie gehörten so verschiedenen Provinzen Kleinasiens und Syriens an, daß man die Synode von Ancyra in ähnlichem Sinne, wie die von Arles, ein concilium plenarium, d. h. Generalconcil der kleinasiatischen und syrischen Kirche nennen kann. Daraus aber, daß Vitalis von Antiochien primo loco genannt ist und Antiochien in der That der angesehenste unter den zu Ancyra vertretenen Bischofsstühlen war, folgert man gewöhnlich, daß Vitalis auch den Vorsitz unserer Synode geführt habe, und auch wir halten diese Vermuthung fest, obgleich der libellus synodicus das Präsidium dem Marcellus von Ancyra zuschreibt [1]).

Can. 1.

Πρεσβυτέρους τοὺς ἐπιθύσαντας, εἶτα ἐπαναπαλαίσαντας μήτε ἐκ μεθόδου τινὸς ἀλλ' ἐξ ἀληθείας, μήτε προκατασκευάσαντας καὶ ἐπιτηδεύσαντας, καὶ πείσαντας ἵνα δόξωσι μὲν βασάνοις ὑποβάλλεσθαι, ταύτας δὲ τῷ δοκεῖν καὶ τῷ σχήματι προσαχθῆναι· τούτους ἔδοξε τῆς μὲν τιμῆς τῆς κατὰ τὴν καθέδραν μετέχειν, προσφέρειν δὲ αὐτοὺς ἢ ὁμιλεῖν ἢ ὅλως λειτουργεῖν τι τῶν ἱερατικῶν λειτουργιῶν μὴ ἐξεῖναι. [2])

---

1) Bei *Mansi*, l. c. p. 539. *Harduin*, T. V. p. 1499.

2) Den griechischen Text der Canonen von Ancyra nebst den alten lateinischen Uebersetzungen von Dionysius Exiguus und Isidor treffen wir bei *Harduin*, T. I. p. 271. und *Mansi*, T. II. p. 514 sqq. Bei lezterem findet sich auch eine andere accuratere lateinische Uebersetzung von Gentianus Hervetus. Außerdem findet sich der griechische Text mit den mittelalterlichen griechischen Commentaren von Zonaras, Balsamon und Aristenus bei *Beverey*. Synodicon. seu Pandectae Canon. Oxon. 1672. T. I. p. 375 sqq. Der griechische Text (der ancyranischen Canones) allein ist auch bei *Bruns*, *Bibliotheca eccl.* T. I. 1. p. 66 sqq. zu finden; mit sehr vielen eigenen und fremden, namentlich Beveridge's und Justell's Noten mehrfach verbessert, gab ihn *Routh* in seinen Reliquiae sacrae T. III. p. 405 sqq. heraus. Wir unsererseits geben den text. vulgat., nehmen aber die wichtigsten Verbesserungen Rouths in Klammern auf. Außerdem sind die ancyranischen Canones von *Van Espen*, Commentar. in canones et decreta, Colon. 1755. p. 107 sq. und Herbst in der Tübinger Quartalschrift 1821. S. 413 sq. commentirt worden.

„Die Priester, welche zwar (in der Verfolgung) geopfert, aber nachher (reuig) nicht künstlich (zum Scheine), sondern in Wahrheit den Kampf wieder aufgenommen haben, diese sollen zwar die Ehre ihrer Stelle fortgenießen, aber sie dürfen weder opfern, noch predigen, noch irgend eine der priesterlichen Verrichtungen vollziehen".

In dieser Uebersetzung haben wir einen großen Zwischensatz (von *μήτε προκατασκευάσαντας* bis *προσαχθῆναι*) ausgelassen, weil derselbe, um verständlich zu werden, einiger einleitenden Worte bedarf. Es kam nämlich vor, daß gefallene Priester, welche geopfert hatten, um wieder Verzeihung zu erlangen, eine Art Comödie aufführten, um den Bischof und die Gemeinde zu betrügen. Sie bestachen die Beamten und ihre Schergen, meldeten sich dann bei ihnen aufs Neue als Christen und bestanden jezt allerlei Martern, die ihnen nicht ernstlich, sondern nur zum Scheine, gemäß getroffener Verabredung, angethan wurden. Hienach ist jener Zwischensatz also zu übersetzen: „ohne daß sie eine Verabredung getroffen und es eigentlich so eingerichtet und verabredet haben, daß sie den Qualen ausgesezt zu sein scheinen, während ihnen diese doch nur zum Scheine angethan werden".

Daß aber unsere Synode auch die wirklich Reuigen nicht mehr zu priesterlichen Funktionen zuließ, ist innerlich ganz gerechtfertigt und der alten strengen Kirchenzucht völlig angemessen. In ähnlicher Weise waren auch die beiden spanischen Bischöfe Martialis und Basilides abgesezt und das Urtheil gegen sie durch eine afrikanische Synode unter Cyprian im J. 254 bestätigt worden [1]). Uebrigens ging der vorliegende Canon, mit den 2 folgenden Nr. 2 und 3 verbunden, auch in das **Corpus juris can.** über **c. 32. Dist. 50.**

Can. II.

Διακόνους ὁμοίως θύσαντας, μετὰ δὲ ταῦτα ἀναπαλαίσαντας τὴν μὲν ἄλλην τιμὴν ἔχειν, πεπαῦσθαι δὲ αὐτοὺς πάσης τῆς ἱερᾶς λειτουργίας, τῆς τε τοῦ ἄρτον ἢ ποτήριον ἀναφέρειν ἢ κηρύσσειν. εἰ μέντοι τινὲς τῶν ἐπισκόπων τούτοις συνίδοιεν κάματόν τινα ἢ ταπείνωσιν προαίτητος καὶ ἐθέλοιεν πλεῖόν τι διδόναι ἢ ἀφαιρεῖν, ἐπ' αὐτοῖς εἶναι τὴν ἐξουσίαν.

„Ebenso sollen Diakonen, welche geopfert haben, nachher aber zum Kampfe zurückgekehrt sind, im Uebrigen ihre Würde behalten, aber sie dürfen durchaus keinen heiligen Dienst mehr vollziehen, Brod und Kelch nicht mehr darreichen (dem Celebrans oder den Communikanten) und nicht mehr verkündigen. Wenn aber

1) Siehe oben S. 90.

einige Bischöfe bei denselben ein Einsehen haben wollten mit ihrer Anstrengung (eifrigen Buße) und Verdemüthigung, und ihnen mehr einräumen oder entziehen wollen, so sollen sie dazu berechtigt sein".

Hienach wurde solchen Diakonen nur der Kirchendienst in specie, nicht aber ihre Funktionen als Almosenpfleger, Administratoren der Kirchengüter u. dgl. untersagt. Es ist zweifelhaft, was mit den Worten „Brod und Kelch darreichen" gemeint sei. In der ältesten Kirche theilten die Diakonen, wie Justin bezeugt (Apolog. I. n. 65 und 67), das Abendmahl an die Laien aus. Dieses Darreichen von Brod und Wein an die Communikanten kann nun auch in unserm Canon gemeint sein. Van Espen meint jedoch [1]), zur Zeit unserer Synode hätten die Diakonen nur mehr den Kelch, nicht aber auch das hl. Brod den Gläubigen gespendet (gemäß der Verordnung in den apostolischen Constitutionen lib. VIII. c. 13 und einer Aeußerung Cyprians [2])), deßhalb müsse das ἀναφέρειν ἄρτον ἢ ποτήριον unserer Stelle (weil ἄρτον = Brod dabei stehe) auf ein anderes Darreichen bezogen werden, darauf nämlich, daß die Diakonen bei der Opferung dem celebrirenden Bischof oder Priester Hostie und Kelch zum Offertorium herbeibrachten, in die Hände gaben und darreichten. — Uebrigens scheint aus dem 18ten nicän. Canon hervorzugehen, daß jene urchristliche Sitte, wornach die Diakonen auch das Brod bei der Communion austheilten, im Anfange des 4ten Jahrhunderts, also zur Zeit unserer Synode, noch nicht völlig aufgehört hatte.

Ein weiterer Ausdruck, der eine Erklärung verlangt, ist κηρύσσειν = verkündigen. Man könnte hier zunächst an das Predigen denken, und gewiß ist dieses in κηρύσσειν eingeschlossen, und den Diaconis lapsis durch unseren Canon verboten. Aber die Diakonen haben und hatten noch Anderes zu κηρύσσειν. Sie verlesen das Evangelium, sie rufen: flectamus genua, procedamus in pace, ne quis audientium, ne quis infidelium (Constit. apost. VIII. 5) u. dgl., und auch diese Funktionen sind hauptsächlich unter dem κηρύσσειν verstanden [3]).

Endlich gestattet unser Canon den Bischöfen, je nach den Umständen und der Würdigkeit der diaconi lapsi ihnen mehr oder weniger einzuräumen, als die Synode eben angedeutet habe.

---

1) Commentar. l. c. p. 108.

2) Vgl. oben die Bemerkungen zum 15ten Canon von Arles, und unten den Commentar zum 18ten nicän. Canon.

3) *Van Espen* l. c.

Can. III.

Τοὺς φεύγοντας καὶ συλληφθέντας ἢ ὑπὸ οἰκείων παραδοθέντας ἢ ἄλλως τὰ ὑπάρχοντα ἁφαιρεθέντας ἢ ὑπομείναντας βασάνους ἢ εἰς δεσμωτήριον ἐμβληθέντας βοῶντάς τε ὅτι εἰσὶ Χριστιανοὶ καὶ περισχισθέντας (περισχεθέντας) ἤτοι εἰς τὰς χεῖρας πρὸς βίαν ἐμβαλλόντων τῶν βιαζομένων ἢ βρῶμά τι πρὸς ἀνάγκην δεξαμένους, ὁμολογοῦντας δὲ διόλου ὅτι εἰσὶ Χριστιανοὶ, καὶ τὸ πένθος τοῦ συμβάντος ἀεὶ ἐπιδεικνυμένους τῇ πάσῃ καταστολῇ καὶ τῷ σχήματι καὶ τῇ τοῦ βίου ταπεινότητι· τούτους ὡς ἔξω ἁμαρτήματος ὄντας τῆς κοινωνίας μὴ κωλύεσθαι, εἰ δὲ καὶ ἐκωλύθησαν ὑπό τινος, περισσοτέρας ἀκριβείας ἕνεκεν ἢ καί τινων ἀγνοίᾳ, εὐθὺς προσδεχθῆναι· τοῦτο δὲ ὁμοίως ἐπί τε τῶν ἐκ τοῦ κλήρου καὶ τῶν ἄλλων λαϊκῶν, προσεξητάσθη δὲ κἀκεῖνο, εἰ δύνανται καὶ λαϊκοὶ τῇ αὐτῇ ἀνάγκῃ ὑποπεσόντες προσάγεσθαι εἰς τάξιν· ἔδοξεν οὖν καὶ τούτους ὡς μηδὲν ἡμαρτηκότας, εἰ καὶ ἡ προλαβοῦσα εὑρίσκοιτο ὀρθὴ τοῦ βίου πολιτεία, προχειρίζεσθαι.

„Diejenigen, welche der Verfolgung entflohen, aber ergriffen wurden, vielleicht von ihren eigenen Hausangehörigen verrathen, Güterconfiscation, Martern und Gefängniß standhaft erduldeten, rufend, daß sie Christen seien, aber dann überwältigt wurden, sei es, daß die Bedränger ihnen mit Gewalt Weihrauch in die Hand drückten, oder sie eine Opferspeise in den Mund zu nehmen genöthigt wurden, aber dabei beständig bekannten, daß sie Christen seien, und ihre Trauer über das Geschehene stets durch Niedergeschlagenheit in ihrer ganzen Haltung und demüthigen Lebensweise an den Tag legten, — diese sollen, weil ohne Schuld, der Gemeinschaft nicht beraubt werden, und sind sie es geworden aus zu großer Strenge oder Unkenntniß eines Bischofs, so sollen sie sogleich wieder aufgenommen werden. Und dieß gilt ebenso von den Clerikern als von den Laien. Es wurde auch untersucht, ob Laien, welche jener Gewalt unterlegen sind (d. h. wie oben beschrieben, physisch gezwungen wurden, zu opfern) in den Clerus (*τάξις* = ordo) befördert werden könnten; und man beschloß, daß auch sie, weil ohne Schuld (bei jenem Opfer), wenn nur ihr früherer Lebenswandel als geordnet erfunden wird, gewählt werden könnten".

Der Sinn ist klar: „physischer Zwang begründet keine Imputabilität; daß aber Jemand nur physischem Zwange wich, muß bewiesen werden *α*) durch vorausgegangene Standhaftigkeit in Erduldung von Güterconfiscation, Qual und Kerker, und *β*) dadurch, daß man während des physischen Zwanges stets sich als Christ bekannt habe.

Unter den einzelnen Ausdrücken unseres Canons ist das Wort: *περισχισθέντας* im Textus vulgatus am schwierigsten. Zonaras erklärt es: „wenn man ihnen die Kleider vom Leibe gerissen hat", denn *περισχίζω* = zerreißen, mit *τινὰ* = Jemanden die Kleider ab-

reißen. Aber die richtige Lesart ist wohl *περισχεθέντας*, was Routh in drei bodleianischen Handschriften (No. 26, 158 und 625) fand, und womit auch die Versionen von Dionysius Exiguus und Isidor mehr harmoniren [1]). Diese Lesart *περισχεθέντας* wendete ich schon oben in der Uebersetzung unseres Canons an, denn *περιέχω* = umgeben, umstricken, besiegen, überwältigen.

Can. IV.

Περὶ τῶν πρὸς βίαν θυσάντων, ἐπὶ δὲ τούτοις καὶ τῶν δειπνησάντων εἰς τὰ εἴδωλα, ὅσοι μὲν ἀπαγόμενοι καὶ σχήματι φαιδροτέρῳ ἀνῆλθον καὶ ἐσθῆτι ἐχρήσαντο πολυτελεστέρᾳ καὶ μετέσχον τοῦ παρασκευασθέντος δείπνου ἀδιαφόρως, ἔδοξεν ἐνιαυτὸν ἀκροᾶσθαι, ὑποπεσεῖν δὲ τρία ἔτη, εὐχῆς δὲ μόνης κοινωνῆσαι ἔτη δύο, καὶ τότε ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον.

„In Betreff derjenigen, welche zu opfern gezwungen wurden, und zudem noch bei den Götzenbildern aßen (an den Opfermahlzeiten Theil nehmen mußten) wurde beschlossen, daß Alle, welche zwar gezwungen hingeführt wurden, aber heiter hingingen und in besserer Kleidung und gleichgültig (als ob zwischen dieser und andern Mahlzeiten kein Unterschied wäre) das bereitete Mahl genossen, ein Jahr unter den audientes (II. Klasse der Pönitenten), drei Jahre unter den substratis (III. Klasse der Pönitenten) sein und zwei Jahre nur am Gebete Theil nehmen (IV. Klasse), nachher aber zur Vollendung (*τὸ τέλειον* = Abendmahl cfr. *Suicer* ad. h. v.) gelangen sollen".

Ueber das Bußwesen der alten Kirche und die Bußstrafen vergl. Binterim, Denkwürdigkeiten Bd. V. Thl. II. S. 362 ff.

Can. V.

Ὅσοι δὲ ἀνῆλθον μετὰ ἐσθῆτος πενθικῆς καὶ ἀναπεσόντες ἔφαγον μεταξὺ δι' ὅλης τῆς ἀνακλίσεως δακρύοντες, εἰ ἐπλήρωσαν τὸν τῆς ὑποπτώσεως τριετῆ χρόνον, χωρὶς προσφορᾶς δεχθήτωσαν· εἰ δὲ μὴ ἔφαγον, δύο ὑποπεσόντες ἔτη τῷ τρίτῳ κοινωνησάτωσαν χωρὶς προσφορᾶς, ἵνα τὸ τέλειον τῇ τετραετίᾳ λάβωσι, τοὺς δὲ ἐπισκόπους ἐξουσίαν ἔχειν τὸν τρόπον τῆς ἐπιστροφῆς δοκιμάσαντας φιλανθρωπεύεσθαι ἢ πλείονα προστιθέναι χρόνον· πρὸ πάντων δὲ καὶ ὁ προάγων βίος καὶ ὁ μετὰ ταῦτα ἐξεταζέσθω, καὶ οὕτως ἡ φιλανθρωπία ἐπιμετρείσθω.

„Diejenigen aber, welche in Trauerkleidern hinzugingen (zu den Opfermahlzeiten) und niedergeschlagen aßen, während des ganzen Gelages weinend, sollen

1) *Routh*, reliquiae sacrae T. III. p. 423.

wenn sie die drei Jahre der substratio (3ten Stufe) ausgehalten haben, ohne Opfer aufgenommen werden; haben sie aber nicht gegessen (sondern sind sie bei der Opfermahlzeit nur anwesend gewesen), so sollen sie zwei Jahre substrati sein, im dritten aber an der Gemeinschaft Theil nehmen ohne Opfer (in der Stufe der consistentes, *σύστασις*), damit sie die Vollendung (Abendmahl) im vierten Jahre empfangen; die Bischöfe aber sollen die Vollmacht haben, nach Prüfung des Benehmens der Einzelnen sie milder zu behandeln oder die Bußzeit zu verlängern. Vor allem aber soll das vorangegangene und das nach dem Fall eingetretene Leben untersucht und hienach die Nachsicht bemessen werden".

Wie sich von selbst zeigt, hängt dieser Canon mit dem vorausgehenden enge zusammen und erhält durch diesen sein Licht, so daß nur noch eine einzige Dunkelheit übrig bleibt, nämlich der Ausdruck *χωρὶς προσφορᾶς*. Aubespine meinte, es sei hier an solche Opfergaben zu denken, welche die Pönitenten, um sich zu empfehlen, dargebracht hätten; aber schon Suicer bemerkte [1]), daß dem nicht so sei, daß man hier vielmehr an jene Opfergaben denken müsse, welche die Gläubigen beim eucharistischen Culte (beim Offertorium) darbrachten. Hienach würde dieser Canon sagen: „sie dürfen an dem Gottesdienste theilnehmen, aber noch nicht activ, d. h. dürfen nicht mitopfern", was identisch ist mit der vierten oder obersten Bußstufe. Da jedoch Diejenigen, welche bei der hl. Liturgie keine Gaben darbringen durften, auch vom Abendmahl ausgeschlossen waren, so hat unser Canon den volleren Sinn: „sie dürfen wohl dem Gottesdienste anwohnen, aber nicht mitopfern und nicht mitcommuniciren". So ist unter *χωρὶς προσφορᾶς* allerdings auch die Ausschließung vom Abendmahle verstanden, aber daraus folgt nicht, daß *προσφορὰ* = Altarsakrament sei, wie Herbst und Routh mit Unrecht meinten. Der eucharistische Cult hat bekanntlich zwei Seiten, er ist *α*) Opfer, und zugleich *β*) Empfang des Abendmahls als Sakrament, und es kann nun zwar allerdings der ganze Akt *προσφορὰ* heißen, aber der Empfang des Abendmahls, für sich allein betrachtet, darf nicht *προσφορὰ* genannt werden. Vgl. unten Canon 16. Wie lange jedoch die Pönitenten unseres Canons in der vierten Bußstufe zu verbleiben hätten, ist nur in Betreff der Einen, welche nicht wirklich aßen, deutlich gesagt; daß sie nämlich ein Jahr später zur Vollendung = Abendmahl zuzulassen seien. In Betreff derer, welche wirklich aßen, ist keine Zeit fixirt, aber vielleicht gilt dieser Termin von einem Jahre auch für sie, oder sollten sie hierin nach dem Tarif des Canon IV. behandelt,

1) In seinem Thesaurus s. v. *προσφορά*.

also mit einem zweijährigen Aufenthalte in der 4ten Stufe belegt werden. Auf jeden Fall fiel bei allen Pönitenten unseres Canons der bei den schwerer gravirten des vorigen Canons verlangte Aufenthalt in der zweiten Bußstufe völlig hinweg.

Can. VI.

Περὶ τῶν ἀπειλῇ μόνον εἰξάντων κολάσεως καὶ ἁφαιρέσεως ὑπαρχόντων ἢ μετοικίας καὶ θυσάντων καὶ μέχρι τοῦ παρόντος καιροῦ μὴ μετανοησάντων μηδὲ ἐπιστρεψάντων, νῦν δὲ παρὰ τὸν καιρὸν τῆς συνόδου προσελθόντων καὶ εἰς διάνοιαν τῆς ἐπιστροφῆς γενομένων, ἔδοξε μέχρι τῆς μεγάλης ἡμέρας εἰς ἀκρόασιν δεχθῆναι, καὶ μετὰ τὴν μεγάλην ἡμέραν ὑποπεσεῖν τρία ἔτη καὶ μετὰ ἄλλα δύο ἔτη κοινωνῆσαι χωρὶς προσφορᾶς, καὶ οὕτως ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον, ὥστε τὴν πᾶσαν ἑξαετίαν πληρῶσαι· εἰ δέ τινες πρὸ τῆς συνόδου ταύτης ἐδέχθησαν εἰς μετάνοιαν, ἀπ' ἐκείνου τοῦ χρόνου λελογίσθαι αὐτοῖς τὴν ἀρχὴν τῆς ἑξαετίας· εἰ μέντοι κίνδυνος καὶ θανάτου προσδοκία ἐκ νόσου ἢ ἄλλης τινὸς προφάσεως συμβαίη, τούτους ἐπὶ ὅρῳ δεχθῆναι.

„In Betreff derer, welche auf bloße Androhung der Strafe oder der Güterconfiscation oder des Exils gewichen sind und geopfert haben, und bis auf die Gegenwart keine Buße gethan haben und nicht zurückgekehrt sind, jezt aber zur Zeit der Synode herbeikamen und den Entschluß der Rückkehr gefaßt haben, wurde beschlossen, daß sie bis zum großen Feste (Ostern) in die Stufe der audientes aufgenommen werden, nach dem großen Feste aber 3 Jahre substrati seien und hernach wieder 2 Jahre an der Gemeinschaft ohne Opfer Theil nehmen, und dann erst zur Vollendung (zum Abendmahl) gelangen sollen, so daß die ganze Zeit von 6 Jahren voll werde. Wenn aber Einige schon vor dieser Synode zur Buße aufgenommen wurden, sollen ihnen von jener Zeit an die 6 Jahre berechnet werden. Wenn aber für sie Gefahr und Todesnähe durch Krankheit oder aus sonst einem Grunde eintritt, so sollen sie der bestehenden Vorschrift (ὅρος) gemäß aufgenommen werden", d. h. unter der Bedingung, daß sie, wenn sie wieder gesund werden, ihre Buße nachträglich vollziehen. So erklärt Zonaras ganz richtig unsere Stelle [1]). Auch dieser Canon erhält sein gehöriges Licht erst durch Vergleichung mit den beiden vorausgegangenen. Aehnliches ist aber auch im 11ten nicän. Canon verordnet worden.

Wie schon oben S. 188 angegeben wurde, liegt in den Worten: „bis zum nächsten Pascha," in Verbindung mit: „die ganze Zeit von 6

1) Bei *Beveregg.* Synodicon T. I. p. 380. Solche Bedingung stellte auch das erste Concil von Orange im J. 441. can. 3. bei *Harduin* T. I. p. 1784.

Jahren voll werde", eine chronologiſche Andeutung. Dem 36ten (38.) apoſtoliſchen Canon nämlich gemäß ſollte jährlich in der vierten Woche nach Oſtern eine Synode ſtatthaben. Wenn ſich nun Jemand zur Zeit dieſer Synode meldete und bis zum nächſten Oſterfeſte unter den audientes blieb, ſo hatte er faſt ein ganzes Jahr Buße gethan. Kamen noch 3 Jahre in der substratio und 2 Jahre in der oberſten Stufe hinzu, ſo waren die 6 Jahre vollgemacht.

Can. VII.

Περὶ τῶν συνεστιαθέντων ἐν ἑορτῇ ἐθνικῇ ἐν τόπῳ ἀφωρισμένῳ τοῖς ἐθνικοῖς, ἴδια βρώματα ἐπικομισαμένων καὶ φαγόντων, ἔδοξε διετίαν ὑποπεσόντας δεχθῆναι· τὸ δὲ εἰ χρὴ μετὰ τῆς προσφορᾶς ἕκαστον τῶν ἐπισκοπων δοκιμάσαι καὶ τὸν ἄλλον βίον ἐφ' ἑκάστου ἀξιῶσαι.

„In Betreff derjenigen, welche an einem heidniſchen Feſte an einem bei den Heiden hiefür abgeſonderten Platze mitſpeisten, aber dazu ihre eigenen Speiſen mitgebracht und gegeſſen haben, wurde beſchloſſen, daß ſie 2 Jahre substrati ſein und dann aufgenommen werden ſollen; ob ſie aber ſogleich auch zum Opfern zuzulaſſen ſeien, das ſolle jeder Biſchof entſcheiden und dabei das ganze Leben jedes Einzelnen in Betracht ziehen."

Manche Chriſten wollten weltklug eine Mittelſtraße einſchlagen. Einerſeits wollten ſie, um der Verfolgung zu entgehen, an den heidniſchen Opfermahlzeiten, welche in hiezu beſtimmten eigenen Lokalen und Nebengebäuden der Tempel ꝛc. ſtattfanden, theilnehmen; andererſeits aber zugleich das Gewiſſen dadurch ſalviren, daß ſie ihre eigenen Speiſen mitbrachten und nichts von dem berührten, was den Götzen geopfert worden war. Allein ſchon der Apoſtel Paulus hat 1 Cor. 8 dargethan, daß die den Götzen geopferten Speiſen nicht darum zu fliehen ſeien, weil ſie etwa an ſich befleckt worden wären, denn der Götze ſeie ja nichts, ſondern aus einem andern und zwar doppelten Grunde. Die Einen nämlich haben, wenn ſie Götzenopfer eſſen, die Götzen noch im Herzen, d. i. hängen dem Götzendienſte noch theilweiſe an und ſündigen dadurch; die Andern aber geben durch ſolches Eſſen ihren Mitchriſten Aergerniß und ſündigen ebenfalls. — Zu dieſen zwei Gründen kam jezt noch ein dritter, nämlich die Heuchelei und Zweideutigkeit, womit Einzelne auf der einen Seite Heiden ſcheinen und auf der andern Seite doch Chriſten bleiben wollten. Unſere Synode hat ſie deßhalb mit zweijähriger Buße in der dritten Stufe belegt und jedem betreffenden Biſchof anheimgegeben, ob er ſie von da ſogleich wieder zur vollen Gemeinſchaft aufnehmen oder zuvor noch einige Zeit in die 4te Bußſtufe verweiſen wolle.

Can. VIII.

Οἱ δὲ δεύτερον καὶ τρίτον θύσαντες μετὰ βίας, τετραετίαν ὑποπεσέτωσαν, δύο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς κοινωνησάτωσαν, καὶ τῷ ἑβδόμῳ τελείως δεχθήτωσαν.

„Diejenigen aber, welche gezwungen zum zweiten und dritten Male geopfert haben, sollen 4 Jahre substrati bleiben, dann 2 Jahre ohne Opfer an der Gemeinschaft Theil nehmen (als consistentes in der 4ten Bußstufe), im 7ten Jahre aber völlig aufgenommen werden."

Can. IX.

Ὅσοι δὲ μὴ μόνον ἀπέστησαν ἀλλὰ καὶ ἐπανέστησαν καὶ ἠνάγκασαν ἀδελφοὺς καὶ αἴτιοι ἐγένοντο τοῦ ἀναγκασθῆναι, οὗτοι ἔτη μὲν τρία τὸν τῆς ἀκροάσεως δεξάσθωσαν τόπον, ἐν δὲ ἄλλῃ ἑξαετίᾳ τὸν τῆς ὑποπτώσεως, ἄλλον δὲ ἐνιαυτὸν κοινωνησάτωσαν χωρὶς προσφορᾶς, ἵνα τὴν δεκαετίαν πληρώσαντες τοῦ τελείου μετάσχωσιν· ἐν μέντοι τούτῳ τῷ χρόνῳ καὶ τὸν ἄλλον αὐτῶν ἐπιτηρεῖσθαι βίον.

„Diejenigen, welche nicht bloß abfielen, sondern Feinde wurden und ihre Brüder (zum Abfall) zwangen und Ursache waren, daß sie gezwungen wurden, diese sollen drei Jahre lang ihren Platz unter den audientes (2te Stufe) haben, alsdann 6 Jahre lang substrati sein und ein Jahr theilnehmen ohne Opfer (als consistentes), so daß sie erst nach vollen 10 Jahren an der vollen Gemeinschaft (Abendmahl) wieder theilnehmen. Während dieser Zeit soll auch ihr übriges Leben beobachtet werden." Vgl. die Bemerkungen zu Can. IV.

Can. X.

Διάκονοι ὅσοι καθίστανται, παρ' αὐτὴν τὴν κατάστασιν εἰ ἐμαρτύραντο καὶ ἔφασαν χρῆναι γαμῆσαι, μὴ δυνάμενοι οὕτως μένειν, οὗτοι μετὰ ταῦτα γαμήσαντες ἑστωσαν ἐν τῇ ὑπηρεσίᾳ διὰ τὸ ἐπιτραπῆναι αὐτοὺς ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου· τοῦτο δὲ εἴ τινες σιωπήσαντες καὶ καταδεξάμενοι ἐν τῇ χειροτονίᾳ μένειν οὕτως μετὰ ταῦτα ἦλθον ἐπὶ γάμον, πεπαῦσθαι αὐτοὺς τῆς διακονίας.

„Wenn Diakonen gleich bei ihrer Aufstellung (Wahl) erklärten und sagten, sie müßten heirathen und könnten nicht ledig bleiben, und hernach wirklich heiratheten, so sollen sie im Dienste bleiben, weil ihnen der Bischof (bei ihrer Aufstellung) die Verehelichung gestattet hat. Wenn sie aber zur Zeit ihrer Aufstellung schwiegen und bei der Weihe es auf sich nahmen, ledig zu bleiben, später jedoch heiratheten, so sollen sie das Diakonat verlieren."

Aufgenommen in das Corpus juris canonici c. 8. Dist. 28. Vgl. *Van Espen*, Commentar. l. c. p. 112. Herbst, Tübinger Quartalschrift 1821. S. 423 und unsere Bemerkungen zu der Geschichte mit Paphnutius auf der Synode von Nicäa.

Can. XI

Τὰς μνηστευθείσας κόρας καὶ μετὰ ταῦτα ὑπ᾽ ἄλλων ἁρπαγείσας ἔδοξεν ἀποδίδυσθαι τοῖς προμνηστευσαμένοις, εἰ καὶ βίαν ὑπ᾽ αὐτῶν πάθοιεν.

„Verlobte Mädchen, die nachher von Andern geraubt wurden, ſollen ihren Verlobten zurückgegeben werden, ſelbſt wenn ſie von den Andern mit Gewalt mißbraucht worden ſind."

Unſer Canon handelt nur von Verlobten (durch die sponsalia de futuro), nicht von Verheiratheten (durch die sponsalia de praesenti). Bei lezteren wäre ja die Pflicht der Rückgabe gar nicht zweifelhaft geweſen. Uebrigens ſtand es ſtets dem Bräutigam frei, die ihm geraubte Braut wieder anzunehmen oder nicht. So entſchied ſchon der hl. Baſilius in Can. 22 ſeines canoniſchen Schreibens an Amphilochius [1]).

Can. XII.

Τοὺς πρὸ τοῦ βαπτίσματος τεθυκότας καὶ μετὰ ταῦτα βαπτισθέντας ἔδοξεν εἰς τάξιν προάγεσθαι ὡς ἀπολουσαμένους.

„Diejenigen, welche vor der Taufe geopfert haben, und nachher getauft worden ſind, können in den Clerus befördert werden, indem ſie (durch die Taufe) von allem Früheren abgewaſchen wurden."

Dieſer Canon handelt wohl nicht allgemein von ſolchen, die vor der Taufe geopfert haben; denn wenn ein Heide, bevor er ins Chriſtenthum eintreten wollte, geopfert hatte, ſo war dieß für ihn gewiß keine Verfehlung. Ganz anders verhielt es ſich dagegen bei einem Katechumenus, der ſich bereits für das Chriſtenthum erklärt hatte, aber in der Verfolgung dennoch ſchwach wurde und opferte. Hier konnte es ſich fragen, darf ein ſolcher noch Prieſter werden? Katechumenen alſo hat dieſer Canon im Auge, und er entſcheidet für ihre Aufnehmbarkeit in den Clerus [2]). Von ſolchen Katechumenen handelt auch der 14te nicäniſche Canon.

Can. XIII.

Χωρεπισκόπους μὴ ἐξεῖναι πρεσβυτέρους ἢ διακόνους χειροτονεῖν ἀλλὰ μηδὲ πρεσβυτέρους πόλεως, χωρὶς τοῦ ἐπιτραπῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου μετὰ γραμμάτων ἐν ἑτέρᾳ παροικίᾳ.

---

1) Vgl. *Van Espen*, l. c. p. 113.
2) Vgl. *Van Espen*, l. c. p. 113.

Nach dem Wortlaute des griechiſchen Textes ſagt unſer Canon:

„Den Chorbiſchöfen iſt nicht erlaubt, Prieſter und Diakonen zu weihen, und auch den Prieſtern in den Städten iſt dieß in einer andern Parochie (Sprengel) ohne ſchriftlichen Auftrag des betreffenden Biſchofs nicht erlaubt.“

Was zunächſt die Chor- oder Landbiſchöfe, von denen hier zum erſtenmale die Rede iſt, betrifft, ſo werden wir über ſie ausführlicher in unſern Bemerkungen zum 57ten Canon des laodicenſiſchen Concils handeln, wo die Aufſtellung ſolcher Biſchöfe verboten worden iſt. Vgl. auch can. 8 und 10 der Synode von Antiochien im J. 341 und den zweiten Abſatz des can. 6 der ſardicenſiſchen Synode.

Iſt die erſte Hälfte unſeres Canons leicht verſtändlich, ſo bietet dagegen die zweite eine große Schwierigkeit dar; denn es ſtand niemals einem Prieſter der Stadt zu, andere Prieſter und Diakonen zu weihen, am allerwenigſten in einer fremden Diöceſe. Viele der tüchtigſten Gelehrten haben darum angenommen, daß der griechiſche Text dieſer zweiten Hälfte unſeres Canons, wie er jetzt vorliegt, unrichtig oder mangelhaft ſei [1]). Es fehle nämlich *ποιεῖν τι* = aliquid agere = irgend eine kirchliche Funktion vollziehen. Für dieſe Annahme berief man ſich auf mehrere alte Verſionen, namentlich auf die iſidoriſche: sed nec Presbyteris civitatis sine Episcopi praecepto *amplius aliquid imperare*, vel sine auctoritate literarum ejus in unaquaque (Manche leſen *ἐν ἑκάστῃ* ſtatt *ἐν ἑτέρᾳ*) parochia *aliquid agere*. Gerade ebenſo hat es der alte römiſche Codex canonum, nur gibt er provincia ſtatt parochia [2]). Aehnlich überſetzte auch der alte Canonenſammler Fulgentius Ferrandus, Diakon von Carthago (Sec. VI.) in ſeiner breviatio Canonum: „ut Presbyteri civitatis sine jussu Episcopi nihil jubeant, nec in unaquaque parochia aliquid agant.“ — In dieſem Sinne interpretirte auch Van Eſpen (l. c.) unſern Canon. Einen andern Weg dagegen ſchlug Routh ein [3]). Er ging davon aus, daß in unſerem Canon kein Wort fehle, daß aber im Anfange deſſelben auf Grund mehrerer Codices *χωρεπισκόποις* im Dativ, und tiefer unten *ἀλλὰ μὴν μηδὲ* ſtatt *ἀλλὰ μηδὲ*, ſofort *πρεσβυτέρους* (im Accuſ.) *πόλεως* und am Schluſſe endlich *ἑκάστῃ* ſtatt *ἑτέρᾳ* geleſen und alſo

---

1) Vgl. *Beveregi.* Synodicon. T. II. Append. p. 177. *Van Espen*, l. c. p. 113 sq.

2) In der Ballerinifchen Ausgabe der Werke des hl. Leo, T. III. p. 110.

3) Reliquiae sacrae, T. III. p. 432 sq.

überſezt werden müſſe: „den Landbiſchöfen iſt nicht erlaubt, Prieſter und Diakonen (für das Land) zu weihen, aber noch weniger (ἀλλὰ μὴν μηδὲ) dürfen ſie Prieſter für die Stadt weihen ohne Zuſtimmung des betreffenden Biſchofs.“ Auf dieſe Weiſe gibt der griechiſche Text, nach gewiſſen, beſonders bodleianiſchen Handſchriften modulirt, allerdings einen guten Sinn, aber ἀλλὰ μὴν μηδὲ heißt nicht = „aber noch weniger“, ſondern = „aber fürwahr auch nicht“, was gerade hier einigermaßen einen Unterſchied bildet. Zudem iſt wohl ſchwerlich je der Fall vorgekommen, daß Landbiſchöfe Prieſter für die Stadt weihten; und wenn je, ſo war dieß ſchon im erſten Abſatze unſeres Canons implicite verboten.

Can. XIV.

Τοὺς ἐν κλήρῳ πρεσβυτέρους ἢ διακόνους ὄντας καὶ ἀπεχομένους κρεῶν ἔδοξεν ἐφάπτεσθαι, καὶ οὕτως, εἰ βούλοιντο, κρατεῖν ἑαυτῶν· εἰ δὲ βούλοιντο (βδελύσσοιντο), ὡς μηδὲ τὰ μετὰ κρεῶν βαλλόμενα λάχανα ἐσθίειν, καὶ εἰ μὴ ὑπείκοιεν τῷ κανόνι, πεπαῦσθαι αὐτοὺς τῆς τάξεως.

„Diejenigen Prieſter und Cleriker, welche ſich der Fleiſchſpeiſen enthalten, ſollen (bei den Agapen) dieſelben berühren (davon koſten) und ſo, wenn ſie wollen, ſich enthalten (d. h. mit dieſer Ausnahme ſich der Fleiſchſpeiſen enthalten). Wenn ſie dieſelben aber verabſcheuen (βδελύσσοιντο), ſo daß ſie auch die mit dem Fleiſche zugleich gekochten Gemüſe nicht eſſen, und wenn ſie dieſer Vorſchrift nicht gehorchen, ſo ſollen ſie aus dem Clerus ausgeſchloſſen werden.“

Aehnliches hatte ſchon der 52ſte apoſtoliſche Canon verordnet, namentlich mit Rückſicht auf falſche, gnoſtiſche oder manichäiſche Aſceſe, welche die Materie, zumal Fleiſch und Wein, für ſataniſch erklärte. Daß unſer Canon von den Agapen handle, ſah und erklärte ſchon Zonaras [1]). Derſelbe erklärt weiterhin das ἐφάπτεσθαι = „berühren der Speiſen“ als identiſch mit ἀπογεύεσθαι = genießen. Ebenſo Matthäus Blaſtares (syntagm. Lit. B. c. 9. p. 55). — Wirkliches Verdienſt um die Erklärung unſeres Canons hat ſich endlich auch Routh erworben [2]), indem er auf drei Codices, auf die collectio des Johann. Antioch. und auf die lateiniſchen Verſionen geſtüzt εἰ δὲ βδελύσσοιντο las, ſtatt des hier ſinnloſen εἰ δὲ βούλοιντο. Wollte man lezteres feſthalten, ſo müßte man mit Beveridge noch die Negation μὴ einfügen. Die Leſe-

1) Bei *Beveregg.* l. c. T. I. p. 390.
2) Reliquiae sacrae, T. III. p. 440.

art *βδελύσσοιντο* hat aber noch das für sich, daß der schon berührte 52ste apostolische Canon, welcher denselben Gegenstand betrifft, in der gleichen Richtung wie unser Canon den Ausdruck *βδελυσσόμενος* braucht. Ich füge noch bei, daß *κρατεῖν ἑαυτῶν* = *ἐγκρατεῖν* = sich enthalten zu nehmen ist.

Can. XV.

Περὶ τῶν διαφερόντων τῷ κυριακῷ, ὅσα ἐπισκόπου μὴ ὄντος πρεσβύτεροι ἐπώλησαν, ἀναβαλεῖσθαι (ἀνακαλεῖσθαι) τὸ κυριακὸν, ἐν δὲ τῇ κρίσει τοῦ ἐπισκόπου εἶναι, εἴπερ προσήκει ἀπολαβεῖν τὴν τιμὴν εἴτε καὶ μὴ, διὰ τὸ πολλάκις τὴν εἴσοδον (πρόσοδον) τῶν πεπραμένων ἀποδεδωκέναι αὐτοῖς τούτοις πλείονα τὴν τιμήν.

„Wenn von demjenigen, was zur Kirche[1]) gehört, während Erledigung des bischöflichen Stuhles die Priester etwas verkauften, so hat die Kirche das Recht, es zurück zu verlangen (*ἀνακαλεῖσθαι*), der Bischof aber hat zu entscheiden, ob sie (die Käufer) den Kaufpreis zurückbekommen sollen oder nicht, indem oft der einstweilige Nutzen des Verkauften ihnen mehr eintrug, als den Kaufpreis."

Hatte der Käufer durch den einstweiligen Ertrag der kirchlichen Grundstücke mehr eingenommen als den Kaufpreis, so glaubte ihm die Synode diesen nicht erstatten zu müssen, weil er ja schon in dem Ertrage hinlänglichen Ersatz hatte, und ein Surplus, gleichsam Zins aus dem gegebenen Kaufschilling, nach altchristlichen Grundsätzen nicht erlaubt war[2]). Dazu kommt noch, daß auch der Käufer nicht recht gehandelt hatte, weil er Kirchengut sede vacante an sich brachte. Daß aber im Texte *ἀνακαλεῖσθαι* und *πρόσοδον* gelesen werden müsse, zeigten Beveridge und Routh[3]).

Can. XVI.

Περὶ τῶν ἀλογευσαμένων ἢ καὶ ἀλογευομένων, ὅσοι πρὶν εἰκοσαετεῖς γενέσθαι ἥμαρτον, πέντε καὶ δέκα ἔτεσιν ὑποπεσόντες κοινωνίας τυγχανέτωσαν τῆς εἰς τὰς προσευχὰς, εἶτα ἐν τῇ κοινωνίᾳ διατελέσαντες ἔτη πέντε, τότε καὶ τῆς προσφορᾶς ἁψαπτέσθωσαν· ἐξεταζέσθω δὲ αὐτῶν καὶ ὁ ἐν τῇ ὑποπτώσει βίος, καὶ οὕτως τυγχανέτωσαν τῆς φιλανθρωπίας· εἰ δέ τινες κατακόρως ἐν τοῖς ἁμαρτή-

---

1) *Κυριακὸν* = Kirche und = Kirchengut. Vgl. *Suicer*, Thesaurus s. h. v.

2) Herbst, Tübinger Quartalschrift 1821. S. 430 f.

3) *Routh*, Reliq. sacrae. T. III. p. 441.

μασι γεγόνασι, τὴν μακρὰν ἐχέτωσαν ὑπόπτωσιν· ὅσοι δὲ ὑπερβάντες τὴν ἡλικίαν ταύτην καὶ γυναῖκας ἔχοντες περιπεπτώκασι τῷ ἁμαρτήματι, πέντε καὶ εἴκοσι ἔτη ὑποπεσέτωσαν καὶ κοινωνίας τυγχανέτωσαν τῆς εἰς τὰς προσευχὰς, εἶτα ἐκτελέσαντες πέντε ἔτη ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῶν εὐχῶν τυγχανέτωσαν τῆς προσφορᾶς· εἰ δέ τινες καὶ γυναῖκας ἔχοντες καὶ ὑπερβάντες τὸν πεντηκοντατῆ χρόνον ἥμαρτον, ἐπὶ τῇ ἐξόδῳ τοῦ βίου τυγχανέτωσαν τῆς κοινωνίας.

„Diejenigen, welche mit unvernünftigen Thieren Unzucht getrieben haben oder noch treiben, sollen, wenn sie noch nicht 20 Jahre alt waren, als sie (so) sündigten, 15 Jahre substrati sein, darauf Gemeinschaft des Gebetes (ohne Opfer) erlangen (also in der 4ten Bußstufe stehen) und dann erst des Opfers theilhaftig werden. Es soll aber auch das Leben geprüft werden, das sie als substrati führten, und in Rücksicht hierauf ihnen Nachsicht zu Theil werden. Waren aber Einige in der Sünde sehr unmäßig (d. h. haben sie jene Sünde lange geübt), so sollen sie auch der langen substratio unterliegen (es soll ihnen nichts nachgelassen werden). Jene aber, welche älter als 20 Jahre waren, auch Frauen hatten, und doch in jene Sünde gefallen sind, sollen erst nach einer 25 Jahre dauernden substratio zur Gebetsgemeinschaft aufgenommen werden, und wenn sie 5 Jahre lang in der Gebetsgemeinschaft waren, endlich auch des Opfers theilhaftig werden. Wenn aber verheirathete Männer, mehr als 50 Jahre alt, in jene Sünde fielen, so sollen sie (erst) am Ende des Lebens der Gemeinschaft wieder theilhaftig werden."

Ueber die Ausdrücke: substrati, Gebetsgemeinschaft und Gemeinschaft des Opfers, vgl. oben die Bemerkungen zu Can. 4 und 5.

Can. XVII.

Τοὺς ἀλογευσαμένους καὶ λεπροὺς ὄντας ἤτοι λεπρώσαντας, τούτους προσέταξεν ἡ ἁγία σύνοδος εἰς τοὺς χειμαζομένους εὔχεσθαι.

Der wahre Sinn dieses Canons ist sehr zweifelhaft. Er kann lauten: „Diejenigen, welche mit Thieren Unzucht trieben und selbst aussätzig nun (ἤτοι) Andere aussätzig machten, diese sollen unter den *χειμαζομένοις* beten." Andere übersezten: „Diejenigen, welche mit Thieren Unzucht trieben und aussätzig sind oder aussätzig waren (*λεπρώσαντας* = aussätzig waren) sollen unter den *χειμαζομένοις* beten." Allein diese Deutung scheint mir unrichtig, denn *λεπρώσαντας* ist grammatisch nicht von *λεπρόω*, sondern von *λεπρόω* herzuleiten, welches leztere transitive Bedeutung hat und aussätzig machen heißt [1]). Aber auch wenn wir die erstere Uebersetzung ganz unbedenklich festhalten, so fragt sich wieder, ist unter der *λέπρα* unseres Canons die natürliche Krankheit des Aussatzes zu

1) Das Verbum intransitivum *λεπρόω* würde ja *λεπρίσαντας* formiren.

verſtehen, welche die Ausſätzigen weiter verbreiten, beſonders durch Beiſchlaf, oder iſt an den geiſtigen Ausſatz, die Sünde, ſpeziell Unzucht mit Thieren und deren weitere Verbreitung durch Verführung Anderer (λεπρώσαντας) zu denken. Van Eſpen meint, der Canon verbinde beides in der Weiſe, daß er von dem wirklichen Ausſatze ſpreche, welcher gerade durch jene viehiſche Ausſchweifung erzeugt werde [1]). Aber was heißt: „ſie ſollen unter den χειμαζομένοις beten.“ Die Einen verſtehen unter χειμαζόμενοι die Dämoniſchen, ſo Beveridge und Routh [2]), Andere aber, namentlich Suicer, glauben, daß damit die unterſte Stufe der Pönitentes gemeint ſei, die flentes, welche, ohne in die Kirche ſelbſt eintreten zu dürfen, in der Vorhalle unter freiem Himmel, alſo jeder Witterung (χειμών) ausgeſezt, ſtehen und die Eintretenden um Fürbitte anflehen mußten [3]). — Da übrigens die Dämoniſchen ebenfalls blos in dem Vorhofe ſtehen durften, ſo bilden ſie nur eine Abtheilung der χειμαζόμενοι, d. i. aller derjenigen, welche nicht in die Kirche eintreten durften. Ich ſchließe mich ſonach mit Van Eſpen, Herbſt u. A. der Auslegung von Suicer an [4]). Kehren wir, nachdem dieſes feſtſteht, noch einmal zur Erklärung von λέπρα zurück, ſo leuchtet vor Allem ein, daß λεπρώσαντας unmöglich heißen kann: „die ausſätzig geweſen waren“, denn es iſt kein Grund abzuſehen, warum die von dieſer Krankheit Geheilten unter den flentes außerhalb der Kirche hätten ſtehen ſollen. Fürs zweite erhellt ſodann, daß die Worte λεπροὺς ὄντας κ. τ. λ. eine Verſtärkung von ἀλογευσάμενοι ſein müſſe. Der vorige Canon hat für die verſchiedenen Arten der ἀλογευσάμενοι die Kirchenſtrafe feſtgeſezt. Die Strafe, die der gegenwärtige Canon ausſpricht, iſt aber viel härter, als die des vorigen; folglich müſſen auch die ἀλογευσάμενοι unſeres Canons größere Sünder ſein, als die des vorigen. Dieſer Zuwachs ihrer Schuld kann nun aber nicht darin beſtehen, daß ſie buchſtäblich ausſätzig werden; denn dieſe Krankheit iſt keine Folge der Beſtialität; wohl aber war ihre Sünde viel größer, wenn ſie auch Andere dazu verführten. Es iſt deßhalb λέπρα im figürlichen Sinne zu verſtehen und unſer Canon alſo zu deuten: „und ſelbſt durch dieſe

1) Comment. l. c. p. 116.

2) *Beveregg.* T. II. Append. p. 72 in den Noten zu can. 11 des Concils von Nicäa, auch abgedruckt bei *Routh*, Reliq. sacr. T. III. p. 490. Vgl. ibid. p. 444.

3) *Suicer*, Thesaurus s. v. χειμαζόμενοι.

4) Vgl. auch *Van Espen*, Comment. l. c. p. 216 sq. Herbſt, Tübg. Quartalſchrift 1821. S. 433.

Sünde geiſtig ausſätzig auch Andere dazu verführten, alſo ausſätzig machten."

Can. XVIII.

Εἴ τινες ἐπίσκοποι κατασταθέντες καὶ μὴ δεχθέντες ὑπὸ τῆς παροικίας ἐκείνης, εἰς ἣν ὠνομάσθησαν, ἑτέραις βούλοιντο παροικίαις ἐπιέναι καὶ βιάζεσθαι τοὺς καθεστῶτας καὶ στάσεις κινεῖν κατ' αὐτῶν, τούτους ἀφορίζεσθαι· ἐὰν μέντοι βούλοιντο εἰς τὸ πρεσβυτέριον καθέζεσθαι, ἔνθα ἦσαν πρότερον πρεσβύτεροι, μὴ ἀποβάλλεσθαι αὐτοὺς τῆς τιμῆς· ἐὰν δὲ διαστασιάζωσι πρὸς τοὺς καθεστῶτας ἐκεῖ ἐπισκόπους, ἀφαιρεῖσθαι αὐτοὺς καὶ τὴν τιμὴν τοῦ πρεσβυτερίου καὶ γίνεσθαι αὐτοὺς ἐκκηρύκτους.

„Wenn Biſchöfe gewählt, aber von der Parochie, wofür ſie ernannt waren, nicht angenommen wurden, und in andere Parochien eindringen, den dort Aufgeſtellten (Biſchöfen) Gewalt anthun und Unruhen gegen ſie erregen wollen, ſo ſollen ſie aus der Gemeinſchaft ausgeſchloſſen werden. Wenn aber ſolche (gewählte und nicht angenommene Biſchöfe) da, wo ſie bisher Prieſter waren, im Presbyterium bleiben wollen, ſo ſollen ſie der Würde nicht verluſtig gehen. Erregen ſie aber Parteiung gegen den dortigen Biſchof, ſo ſollen ſie der Würde des Presbyteriums entſezt und (aus der Kirche) ausgeſchloſſen werden."

Es kam in der alten Kirche, ſo lange noch das geſammte Volk Antheil an den Biſchofswahlen hatte, nicht ſelten vor, daß ein rechtmäßig gewählter Biſchof durch eine Volksbewegung entweder vertrieben oder gar nicht zugelaſſen wurde [1]). Selbſt wenn bei der Wahl urſprünglich die Majorität des Volkes für ihn war, konnte gleich darauf die Minorität ans Ruder kommen, wie denn ja auch die Jahre 1848 und 1849 zeigten, daß eine ſogar kleine Minorität ganze Städte und Länder tyranniſirt und die ihr mißliebigen Perſonen verjagt hat. — Von ſolchen vertriebenen Biſchöfen ſpricht auch der 35ſte (nach anderer Zählart der 36ſte oder 37ſte) apoſtoliſche und der 18te antiocheniſche Canon vom J. 341.

Wenn nun ein ſolcher aus ſeiner Diöceſe verjagter Biſchof mit Gewalt oder Liſt einen Collegen verdrängen und deſſen Stuhl ſich ſelbſt verſchaffen wollte, ſo ſollte ihn die Strafe des *ἀφορίζεσθαι* treffen. Van Eſpen verſtand darunter die Beraubung der biſchöflichen Würde [2]); allein der *ἀφορισμὸς* der alten Kirche iſt mehr, iſt zugleich

1) *Van Espen*, Comment. l. c. p. 117. und Jus eccles. Pars I. Tit. 13. c. 1.
2) *Commentarius*, l. c. p. 117.

Exkommunikation, mindeſtens excommunicatio minor oder Ausſchließung vom Abendmahl [1]).

Wenn aber, ſagt unſer Canon weiter, ein in ſeiner Gemeinde nicht zugelaſſener Biſchof keine derartigen ſchlimmen Verſuche macht, ſondern beſcheiden im Presbyterium ſeiner bisherigen Gemeinde bleiben will, ſo kann er dieß, „er ſoll der Würde nicht verluſtig gehen." — Was heißt das? Behält er Titel und Würde eines Biſchofs, aber ohne Jurisdiktion, oder iſt unter *τιμὴ* nur die Prieſterwürde gemeint? Dionyſius Exiguus faßte es ausdrücklich in lezterem Sinne und überſezte darum: si voluerint in Presbyterii ordine ut *Presbyteri* residere. Ebenſo erklärten es die griechiſchen Commentatoren Zonaras ꝛc. [2]). Unſer Canon ging auch in das Corpus jur. can. über c. 6. Dist. 92.

Can. XIX.

Ὅσοι παρθενίαν ἐπαγγελλόμενοι ἀθετοῦσι τὴν ἐπαγγελίαν, τὸν τῶν διγάμων ὅρον ἐκπληροῦτωσαν· τὰς μέντοι συνερχομένας παρθένους τισὶν ὡς ἀδελφὰς ἐκωλύσαμεν.

„Alle, welche Jungfrauſchaft gelobten und das Verſprechen brachen, ſollen wie Bigami betrachtet werden (wörtlich: die Beſtimmung, Vorſchrift über die Bigamie erfüllen). Zugleich verbieten wir, daß Jungfrauen mit Männern wie Schweſtern zuſammen leben."

In der erſten Hälfte unſeres Canons iſt ſowohl von Jünglingen, als von Jungfrauen die Rede, welche Virginität gelobten, ſo ſich gleichſam mit Gott verlobten, und darum durch den Bruch jenes Gelübdes einer Quaſi-Bigamie ſich ſchuldig machen. Sie ſollten darum auch die Strafe der Bigamie (successiva) erſtehen, d. h. auf ein Jahr ausgeſchloſſen werden, wie Baſilius d. Gr. ſagt [3]). Uebrigens handelt unſer Canon, der auch von Gratian c. 24. Causa 27. q. 1 aufgenommen wurde, nur von dem Bruche des Gelübdes durch rechtmäßige Heirath, während der c. 13 von Elvira von denen ſpricht, die das Gelübde durch Unzucht brachen. In ſeiner zweiten Hälfte aber handelt unſer Canon von den *συνεισάκτοις*. Vgl. unten unſere Bemerkungen zum dritten nicäniſchen Canon und oben S. 138 den 27. Canon von Elvira.

---

1) Vgl. *Suicer*, thesaurus s. v. *ἀφορίζω*.

2) Bei *Beveregg.* l. c. T. I. p. 395. vgl. *Van Espen*, Comment. l. c. p. 117.

3) *Basilius* ad Amphiloch. im dritten Bande der Mauriner Ausgabe p. 272. Vgl. unſere Bemerkungen zum 3ten und 7ten Canon von Neocäſarea.

Can. XX.

Ἐάν τινος γυνὴ μοιχευθῇ ἢ μοιχεύσῃ τις, ἐν ἑπτὰ ἔτεσι δοκεῖ (δεῖ) αὐτὸν τοῦ τελείου τυχεῖν κατὰ τοὺς βαθμοὺς τοὺς προάγοντας.

„Wenn Jemandes Frau mißbraucht wurde, oder Jemand die Ehe gebrochen hat, so soll er nach 7 Jahren wieder zur Vollendung (d. h. zum Abendmahl nach can. 4) gelangen, nachdem er die dazu hinführenden Stufen (der Buße) durchgemacht hat."

Die nächste Erklärung unseres Canons ginge dahin: „wenn eine Frau oder ein Mann die Ehe gebrochen hat, so muß der schuldige Theil 7 Jahre lang Buße thun." Allein diese Deutung wird von Vielen verworfen, weil es im Texte heißt *αὐτὸν τύχειν*, also nur von Bestrafung des Mannes die Rede sei. Fleury und Routh[1]) sind deßhalb der Meinung, unser Canon spreche, ähnlich wie der 70ste von Elvira, von dem Falle, daß die Ehefrau mit Vorwissen und Zustimmung des Mannes die Ehe gebrochen hat. Für diese Zulassung werde hier eine Strafe bestimmt und zwar die gleiche, wie für einen etwaigen Ehebruch des Mannes. — Eine andere Deutung empfiehlt Van Espen, indem er unsern Canon dahin erklärt: „wer eine wegen Ehebruchs entlassene Frau heirathet, ist ebenso zu bestrafen, als wie ein Ehebrecher"[2]). Aber diese Erklärung scheint mir noch gezwungener, als die andere; und das Richtige, glaube ich, sahen schon die griechischen Commentatoren Balsamon und Zonaras, indem sie den Canon in dem Sinne auffaßten, welchen wir als den zuerst sich darbietenden bezeichneten. Sie meinen nämlich, er belege jeden Ehebruch, des Mannes, wie des Weibes, mit 7 Jahren. Daß bei der Strafbestimmung nur *αὐτὸν* gesezt ist, darf uns nicht irren, denn *αὐτὸν*, hier = der schuldige Theil, geht auf die Frau ebenso gut, wie auf den Mann, gleich wie in unserm vorigen Canon das Masculinum *ὅσοι ἐπαγγελλόμενοι* auch Jünglinge und Jungfrauen gemeinsam in sich schließt. — Wahrscheinlich hatte die Synodus Trullana im J. 692 bei Aufstellung ihres 87sten Canons gerade auch den unsrigen im Auge. Eine geringere Strafe für den bloß einmaligen Ehebruch, nämlich fünfjährige Buße, bestimmt der 69ste Canon von Elvira.

---

1) *Routh*, Reliq. sacr. T. III. p. 447. *Fleury*, hist. eccles. T. II. liv. X. § 16.

2) *Comment.* l. c. p. 118.

Can. XXI.

Περὶ τῶν γυναικῶν τῶν ἐκπορνευουσῶν καὶ ἀναιρουσῶν τὰ γεννώμενα καὶ σπουδαζουσῶν φθόρια ποιεῖν ὁ μὲν πρότερος ὅρος μέχρις ἐξόδου ἐκώλυσεν, καὶ τούτῳ συντίθενται· φιλανθρωπότερον δέ τι εὑρόντες ὡρίσαμεν δεκαετῆ χρόνον κατὰ τοὺς βαθμοὺς τοὺς ὡρισμένους (adde *πληρῶσαι*).

„Die Weiber, welche Unzucht trieben und die so entstandenen Kinder tödteten und die Leibesfrucht abzutreiben suchten, hat die frühere Verordnung bis an ihr Lebensende ausgeschlossen, wir aber haben Milderes bestimmt, daß sie eine zehnjährige Bußzeit in den festgesezten Stufen auszufüllen haben."

Der 63ste Canon von Elvira verbot solchen Weibern selbst auf dem Todbette die Communion zu geben und dieß hat wohl unsere Synode im Auge [1]).

Unklar ist, was *καὶ τούτῳ συντίθενται* heißen solle. Man kann *τινὲς* suppliren und übersetzen: „und dieser Strenge stimmen Einige bei", oder man kann *αἱ* suppliren und mit Routh [2]) übersetzen: „die nämliche Strafe sei auch über die Helfershelferinnen bei Abtreibung der Leibesfrucht verhängt", so daß jene Worte heißen: „und die dazu beihelfen." Mir scheint jedoch die erstere Erklärung die leichtere und natürlichere; auch Gentianus Hervetus und Van Espen haben sich dafür entschieden, wenn sie übersezten: et ei quidam assentientur [3]).

Can. XXII.

Περὶ ἑκουσίων φόνων, ὑποπιπτέτωσαν μὲν, τοῦ δὲ τελείου ἐν τῷ τέλει τοῦ βίου καταξιούσθωσαν.

„In Betreff absichtlichen Mordes sollen die Thäter substrati sein und am Ende ihres Lebens der Vollendung (= Abendmahl) gewürdigt werden."

Can. XXIII.

Ἐπὶ ἀκουσίων φόνων, ὁ μὲν πρότερος ὅρος ἐν ἑπταετίᾳ κελεύει τοῦ τελείου μετασχεῖν κατὰ τοὺς ὡρισμένους βαθμούς· ὁ δὲ δεύτερος τὸν πενταετῆ χρόνον πληρῶσαι.

„In Betreff des unabsichtlichen Todschlags bestimmt die frühere Verordnung, daß (der Thäter) nach 7 Jahren der Vollendung (des Abendmahls) theilhaft

---

1) *Van Espen*, l. c. p. 119.
2) L. c. p. 447 sq.
3) Vgl. *Mansi*, T. II. p. 519. *Van Espen*, Commentar. p. 119.

werde, unter Einhalt der bestimmten Stufen; die zweite Verordnung aber will, daß er 5 Jahre erfülle."

Die hier genannte frühere und spätere Verordnung sind beide nicht näher bekannt [1]), in Betreff der Ausdrücke ὅρος aber und τέλειον und βαθμοὶ sind die vorausgegangenen ancyranischen Canones zu vergleichen.

Can. XXIV.

Οἱ καταμαντευόμενοι καὶ ταῖς συνηθείαις τῶν χρόνων (ἐθνῶν) ἐξακολουθοῦντες ἢ εἰσάγοντές τινας εἰς τοὺς ἑαυτῶν οἴκους ἐπὶ ἀνευρέσει φαρμακειῶν ἢ καὶ καθάρσει, ὑπὸ τὸν κανόνα πιπτέτωσαν τῆς πενταετίας κατὰ τοὺς βαθμοὺς ὡρισμένους, τρία ἔτη ὑποπτώσεως καὶ δύο ἔτη εὐχῆς χωρὶς προσφορᾶς.

„Diejenigen, welche wahrsagen und den Gewohnheiten der Heiden folgen oder Leute (Zauberer) in ihr Haus aufnehmen behufs der Entdeckung von Zaubermitteln oder zum Zwecke von Sühnungen, diese sollen dem Canon der 5 Jahre unterliegen (der vorgeschriebenen 5jährigen Buße) in den bestimmten Stufen dreijähriger substratio und zweijährigen Gebets ohne Opfer."

Ueber die Bußstufen sind wieder die Bemerkungen zu Canon 4 ff. zu vergleichen. Daß aber ἐθνῶν für die richtige Lesart zu halten sei, statt χρόνων, ist schon längst auf Grund des Zeugnisses der griechischen Commentatoren Balsamon und Zonaras [2]) und der alten lateinischen Interpreten Dionysius Exiguus und Isidor anerkannt und von Routh aufs Neue bestätigt [3]). Im Ganzen aber bedroht unser Canon sowohl diejenigen, welche selbst wahrsagen u. dgl., als jene, welche sich ihrer bedienen und sie zu sich rufen um durch sie Zaubermittel bereiten und Sühnungen bewerkstelligen zu lassen.

Can. XXV.

Μνηστευσάμενός τις κόρην προσεφθάρη τῇ ἀδελφῇ αὐτῆς, ὡς καὶ ἐπιφορέσαι αὐτήν· ἔγημε δὲ τὴν μνηστὴν μετὰ ταῦτα, ἡ δὲ φθαρεῖσα ἀπήγξατο· οἱ συνειδότες ἐκελεύσθησαν ἐν δεκαετίᾳ δεχθῆναι εἰς τοὺς συνεστῶτας κατὰ τοὺς ὡρισμένους βαθμούς.

„Jemand, der eine Braut hatte, verfehlte sich unglücklicher Weise auch mit deren Schwester, so daß sie schwanger wurde. Er heirathete hernach die Braut, die Geschwächte aber erhängte sich. Es wurde verordnet, daß alle Mitschuldigen nach zehn

1) *Van Espen*, l. c. p. 120.
2) Bei *Beveregius*. l. c. T. I. p. 399 sq.
3) *Routh*, Reliq. sacr. T. III. p. 449.

Jahren unter die Stehenden (vierte Bußstufe) aufgenommen werden sollten, nach den bestimmten Stufen".

Die Synode entscheidet hier, wie wir sehen, einen ihr vorgelegten Spezialfall und bestraft nicht nur den eigentlichen Thäter, sondern auch alle Mitschuldigen, welche ihm bei seinem Vergehen Vorschub geleistet und etwa gerathen haben, die Verführte zu verlassen und ihre Schwester zu heirathen od. dgl. Die hiebei angesezte Strafe ist sehr strenge; denn erst nach zehn Jahren (in den drei ersten Bußgraden zugebracht) sollten die Schuldigen in die vierte Bußstufe vorrücken dürfen. Wie lange sie hier zu bleiben hätten, bis zur völligen Aufnahme, ist nicht gesagt. — Das griechische Zeitwort προσφθείρομαι bedeutet gewöhnlich: „zu seinem Schaden irgend wohin kommen", mit γυναικὶ oder einem ähnlichen Worte verbunden, hat es aber den Sinn, welcher in der Uebersetzung angedeutet ist. — Das ἀπήγξατο übersetze ich mit: „erhängte sich", obgleich ἀπάγχω jede Art von Erdrosselung in sich schließt.

§ 17.

Die Synode zu Neocäsarea im J. 314—325.

Die Ueberschrift, welche den Canonen von Neocäsarea in Cappadocien in den alten griechischen Handschriften gegeben wurde, sagt aus, daß diese Synode etwas später, als die von Ancyra, aber früher als die von Nicäa gehalten worden sei [1]). Noch einen zweiten chronologischen Anhaltspunkt scheinen die Namen der zu Neocäsarea anwesend gewesenen Bischöfe zu bieten. Sie sind großentheils dieselben, welche auch bei der Synode von Ancyra genannt wurden, Vitalis von Antiochien an der Spitze (der libellus synodicus gibt ihre Zahl auf 24 an); allein weder die griechischen Codices, noch Dionysius Exiguus haben diese Namen, weßhalb schon Tillemont [2]) u. A. Bedenken gegen diese Personenregister und Bischofscataloge erhoben und die Ballerini ihre Unächtheit und ihren späteren Ursprung unbedenklich behaupteten [3]).

---

1) Vgl. darüber die Abhandlung der Ballerini in ihrer Ausgabe der Werke des hl. Leo, T. III. p. XXII. c. 4.

2) *Tillemont*, Mémoires etc. T. VI. p. 86 ed. Brux. 1732 in dem Art. St. Vitale. Vgl. auch *Van Espen*, Comment. l. c. p. 121 sqq.

3) L. c. p. XXII. cap. 3. § 2. Vgl. das oben S. 189 bei dem Concil von Ancyra Gesagte.

Sonach bleibt nur das gewiß, daß die Synode von Neocäsarea ungefähr um dieselbe Zeit, wie die zu Ancyra, nach dem Tode des Christenverfolgers Maximin (313) und vor der Synode von Nicäa (325) gefeiert worden sei. Gewöhnlich weist man ihr ganz das gleiche Jahr, wie der ancyranischen an, nämlich 314 oder 315; aber es scheint mir wahrscheinlicher, daß sie erst mehrere Jahre später statthatte, weil darin nicht mehr von der Behandlung der Abgefallenen gesprochen wird. Die Synode von Ancyra hatte diesem Gegenstande nicht weniger als zehn Canonen gewidmet (No. 1—9 und No. 12), weil gerade damals erst eine Verfolgung aufgehört hatte; die Synode von Neocäsarea aber handelt von diesen Dingen nicht, wahrscheinlich darum, weil zur Zeit ihrer Abhaltung die lapsi bereits überall ihre Strafen schon erhalten hatten, der Gegenstand also bereits erledigt und keine neue Verordnung mehr Bedürfniß war. Dieß ganze Argument wäre jedoch unkräftig, wenn der libellus synodicus Recht hätte, daß die Synode von (Neo-) Cäsarea über diejenigen gehandelt habe, welche in der Verfolgung opferten oder abschwuren oder Götzenopfer aßen [1]). Von allem dem enthalten aber die Canonen von Neocäsarea kein Wort, und es scheint, der vielfach ungenaue und spätere libellus synodicus (vgl. über ihn S. 70) habe unsere Synode in dieser Beziehung mit der von Ancyra zu sehr identificirt. Ohne alle Unterstützung ist aber die Vermuthung, es sei uns ein Theil der neocäsareischen Canonen, nämlich eben die über die lapsi, verloren gegangen [2]).

Can. I. [3])

Πρεσβύτερος ἐὰν γήμῃ, τῆς τάξεως αὐτὸν μεταίθεσθαι, ἐὰν δὲ πορνεύσῃ ἢ μοιχεύσῃ, ἐξωθεῖσθαι αὐτὸν τέλεον καὶ ἄγεσθαι αὐτὸν εἰς μετάνοιαν.

„Wenn ein Priester heirathet, soll er aus dem Clerus ausgeschlossen werden; wenn er aber Unzucht treibt oder Ehebrecher wird, soll er gänzlich ausgestoßen und zur Buße angehalten werden".

Der Sinn ist: „verheirathet sich ein Priester nach seiner Weihe, so wird er nur seines priesterlichen Amtes entsezt und in die communio

1) Bei *Harduin*, T. V. p. 1499. *Mansi*, T. II. p. 551.

2) *Remi Ceillier*, l. c. p. 722 sq. *Migne*, Dictionn. des Conciles, T. II. p. 54.

3) Ueber den Text der neocäsareischen Canones und die Commentaren darüber gilt das Gleiche, was oben S. 190 Note 2 in Betreff der Canones von Ancyra gesagt wurde.

laicalis gewiesen; wenn er aber ein Unzuchtsvergehen oder einen Ehebruch begeht, so wird er gänzlich aus der Kirche ausgeschlossen und muß die verschiedenen Pönitenzstufen durchmachen, wenn er wieder aufgenommen werden will". — Oben im Can. 10 von Ancyra sahen wir, daß den Diakonen in einem Falle erlaubt war, sich nach ihrer Ordination noch zu verheirathen, wenn sie nämlich gleich bei ihrer Erwählung sich dieß ausbedungen hatten; in Betreff der Priester aber gibt weder die Synode von Ancyra, noch die von Neocäsarea eine Ausnahme zu. Uebrigens wurde unser Canon auch in das Corp. jur. can. aufgenommen c. 9. Dist. XXVIII.

Can. II.

Γυνὴ ἐὰν γήμηται δύο ἀδελφοῖς, ἐξωθείσθω μέχρι θανάτου, πλὴν ἐν τῷ θανάτῳ, διὰ τὴν φιλανθρωπίαν, εἰποῦσα ὡς ἰᾶσα λύσει τὸν γάμον, ἔξει τὴν μετάνοιαν· ἐὰν δὲ τελευτήσῃ ἡ γυνὴ ἐν τοιούτῳ γάμῳ οὖσα ἤτοι ὁ ἀνὴρ, δυσχερὴς τῷ μείναντι ἡ μετάνοια.

„Wenn eine Frau zwei Brüder heirathet, soll sie bis zum Tode ausgeschlossen werden; in der Todesgefahr aber soll sie aus Mitleid, wenn sie verspricht, im Falle der Wiedergenesung jene unerlaubte Verbindung zu lösen, der Buße theilhaftig werden. Wenn aber die Frau oder der Mann in solcher Verbindung stirbt, so wird dem übrig bleibenden Theile die Buße schwer sein".

Es ist hier von einer Ehe im ersten Grade der Schwägerschaft die Rede, welche auch nach dem heutigen Rechte noch verboten ist. Unser Canon belegt eine derartige Ehe mit gänzlicher Ausschließung, so daß, wer solche eingegangen, auch in articulo mortis die heilige Communion nicht erhalten soll, wenn er nicht wenigstens auf dem Todbette Lösung jener Ehe verspricht, falls er wieder gesund werde. Gibt er aber dies Versprechen, so soll er *ἔξει τὴν μετάνοιαν* = „der Buße theilhaftig werden". Zonaras erklärt dieß richtig so: „er soll in diesem Falle das hl. Abendmahl in articulo mortis erhalten, sammt der Verpflichtung, im Falle der Wiedergenesung die Buße nachzutragen", wie im Can. 6 von Ancyra ähnlich ausgesprochen ist.

Can. III.

Περὶ τῶν πλείστοις γάμοις περιπιπτόντων ὁ μὲν χρόνος σαφὴς ὁ ὡρισμένος, ἡ δὲ ἀναστροφὴ καὶ ἡ πίστις αὐτῶν συντέμνει τὸν χρόνον.

„In Betreff derjenigen, welche sehr oft geheirathet haben, ist die bestimmte Bußzeit bekannt (offenkundig), aber gute Aufführung und Glaube verkürzt diese Zeit".

Wie ſchon die griechiſchen Commentatoren bemerkten [1]), handelt unſer Canon von ſolchen, welche ſich mehr als zweimal verehelicht hatten. Unbekannt iſt dagegen, welches die älteren Bußbeſtimmungen ſeien, auf die ſich an unſerer Stelle bezogen wird. In ſpäteren Zeiten wurden ſchon die Bigami mit einjähriger, die Trigami mit 2—5jähriger Buße belegt. Auch der hl. Baſilius will leztere 3 Jahre lang unter die audientes und dann auf einige Zeit unter die consistentes verweiſen [2]). Vgl. unten den Canon 7 unſerer Synode und den 19ten von Ancyra. Gratian nahm unſern Canon in c. 8 Causa 31. q. 1. in Verbindung mit dem 7ten Canon derſelben Synode auf.

Can. IV.

Ἐὰν πρόθηταί τις ἐπιθυμῆσαι (ἐπιθυμήσας) γυναικὸς συγκαθευδῆσαι μετ' αὐτῆς (αὐτῇ), μὴ ἔλθῃ δὲ εἰς ἔργον αὐτοῦ ἡ ἐνθύμησις, φαίνεται ὅτι ὑπὸ τῆς χάριτος ἐῤῥύσθη.

„Wenn Jemand, gegen eine Weibsperſon entbrannt, ſich vornimmt, ſie zu beſchlafen, der Gedanke geht aber nicht ins Werk über, ſo iſt anzunehmen, daß er durch die Gnade abgezogen wurde".

Statt *ἐπιθυμῆσαι* iſt mit Beveridge und Routh [3]) auf Grund mehrerer Handſchriften *ἐπιθυμήσας* zu leſen. Dieſelben geben auch *αὐτῇ* ſtatt *μετ' αὐτῆς*. Der Sinn unſeres Canons aber iſt: „einem ſolchen, der bloß in Gedanken ſündigte, ſoll keine äußerliche Buße aufgelegt werden" [4]).

Can. V.

Κατηχούμενος, ἐὰν εἰσερχόμενος εἰς (τὸ) κυριακὸν ἐν τῇ τῶν κατηχουμένων τάξει στήκῃ, οὗτος δὲ (φανῇ) ἁμαρτάνων, ἐὰν μὲν γόνυ κλίνων, ἀκροάσθω μηκέτι ἁμαρτάνων· ἐὰν δὲ καὶ ἀκροώμενος ἔτι ἁμαρτάνῃ, ἐξωθείσθω.

„Wenn ein Katechumenus, der die Kirche bereits betreten hat und in der Reihe der Katechumenen ſteht, ſich als Sünder zeigt, ſo ſoll er, wenn er Kniebeugender war (d. h. in der zweiten Stufe ſtand), ein Hörender ſein (unterſte Stufe), bis er nicht mehr ſündigt; ſündigt er aber auch wieder als Hörender, ſo ſoll er ganz ausgeſtoßen werden".

---

1) Bei *Bevereg.* l. c. T. I. p. 404.

2) *Basil.* ad Amphiloch. can. 4. Opp. ed. Bened. T. III. p. 271 sq.

3) *Bevereg.* Synodicon, T. I. p. 404. *Routh*, Reliquiae sacr. T. III. p. 465.

4) Vgl. *Van Espen*, Comment. l. c. p. 124. und *Fleury*, histoire eccl. T. II. liv. X. § 17.

Die Einschaltungen von τὸ und φανῇ in den Text werden von Routh [1]) auf kritische Gründe hin empfohlen und empfehlen sich selbst. Die Form στήκῃ und das Zeitwort στήκω = stehen ist der classischen griechischen Sprache unbekannt, kommt aber öfter im N. T. vor, z. B. Markus 11, 25, und ist von dem regelmäßigen Perfekt ἕστηκα abgeleitet [2]). Harduin meint, unser Canon sei von den Fleischessünden der Katechumenen zu verstehen, wie denn ἁμάρτημα auch anderwärts, z. B. c. 2. 9 und 14 von Nicäa diese Bedeutung habe [3]).

Can. VI.

Περὶ κυοφορούσης, ὅτι δεῖ φωτίζεσθαι ὁπόταν βούληται· οὐδὲν γὰρ ἐν τούτῳ κοινωνεῖ ἡ τίκτουσα τῷ τικτομένῳ, διὰ τὸ ἑκάστου ἰδίαν τὴν προαίρεσιν τὴν ἐπὶ τῇ ὁμολογίᾳ δείκνυσθαι.

„Eine schwangere Frau darf sogleich erleuchtet (d. i. getauft) werden, sobald sie es begehrt; denn die Gebärende hat in dieser Beziehung nichts mit dem Geborenen gemein, indem jeder Theil seinen eigenen Willen (getauft zu werden) durch das Bekenntniß an den Tag legen muß".

Wir sehen, Einzelne waren der Meinung, wenn man eine schwangere Frau taufe, so werde auch ihre Leibesfrucht dadurch berührt und mitgetauft, so daß man eine Art Wiedertaufe begehe, wenn man ein solches Kind nachher noch taufe, und man dürfe deßhalb keiner schwangern Frau die Taufe ertheilen, sondern müsse warten, bis sie geboren habe.

Can. VII.

Πρεσβύτερον εἰς γάμους διγαμούντων (διγαμοῦντος) μὴ ἑστιᾶσθαι, ἐπεὶ μετάνοιαν αἰτοῦντος τοῦ διγάμου, τίς ἔσται ὁ πρεσβύτερος, ὁ διὰ τῆς ἑστιάσεως συγκαταθέμενος τοῖς γάμοις;

„Ein Priester soll bei Hochzeiten der zum zweitenmale Verheiratheten nicht mitessen. Denn wenn ein solcher Bigamus (nachher) um Buße bittet, wie steht der Priester da, der wegen des Schmauses solcher Ehe zugestimmt hat"?

Daß die Bigamia successiva, — denn von dieser ist hier die Rede, nicht von der eigentlichen Bigamie, wie Beveridge meint [4]), — im Morgenlande mit einjähriger Buße belegt wurde, haben wir schon

---

1) Reliq. sacr. T. III. p. 466.
2) *Wahl*, clavis N. Test. T. II. s. v. στήκω.
3) *Harduin*, Collect. Conc. T. I. p. 283 in der Randnote.
4) Vgl. *Routh*, l. c. p. 469 und *Van Espen*, Comment. l. c. p. 124.

oben bei Canon 3 angemerkt. Der Sinn unſerer Stelle geht deßhalb dahin: „wenn der Bigamus nach geſchloſſener Ehe zum Prieſter kommen muß, um wegen ſeiner Strafe ſich zu erkundigen, wie ſteht dann der Prieſter ſelbſt da, der ja eigentlich jener Schmauſerei wegen ſein Mitſchuldiger geworden iſt“?

Can. VIII.

Γυνὴ τινος μοιχευθεῖσα λαϊκοῦ ὄντος, ἐὰν ἐλεγχθῇ φανερῶς, ὁ τοιοῦτος εἰς ὑπηρεσίαν ἐλθεῖν οὐ δύναται· ἐὰν δὲ καὶ μετὰ τὴν χειροτονίαν μοιχευθῇ, ὀφείλει ἀπολῦσαι αὐτήν· ἐὰν δὲ συζῇ, οὐ δύναται ἔχεσθαι τῆς ἐγχειρισθείσης αὐτῷ ὑπηρεσίας.

„Wenn die Frau eines Laien die Ehe gebrochen hat und ſie offen überwieſen iſt, ſo kann ihr (unſchuldiger) Mann nicht in den Kirchendienſt aufgenommen werden; hat ſie aber die Ehe gebrochen, nachdem er ſchon geweiht war, ſo muß er ſie entlaſſen. Lebt er aber mit ihr, ſo kann er in dem ihm übertragenen heiligen Dienſt nicht verbleiben“.

Das Corp. jur. can. nahm unſern Canon in c. 11. Dist. 34 auf; der Grund der ganzen Verordnung liegt aber offenbar darin, daß durch die enge Verbindung von Mann und Weib auch der Mann durch ein ehebrecheriſches Weib verunehrt wird und ein Verunehrter nicht geiſtlich werden ſoll. Daß aber eine Ehebrecherin entlaſſen werden müſſe, ſagt ſchon der Paſtor des Hermas lib. II. Mand. IV. [1]). Vgl. auch den 65ſten Canon von Elvira, welcher von ehebrecheriſchen Frauen der Cleriker handelt.

Can. IX.

Πρεσβύτερος, ἐὰν προημαρτηκὼς σώματι προαχθῇ καὶ ὁμολογήσῃ ὅτι ἥμαρτε πρὸ τῆς χειροτονίας, μὴ προσφερέτω, μένων ἐν τοῖς λοιποῖς διὰ τὴν ἄλλην σπουδήν· τὰ γὰρ λοιπὰ ἁμαρτήματα ἔφασαν οἱ πολλοὶ καὶ τὴν χειροθεσίαν ἀφιέναι. ἐὰν δὲ αὐτὸς μὴ ὁμολογῇ, ἐλεγχθῆναι δὲ φανερῶς μὴ δυνηθῇ, ἐπ' αὐτῷ ἐκείνῳ ποιεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν.

„Ein Prieſter, der fleiſchlich geſündigt hat, bevor er gewählt wurde, und freiwillig bekennt, daß er vor ſeiner Weihe ſündigte, ſoll das (heilige) Opfer nicht darbringen, aber in ſeinen übrigen Verrichtungen ſoll er verbleiben, wenn er ſonſt eifrig iſt; denn die übrigen Sünden (mit Ausnahme der Unzucht), meinen Viele, werden durch die Prieſterweihe getilgt. Geſteht er aber nicht ſelbſt und kann man

1) Siehe meine Ausgabe der apoſtol. Väter, edit. III. p. 353.

ihn nicht deutlich überführen, so soll es in seiner eigenen Macht liegen, zu thun (wie er will, d. h. zu opfern oder sich des Opferns zu enthalten)".

Vgl. den 22sten Canon der trullanischen Synode, und c. 1. Causa XV. quaestio 8. im Corp. jur. can.

Can. X.

Ὁμοίως καὶ διάκονος, ἐὰν ἐν τῷ αὐτῷ ἁμαρτήματι περιπέσῃ, τὴν τοῦ ὑπηρέτου τάξιν ἐχέτω.

„Aehnlich soll der Diakon, wenn er in dieselbe Sünde gefallen ist, nur mehr das Amt eines Dieners haben".

Die Präposition *ἐν* vor *τῷ αὐτῷ* wird von Routh auf Grund mehrerer Codices gestrichen [1]). Unter „Diener" ministri, *ὑπηρέται* sind die niedern Kirchendiener, die sogenannten Minoristen, oft mit Einschluß der Subdiakonen gemeint [2]). Durch falsche Uebersetzung (der Prisca und Isidors) ganz entstellt, ging unser Canon, mit dem vorigen in eine Nummer verbunden, in das Corpus juris can. über c. 1. Causa XV. q. 8.

Can. XI.

Πρεσβύτερος πρὸ τῶν τριάκοντα ἐτῶν μὴ χειροτονείσθω, ἐὰν καὶ πάνυ ᾖ ὁ ἄνθρωπος ἄξιος, ἀλλὰ ἀποτηρείσθω· ὁ γὰρ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν τῷ τριακοστῷ ἔτει ἐφωτίσθη καὶ ἤρξατο διδάσκειν.

„Niemand soll vor 30 Jahren zum Priester geweiht werden, auch wenn er ein ganz würdiger Mann ist, sondern es soll gewartet werden. Denn unser Herr Jesus Christus wurde in dem dreißigsten Jahre getauft und begann (in diesem Alter) zu lehren".

Daß *φωτίζεσθαι* = „erleuchtet werden" in der alten Kirchensprache getauft werden bedeutet, ist bekannt. Im Corp. jur. can. findet sich unser Canon als c. 4. Dist. 78.

Can. XII.

Ἐὰν νοσῶν τις φωτισθῇ, εἰς πρεσβύτερον ἄγεσθαι οὐ δύναται, — οὐκ ἐκ προαιρέσεως γὰρ ἡ πίστις αὐτοῦ, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης, — εἰ μὴ τάχα διὰ τὴν μετὰ ταῦτα αὐτοῦ σπουδὴν καὶ πίστιν καὶ διὰ σπάνιν ἀνθρώπων.

---

1) Reliq. sac. T. III. p. 472.

2) Vgl. den Canon 2 des Concils von Arles oben S. 174 und *Suicer*, thesaurus s. v. *ὑπηρέτης*.

„Wer die Krankentaufe erhielt, kann nicht zum Priester befördert werden; — denn nicht aus freiem Entschluß, sondern aus Noth (Furcht vor dem Tode) legte er das Glaubensbekenntniß ab — außer etwa wegen seines nachmals bewiesenen Eifers und Glaubens und wegen Mangels anderer (tüchtiger) Männer".

Daß unser Canon, der auch in das Corp. jur. can. c. 1. Dist. 57. überging, von denjenigen rede, welche durch eigene Schuld den Empfang der Taufe bis aufs Todbett verschoben, haben alle Commentatoren mit einziger Ausnahme Aubespines [1]) anerkannt. Lezterer aber meint, der Canon rede von Katechumenen, welche nicht aus eigener Schuld die Taufe nicht früher empfingen, sondern durch eine Krankheit überfallen, früher, als gesetzlich war, getauft werden mußten, somit bevor sie den hinlänglichen Unterricht erhalten hatten. Und gerade wegen dieses mangelhaften Unterrichtes habe man sie, wenn sie wieder genasen, vom Priesterthum ausgeschlossen. — Allein solche Katechumenen mußten ja wie wir durch den 47sten Canon von Laodicea wissen, nach empfangener Taufe den Unterricht nachholen, und schon dieß wirft die ganze Hypothese Aubespines über den Haufen [2]).

Can. XIII.

Ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι ἐν τῷ κυριακῷ τῆς πόλεως προσφέρειν οὐ δύνανται παρόντος ἐπισκόπου ἢ πρεσβυτέρων πόλεως, οὔτε μὴν ἄρτον διδόναι ἐν εὐχῇ οὐδὲ ποτήριον· ἐὰν δὲ ἀπῶσι καὶ εἰς εὐχὴν κληθῇ μόνος, δίδωσιν.

„Die Landpriester dürfen in der Kirche der Stadt (Kathedrale) das Opfer nicht vollziehen, wenn der Bischof oder die Priester der Stadt anwesend sind, auch dürfen sie Brod und Kelch nicht darreichen (austheilen). Sind aber jene nicht anwesend und wird ein Landpriester zum Gottesdienste berufen, so darf er (das Abendmahl) reichen".

Statt *κληθῇ μόνος* lasen die alten lateinischen Canonen-Uebersetzer Dionysius Exiguus und Isidor *κληθῶσι, μόνοι*, d. h. „wenn sie berufen werden, dann allein dürfen sie das Abendmahl reichen", und Routh empfiehlt diese Lesart. Im Corp. jur. can. findet sich dieser Canon als c. 12. Dist. 95.

---

1) Bei *Routh*, Reliq. sac. T. III. p. 473 und *Van Espen*, Comment. l. c. p. 126.

2) Vgl. *Van Espen*, Commentar. l. c. p. 126. Herbst, Tübing. Quartalschrift. 1821. S. 445 f. *Routh*, l. c. p. 473 sq.

Can. XIV.

Οἱ δὲ χωρεπίσκοποι εἰσὶ μὲν εἰς τύπον τῶν ἑβδομήκοντα· ὡς δὲ συλλειτουργοὶ διὰ τὴν σπουδὴν (τὴν) εἰς τοὺς πτωχοὺς προσφέρουσι τιμώμενοι.

„Die Landbischöfe aber sind Nachbilder der 70 Schüler Christi; als Mitarbeiter aber, wegen ihrer Sorgfalt für die Armen, dürfen sie ehrenhalber das Opfer verrichten".

Hier wird den Landbischöfen eine Funktion ehrenhalber eingeräumt, die den Landpriestern untersagt wird, nämlich in der Kathedrale in Anwesenheit des Bischofs und der Stadtpriester das hl. Opfer darzubringen. Ueber die Landbischöfe vgl. den c. 13 von Ancyra, und unten unsere Bemerkungen zu dem 57sten laodicensischen Canon. In manchen Handschriften und Ausgaben sind can. XIV. und c. XIII. in eine Nummer zusammengefaßt.

Can. XV.

Διάκονοι ἐπιὰ ὀφείλουσιν εἶναι κατὰ τὸν κανόνα, κἂν πάνυ μεγάλη εἴη ἡ πόλις· πεισθήσῃ δὲ ἀπὸ τῆς βίβλου τῶν πράξεων.

„In einer Stadt, wenn sie auch sehr groß ist, sollen der Regel nach nur 7 Diakonen sein. Ueberzeugt wirst Du hievon werden durch die Apostelgeschichte".

Aufgenommen c. 12. Dist. 93.

Zweites Buch.

Das erſte allgemeine Concil zu Nicäa im J. 325.

Erſtes Kapitel.

Vorgeſchichte [1]).

§ 18.

Die vor-arianiſche Logoslehre.

Von jeher ſtanden in Betreff des Logos und ſeines Verhältniſſes zum Vater zwei Momente als göttlich geoffenbart im kirchlichen Bewußtſein feſt: einerſeits ſeine wahre Gottheit und Gleichheit mit dem Vater, und andererſeits ſeine perſönliche Verſchiedenheit vom Vater. Aber dieſer feſte Glaubensinhalt hatte vor dem Nicänum noch keinen ebenſo feſten Ausdruck und keine beſtimmte ſcharfe Fixirung gefunden. Während die Einen der alten Väter bei ihren Darſtellungen des kirchlichen Glaubens auch ohne die nicäniſche Formel doch unverkennbar den nicäniſchen Sinn trafen, haben Andere minder gelungene, wohl auch entſchieden irrige, mitunter in ihren Conſequenzen ſelbſt zur Häreſie führende Termini gewählt, ja ſogar dieſelben Väter haben ſich an verſchiedenen Stellen bald ganz glücklich, bald wieder ungenau ausgedrückt. So haben z. B. Irenäus, Clemens von Alexandrien, Gregorius Thaumaturgus von Neocäſarea [2]) und Methodius [3]) wohl in einzelnen Ausdrücken fehlgegriffen, aber in der Subſtanz des Glaubens

1) Vgl. meine Abhandlung über Entſtehung und Charakter des Arianismus in der Tübing. theol. Quartalſchrift, 1851. Heft 2.

2) Ueber das Schwankende in den Ausſprüchen Gregor's vgl. H. Ritter, Geſchichte der chriſtl. Philoſophie Bd. II. S. 14.

3) Vgl. Ritter, a. a. O. S. 4 ff.

ganz unverkennbar das Richtige feſtgehalten. Aehnlich verhält es ſich bei Juſtin, Athenagoras und Theophilus, welche wohl in den Hauptpunkten des Dogmas ſich untadelhaft ausdrückten, aber in einigen Folgeſätzen von der kirchlichen Regel abwichen. Gerade die Apologeten aber ließen ſich, um das chriſtliche Dogma den mit der platoniſchen Philoſophie vertrauten Heiden annehmlicher und mehr mundgerecht zu machen, zu einer minder ſcharfen und präciſen Darſtellung der Logoslehre verleiten. In dieſem Streben haben ſie den chriſtlichen Logos öfter dem platoniſchen und philoniſchen zu ſehr genähert, hiemit den Sohn in Beziehung auf Würde und Macht zu ſehr unter den Vater herabgeſezt, ihm auch einen Anfang des Seins, alſo nicht die Gleichewigkeit mit dem Vater zugeſchrieben (ſo unter den orthodoxen Vätern Athenagoras und Theophilus, unter den mehr heterodoxen aber Tatian, Tertullian und beſonders Origenes), und haben damit das Moment perſönlicher Verſchiedenheit des Sohnes von dem Vater mehr als gebührend betont. — Auf der andern Seite dagegen ſuchten ſie aber auch dem zweiten Momente, der wahren Gottheit des Sohnes und ſeiner Gleichheit mit dem Vater, wieder ſein Recht zu verſchaffen, indem ſie den Begriff „Geſchöpf" vom Logos abwehrten, und ihn aus der Subſtanz des Vaters, nicht aus Nichts wie die Geſchöpfe, hervorgehen ließen [1]). Ja, man ſieht auch, wie ſie in manchen Stellen das von ihnen anderwärts prädicirte Späterſein des λόγος ſelbſt wieder aufhoben. An die philoniſche Unterſcheidung zwiſchen λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς ſich anſchließend, hatten mehrere der alten philoſophirenden Väter von dem Sohne Gottes in der Richtung als προφορικὸς (d. h. ſo ferne er vom Vater perſönlich verſchieden iſt) ihre ſubordinatianiſtiſchen Ausdrücke von einem Späterſein u. dgl. gebraucht; in andern Stellen dagegen haben ſie den nur im Denken gemachten Unterſchied von ἐνδιάθετος und προφορικὸς wieder aufgehoben, und den ganzen Logos in das göttliche Sein zurückgenommen [2]). Solche Stellen bilden dann das Correktiv zu den andern, und die betreffenden alten Väter ſtanden hienach entſchieden auf dem kirchlichen Boden [3]).

---

1) *Petavius*, de theolog. dogmat., de Trinit. praef. c. 1. § 12. u. 13. c. 3. § 3. sqq. und Lib. I. 3. 1. Lib. I. 5. 7. Lib. I. 8. 2. Kuhn, in d. Tüb. Quartalſchr. 1850. S. 256 ff.

2) Kuhn, a. a. O. S. 274.

3) Die Stetigkeit und Feſtigkeit der Kirchenlehre einerſeits, wie andererſeits das Schwanken vieler Väter im Ausdruck der Logoslehre haben ſchon Auguſtin

Aber es konnten auch Fälle eintreten, daß die zwei unterſchiedenen und zu unterſcheidenden Momente: Einheit des Sohnes mit dem Vater, und Verſchiedenheit beider, als Gegenſätze gefaßt, alſo nicht ihre Vermittlung und Zuſammenfaſſung, ſondern die Vernichtung des einen durch das andere angeſtrebt wurde. Eine ſolche Einſeitigkeit repräſentirt namentlich der Sabellianismus. In ihm hat die erſtere Richtung, die auf die wahre Gottheit des Sohnes, ihr Extrem gefunden, ſo daß hier die Gleichheit zwiſchen Vater und Sohn bis zur Aufhebung

---

(in Psalm. 54. n. 22) und Hieronymus (adv. libr. Rufin. T. II. p. 440 ed. Migne) anerkannt, indem erſterer ſagt: numquid perfecte de Trinitate disputatum est, antequam oblatrarent Ariani? Hieronymus aber ſchreibt: certe antequam in Alexandria quasi daemonium meridianum Arius nasceretur, innocenter quaedam et minus caute locuti sunt. Noch ausführlicher hat unſer großer Dogmenhiſtoriker Petavius (l. c.) dieß Schwanken der alten Väter nachgewieſen; aber durch die freiſinnige, hiſtoriſch-wiſſenſchaftliche Darſtellung des Jeſuiten glaubte der Anglikaner Bullus (defensio fidei nic.) ſeine hochkirchliche Orthodoxie beeinträchtigt, und ſuchte darum mit großem Aufwand von Gelehrſamkeit das Unerweisbare zu beweiſen, daß nämlich alle vornicäniſchen Väter netto und accurat nicäniſch gedacht hätten. Uebrigens hat auch in neueſten Zeiten Dr. Baur in Tübingen (Lehre von d. Dreieinigkeit I. 110) an Petavius wenigſtens in ſofern Anſtoß genommen, als er ihn deßhalb einer Ueberſchreitung des katholiſchen Standpunktes bezüchtigte, — eine Beſchuldigung, die in der bereits citirten Abhandlung Kuhn's zur „Ehrenrettung des Dionyſius Petavius und der katholiſchen Auffaſſung der Dogmengeſchichte" ihre Berichtigung fand.

In direktem Gegenſatze zu Bullus wollten unitariſch Geſinnte, wie Sandius u. A., zeigen, daß ſämmtliche oder doch die meiſten antenicäniſchen Väter auch antinicäniſch geweſen ſeien, d. h. daß vor der Nicäner Synode ein ganz anderer, ſei's dem Sabellianismus oder dem Arianismus verwandter Trinitätsglaube geherrſcht habe.

Wir ſehen, Petavius bildet die Mitte zwiſchen beiden Extremen, und auch die ſpäteren katholiſchen Theologen, welche die alte Logoslehre unterſuchten, namentlich Prudentius Maran (Divinitas Domini nostri J. Ch. manifesta in Scripturis et Traditione. Paris 1746 fol. und La Divinité de notre Seigneur etc. Paris 1751) und Möhler (Athanaſius, I. 116 und 56), ſtehen im Allgemeinen auf dem gleichen Standpunkte, indem ſie einerſeits die Unſicherheit, Ungenauigkeit und ſogar Unrichtigkeit vieler alten Väter in Betreff der Logoslehre zugeben, aber zugleich das ſtete allgemeine Feſthalten der Kirche an der Subſtanz des Glaubens, an jenen zwei Hauptmomenten der Logoslehre behaupten. Damit unterſcheiden ſie ſich aber eben auch ganz weſentlich von der Hegel'ſchen oder Baur'ſchen Auffaſſung wie der ganzen Dogmengeſchichte überhaupt, ſo der Entwicklung der Logoslehre insbeſondere. Während nämlich die genannte neuproteſtantiſche Schule das Dogma ſelbſt immer erſt durch den Kampf entgegengeſezter Anſichten erzeugt werden läßt, und damit jede feſte Glaubensſubſtanz verliert, unterſcheidet der katholiſche Dogmenhiſtoriker ein feſtes und ein fließendes Element; erſteres iſt die Glaubensſubſtanz ſelbſt, lezteres aber die begriffliche Auffaſſung und Darſtellung dieſes feſten Glaubensinhaltes.

des persönlichen Unterschieds gesteigert wurde. Wie sich aber die Gegensätze von selbst hervorrufen, so mußte der Sabellianismus mit einer gewissen Nothwendigkeit den Subordinatianismus als sein natürliches Widerspiel erzeugen, d. h. jene Ansicht, welche, um die persönliche Verschiedenheit des Sohnes vom Vater zu retten, dem Emanatianismus ähnlich, den Gezeugten oder Sohn an Herrlichkeit und Würde hinter den Ungezeugten zurücksezt und ihn mehr oder weniger den Geschöpfen nähert. Beachtenswerth ist in dieser Beziehung besonders der berühmte Bischof Dionysius d. Gr. von Alexandrien geworden[1]). Dem Sabellianismus entgegen hat er sich bekanntlich um's J. 260 in einem Lehrbriefe an Ammonius und Euphranor (bei *Athanas.* de sententia Dionysii c. 4) sehr ungenau ausgedrückt und, um die persönliche Verschiedenheit des Sohnes vom Vater kräftigst zu bezeichnen, erstern ein *ποίημα τοῦ θεοῦ* genannt. Er fügte bei: „derselbe sei dem Vater dem Wesen nach fremd (*ξένον κατ' οὐσίαν*), wie der Weinstock und der Weingärtner einander fremd seien dem Wesen nach"; und „da er ein *ποίημα* ist, war er nicht, bevor er geschaffen wurde (*οὐκ ἦν, πρὶν γένηται*)". Dionys hatte damit den Worten, aber nicht der Absicht nach, den Sohn unter die Creaturen gerechnet. Seine Entschuldigung aber liegt, neben der gutgemeinten Opposition gegen den Sabellianismus, im schwankenden Sprachgebrauche jener Zeit, indem auch orthodoxe Lehrer das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater promiscue durch die Ausdrücke *ποιεῖν*, *γεννᾶν*, *γίνεσθαι*, condere und generare bezeichneten. Aber schärfer als alle diese sahen Papst Dionys und seine Synode. Als mehrere afrikanische Bischöfe über die vermeintlichen Irrthümer des Alexandriners bei ihm klagten, versammelte Papst Dionys um's J. 260 eine Synode, und nachdem er die Lehrfrage mit dieser berathen hatte, richtete er an seinen alexandrinischen Amtsbruder und wohl zugleich auch an die übrigen Bischöfe von Aegypten und Libyen ein für die Geschichte der Orthodoxie sehr merkwürdiges Schreiben, dessen Haupttheil uns Athanasius (de decretis Synodi Nic. c. 26 vgl. de sententia Dionysii c. 13) aufbewahrt hat. Er spricht sich darin gegen drei Irrlehren aus, und zwar zunächst gegen die tritheistische, „welche, im diametralen Gegensatze zu Sabellius, die göttliche Monarchie in drei ganz gesonderte Kräfte oder Hypostasen zertheile und

1) Ueber die Lehre des Dionysius v. A. vgl. *Natal. Alex.* hist. eccl. T. IV. Diss. XVII. p. 131 sqq. und Ritter, a. a. O. S. 14 ff.

eigentlich drei Götter lehre". Nach Baur's Vermuthung hätten gerade die Ankläger des Alexandriners diesen Tritheismus behauptet [1]; Dorner dagegen nimmt an, dieser Tritheismus sei aus einer Vermischung von Sabellianismus und Marcionitismus entstanden [2], ohne jedoch zeigen zu können, daß irgendwo eine solche Mischung damals wirklich existirt habe. — Der Papst verwirft sofort kurz und nur transeundo zweitens den Sabellianismus, spricht dagegen drittens ausführlich gegen jene, welche den Sohn ein Geschöpf nennen, während ihn die hl. Schrift doch für gezeugt erkläre. „Wäre er geschaffen, so müßte es auch eine Zeit gegeben haben, wo er nicht war, aber der Sohn war immer (ἀεὶ ἦν)." Er exegesirt dann jene Bibelstellen (Prov. 8, 22. Deuter. 32, 6), welche scheinbar von einer Schöpfung des Sohnes reden, und hält ihnen andere (Coloss. 1, 15. Ps. 109, 3. Prov. 8, 25) entgegen, welche für die Zeugung und die Ewigkeit des Sohnes sprechen. Endlich schließt er mit den prächtigen Worten: „die bewunderungswürdige und heilige Einheit (Gottes) darf also nicht in drei Gottheiten getheilt, auch die Würde und alles überragende Größe des Herrn nicht durch (den Ausdruck) Schöpfung beeinträchtigt werden; sondern es ist zu glauben an Gott den allmächtigen Vater, und an Christus Jesus seinen Sohn, und an den hl. Geist, und daß der Logos mit dem Gotte des Alls geeinigt sei." Es ist unverkennbar, daß der römische Bischof hier entschieden bereits die nicänische Lehre vorträgt, daß aber auch Dionysius d. Gr. von Alexandrien mit derselben übereinstimmte, erhellt aus den zwei Briefen, die er hierauf zu seiner Vertheidigung nach Rom schickte, und auf welche gestüzt Athanasius den Beweis liefern konnte, daß die Arianer mit Unrecht den Dionysius zu den Ihrigen zählten. Lezterer sagt nämlich darin (bei *Athanas.* de decretis Nicaenae synodi c. 25 und de sententia Dionys. c. 18), seine Ankläger hätten ihn beschuldigt, die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater geläugnet zu haben. Dem sei jedoch nicht so, und wenn er auch das Wort ὁμοούσιος nirgends in der Bibel gefunden habe, so sei doch ein Argument, das er gebraucht, das aber seine Gegner verschwiegen hätten, ganz damit übereinstimmend. Er habe nämlich das Verhältniß von Gott Vater und Sohn mit dem von Eltern und Kindern verglichen, wo doch offenbar die Leztern wesens-

1) Baur, die christl. Lehre von der Dreieinigkeit ꝛc. Bd. I. S. 313.
2) Dorner, die Lehre von der Person Christi, 2. Aufl. Thl. I. S. 750.

gleich seien mit ihren Eltern. Aehnliche Argumente habe er noch mehrere angewendet, e. g. das Beispiel von der Pflanze und ihrer Wurzel oder ihrem Samen, zwischen denen doch gewiß auch Wesensgleichheit stattfinde. Ebenso verhalte es sich mit seinem Beispiele vom Flusse und der Quelle. An einer andern Stelle seiner Vertheidigungsschrift (bei *Athanas.* de sentent. c. 15) sagt er: „es gab nie einen Moment, wo Gott nicht Vater war, und der Sohn ist ewig. Aber er hat sein Sein nicht aus sich, sondern aus dem Vater." An einer dritten Stelle endlich (l. c. c. 21) erklärt er: „er meine durchaus nicht, daß der Logos ein Geschöpf sei, und habe in Beziehung auf ihn Gott auch nicht Schöpfer (*ποιητὴς*), sondern Vater genannt; wenn er aber doch im Laufe der Rede (d. h. unvorsichtig) den Vater einmal im Verhältniß zum Sohne als *ποιητὴς* bezeichnet habe, so könne man auch dieß entschuldigen, denn die griechischen Gelehrten nennen sich ja ebensowohl *ποιηταὶ* als Väter ihrer Bücher, und selbst die Bibel gebrauche den Ausdruck *ποιητὴς* nicht immer im Sinne von Schöpfer, sondern von Urheber überhaupt, z. B. wenn sie uns die *ποιηταὶ* unserer Herzensbewegungen nennt."

Daß die alexandrinische Kirche auch nach Dionys d. Gr. an der orthodoxen Logoslehre festgehalten habe, beweisen ihre großen Lehrer Theognostus, Pierius und Bischof Petrus. Der Erste, um's Jahr 270 bis 280 Vorsteher der dortigen Katechetenschule, sagt in einem von Athanasius (de decretis Syn. Nic. c. 25) aufbewahrten Fragmente ganz deutlich: „das Wesen des Sohnes ist nicht von Außen hinzugekommen, noch ist es aus dem Nichtseienden hinzugefügt, sondern es ist aus dem Wesen des Vaters geworden; wie der Glanz, der vom Licht, oder der Dunst, der vom Wasser aufsteigt." Wenn aber in einem Fragment des Theognostus bei Photius der Sohn ein *κτίσμα* genannt wird, so vermuthet Photius (Cod. 106), dieser Ausdruck werde, da das Werk, woraus er entnommen, dialogisch war, wohl der Rede eines Dritten angehört haben; auf jeden Fall aber konnte Theognostus nach seiner obigen starken Aeußerung unmöglich das *κτίσμα* im arianischen Sinne gebrauchen [1]). Wie er, so vertrat auch sein Nachfolger, der Priester Pierius, die orthodoxe Logoslehre. Photius sagt von ihm (Cod. 119), „daß er zwar den Vater und Sohn zwei Usien (*οὐσίας*) statt Hypostasen genannt, aber

1) Vgl. Dorner, a. a. O. S. 737 f.

doch εὐσεβῶς, d. h. orthodox von beiden gelehrt habe," — und es ist dieß Lob des Photius für uns um so mehr beweiskräftig, als er andrerseits den Pierius wegen seines Pneumatomachismus auf das Entschiedenste tadelt [1]). Gewiß, wäre die Logoslehre desselben nicht rechtgläubig gewesen, Photius würde auch in Betreff dieser das Gleiche gethan haben.

Der dritte große Alexandriner jener Zeit war Bischof Petrus, und wenn auch das ihm zugeschriebene Fragment im Chronicon paschale wahrscheinlich unächt ist, so zeigen doch andere Fragmente [2]), daß er dem Sohne die gleiche Natur mit dem Vater und die gleiche Gottheit zugeschrieben habe.

Anders war es in Antiochien, wo das Streben, die Einheit Gottes festzuhalten, Anfangs bis zu der Lehre des Paul von Samosata ausgeartet war, der den λόγος als unpersönlich, und vom Vater nicht verschieden dachte, in Christus aber blos einen Menschen sah, worin der göttliche λόγος gewohnt und gewirkt habe. Mit Paul gleichgesinnt war längere Zeit sein Landsmann, der antiochenische Priester Lucian, der die häretische Trinitätslehre des Ersteren vertheidigte und deßhalb auf einige Zeit lang aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde [3]). Später stand er jedoch wieder in großem Ansehen, und erwarb sich sowohl durch seine Verbesserung des Textes der LXX, als durch die Standhaftigkeit, womit er unter K. Maximin als Martyrer starb [4]), eine große Berühmtheit. — Wie seine Wiederaufnahme in die Kirche beweist, hat Lucian nachmals der samosatenischen Lehre ohne Zweifel wieder entsagt; aber die Meinung, daß durch die Kirchenlehre die Einheit Gottes nicht gehörig festgehalten sei, führte ihn zu einer andern Hypothese oder Construktion der Trinität, welche uns bei dem Mangel an Nachrichten zwar nicht genauer bekannt ist, aber nach der Versicherung des Bischofs Alexander von Alexandrien in der Irrlehre der Exukontianer, namentlich seines Schülers Arius unverkennbar hervortritt [5]). Nicht minder führte auch Arius selbst seine Lehre deutlich auf die Schule Lucians zurück, indem er seinen Freund und

1) Vgl. Dorner, a. a. O. S. 733 f.

2) Bei *Angelo Mai*, Nova collectio etc. T. VII. p. 306, 307. und *Galland.* Biblioth. vet. Patrum, T. I. p. 108. Vgl. Dorner, a. a. O. S. 810.

3) *Theodoret.* hist. eccl. I. 4. p. 15 ed. Mogunt.

4) *Euseb.* hist. eccl. VIII. 13. IX. 6.

5) Bei *Theodoret.* hist. eccl. I. 4. p. 15.

Meinungsgenoſſen Euſebius von Nikomedien als Συλλουκιανιστής begrüßt [1]). Dabei kann es dann dahingeſtellt bleiben, ob Arius in Antiochien perſönlich zu den Füßen Lucian's geſeſſen, oder ſich nur aus ſeinen Schriften gebildet habe. Daß aber dieſe lucianiſche Richtung ſich ziemlich weit in Aſien ausgebreitet habe, erſchließen wir aus dem eben citirten Briefe des Arius an Euſebius von Nikomedien, worin nicht nur dieſer als ſein Mitſchüler bei Lucian genannt, ſondern auch eine Reihe anderer aſiatiſcher Biſchöfe aufgeführt wird, welche alle den Sohn nicht für gleich ewig mit dem Vater erklärt hätten. Die Läugnung der Gleichewigkeit ſcheint darum ein Fundamentalpunkt in der Lehre Lucian's geweſen zu ſein [2]).

Außerdem ſagt Epiphanius (Ancoratus c. 33): „Lucian und die Lucianiſten läugnen ſämmtlich, daß der Sohn Gottes eine menſchliche Seele angenommen habe, und wollen ihm nur einen menſchlichen Leib zuerkennen, um die menſchlichen Affekte, wie Trauer, Freude u. dgl. dem Logos ſelbſt zuſchreiben, und ihn eben damit für ein geringeres Weſen als Gott, für ein Geſchöpf erklären zu können. In der That haben auch Arius und ſeine Anhänger von der Annahme des σῶμα Χριστοῦ ἄψυχον ſtarken Gebrauch gemacht und auch ſo wieder ihre Verbindung mit der lucianiſchen Schule bethätigt. Dazu kommt, daß derſelbe Lucian auch jenes Glaubensbekenntniß verfaßt haben ſoll, welches die Euſebianer (d. i. Freunde des Arius) auf der Synode zu Antiochien im J. 341 vorgelegt haben, und worin zwar, wie wir ſehen werden, nicht direkt irgend etwas Häretiſches gelehrt, aber doch abſichtlich jede ſcharfe Präciſirung des Dogmas vermieden iſt [3]).

---

1) Bei *Theodoret.* hist. eccl. I. 5. p. 21.

2) Den angeführten Zeugniſſen entgegen ſucht Baronius (ad ann. 311. n. 12. und 318. n. 75) den Lucian von dem Verdachte der Irrlehre zu reinigen, muß aber doch zugeben, daß er im Kampfe gegen die Sabellianer, namentlich gegen ſeinen Mitprieſter Pancratius von Antiochien, unrichtige Ausdrücke gebraucht, und darum von drei Biſchöfen Antiochiens hinter einander excommunicirt worden ſei. Im Herzen dagegen, meint Baronius, ſei Lucian, den er wegen ſeines Martyrthums ſo vertheidigt, immer orthodox geweſen, und die Arianer hätten ſich mit Unrecht auf ihn berufen; aber auch Biſchof Alexander von Alexandrien habe geirrt, wenn er in dem oben angeführten Briefe den Arianismus mit Lucian in Beziehung brachte. Vgl. Dorner, a. a. O. S. 802 Note.

3) Es findet ſich bei *Athanas.* de Synodis Arimini et Seleuciae c. 23 und *Socrates*, hist. eccl. II. 10, jedoch ohne Nennung Lucian's; daß es aber die Arianer ihm zuſchrieben ſagt Sozomenus, hist. eccl. III. 5.

§ 19.

Arius.

Die ſubordinatianiſtiſche Theologie Antiochiens wurde durch Arius, den mehrgenannten Zögling der lucianiſchen Schule, auch nach Alexandrien verpflanzt, um hier zu noch viel größerer Stärke und Bedeutung zu erwachſen. Schon die ganze Geiſtesanlage des Arius war dieſer rationaliſtiſchen Theologie verwandt, und auf ſeinem Standpunkte der bloſen Verſtandsreflexion konnte er die beiden ſcheinbar widerſprechenden Momente: die Gleichheit des Logos mit dem Vater und ſeine Verſchiedenheit von demſelben, unmöglich in ſpekulativer Einheit erfaſſen. Dorner ſagt darum (a. a. O. S. 823) von ihm mit Recht: „In der relativen Sphäre bewegt Arius ſich mit Luſt und Geſchick, in den niedrigen Kategorien der Logik mit dialektiſcher Gewandtheit, über ſie kommt er aber auch nicht hinaus, ſondern legt ſie an Alles an. An dem eigentlichen ſpekulativen Bewußtſein mangelt es ihm gänzlich.“ Aber auch er hätte ſicher keine ſo große neue Bewegung hervorzurufen vermocht, wenn nicht in Alexandrien noch immer ein ziemlicher Bodenſatz ſubordinatianiſtiſcher Anſichten von älteren, namentlich des Origenes Zeiten her noch vorhanden, und gegen die durch Theognoſtus, Pierius, Biſchof Petrus, und eben jezt aufs Neue durch Biſchof Alexander vertretene Gleichheitstheologie (Lehre von der Gleichheit des Sohnes mit dem Vater) in Spannung geweſen wäre. Dieſe Ueberreſte der altalexandriniſchen Richtung ſchloſſen ſich natürlich freudig an Arius an und ſo geſchah es, daß die Arianer auch in ſpäterer Zeit noch mit beſonderem Eifer ſich auf Origenes beriefen und ſeine Autorität für ſich zu haben, eigentlich von ihm abzuſtammen behaupteten, was ſchon Athanaſius widerlegte [1]). Ueberdieß war Alexandrien auch ein ganz geeigneter Boden für die neue Erſcheinung. Seit mehr als einem Jahrhundert die ἐκκλησία φιλοσοφιχωτάτη unter den Chriſten, griff es alle philoſophiſch-theologiſche Streitfragen ſo zu ſagen mit Luſt und Heftigkeit auf, und war zugleich dem Vaterlande des Sabellianismus ſo nahe, daß es zu einem beſtändigen Kampfe gegen dieſen verpflichtet, leichtlich

1) Vgl. Wolf, über das Verhältniß des Origenismus zum Arianismus, in d. Zeitſchrift für luther. Theolog. 1842. Heft III. S. 23 ff. und Ramers, die Auferſtehungslehre des Origenes, 1851. S. 6 und 10.

in das andere Extrem verfallen konnte. Ja Arius war sogar selbst ein Libyer von Geburt, also ein Landsmann des Sabellius [1]), und konnte sich dadurch nur um so mehr zum Kampfe gegen die sabellianische Verwischung des Unterschiedes zwischen Vater und Sohn berufen erachten. Weiterhin scheint aber auch der Philonismus, der gerade in Alexandrien seine Heimath hatte, nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung des Arianismus gewesen zu sein [2]). Ja Arius stand wohl selbst auf der Grundlage dieser Philosophie, namentlich α) auf ihrer Ueberspannung des Unterschiedes zwischen Welt und Gott, und betrachtete wie Philo den höchsten Gott für viel zu erhaben, um unmittelbar mit der Welt in Verbindung zu treten, und die Welt für viel zu tief, um eine unmittelbare Thätigkeit Gottes ertragen zu können. Daß aber in der That Arius und seine Freunde Eusebius und Asterius diesen philonischen Fundamentalsatz zu dem ihrigen machten, berichtet ausdrücklich Athanasius (Orat. II. contra Arianos c. 24). Wie Philo nahm dann β) auch Arius ein Mittelwesen an, das, geringer als Gott, das göttliche Organ der Weltschöpfung war (gleich den gewordenen Göttern Plato's), und dieses Mittelwesen ist der λόγος. So ist der arianische λόγος dem philonischen ähnlich, und bei beiden erscheint er als geringer, denn der Vater, als ὑπηρέτης θεοῦ, wie Philo sagt, vorausgesezt, daß lezterer denselben überhaupt als persönlich dachte. Das geringere Mittelwesen kann aber γ) nicht wesensgleich und nicht gleichewig sein mit dem höchsten, einzig wahren Gotte, und so flossen dann alle weitern subordinatianistischen Prädikate des λόγος von selbst aus diesen Hauptgrundsätzen des Philo und Arius hervor. Dabei blieb dem Arius der innere Widerspruch, der in der Annahme eines solchen Mittelwesens lag, wie es scheint, völlig verborgen. Nach seiner Ansicht soll der höchste Gott nichts Unvollkommenes schaffen können; aber dennoch macht er den Sohn zu etwas Unvollkommenem. Kann Gott nur Vollkommenes schaffen, so muß auch im Sohne die Fülle der Vollkommenheit, also die volle Gottheit sein; ist dieß aber nicht der Fall und kann der höchste Gott Unvollkommenes hervorrufen, so kann er auch die Welt erschaffen [3]).

---

1) So behauptet *Epiphan.* haer. 69, 1, während Cave und Andere, auf Photius gestüzt, Alexandrien für sein Vaterland erklären.

2) Am kräftigsten und klarsten hat Staudenmaier in s. Philos. des Christ. I. 506 ff. auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht.

3) Ritter, a. a. O. S. 25.

Daß das arianiſche Mittelweſen mit dem gnoſtiſchen Demiurgen Aehnlichkeit habe, leuchtet von ſelbſt ein; aber es darf auch der Unterſchied zwiſchen beiden nicht verkannt werden. Beide ſind darin gleich, daß ſie nur Unvollkommenes hervorbringen können; aber während der gnoſtiſche Demiurg nur einer Periode des weltlichen Daſeins vorſteht, hört der arianiſche Logos nicht auf zu wirken, ſo lange die Welt ſteht [1]). Unverkennbar aber war gerade die damalige Zeit unter Kaiſer Conſtantin für die Entſtehung und raſche Verbreitung einer ſubordinatianiſtiſchen Lehre ſehr günſtig, denn ſeit der Bekehrung des großen Kaiſers waren zahlreiche gebildete Heiden ohne wahren innern Beruf in die Kirche eingetreten und haben darin wohl, wie ſchon Möhler bemerkte (Athanaſ. I, 191) in weitern Kreiſen eine religiöſe Anſchauungsweiſe verbreitet, die dem halbheidniſchen Subordinatianismus viel günſtiger war, als der tief chriſtlichen Lehre von der Gleichheit des Sohnes mit dem Vater.

Von den früheren Lebensſchickſalen des Arius iſt uns verhältnißmäßig nur wenig bekannt und Manches nicht ſicher conſtatirt [2]). In Alexandrien ſtellte er ſich Anfangs auf Seite der Meletianer [3]), verließ ſie aber wieder und wurde von Biſchof Petrus von Alexandrien zum Diakon geweiht. Als er jedoch ſpäter die Partei der Meletianer abermals ergriff, ſchloß ihn der genannte Biſchof aus der Kirchengemeinſchaft aus, und erſt ſein Nachfolger Achillas (J. 312) nahm ihn wieder

---

1) Ritter, a. a. O. S. 28 f.

2) Das Biographiſche über Arius findet ſich am vollſtändigſten in der Storia critica della vita di Arrio, scritta da *Gaetano Maria Travasa*, Cler. Reg. Teatino. Venezia 1746, 8 und bei *Tillemont*, mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, T. VI. Außerdem ſind die wichtigeren Werke über den Arianismus: *Maimburg*, S. J. histoire de l'Arianisme. Paris 1675. Die Biographien und Monographien über Athanaſius. Chriſtian Walch, Ketzergeſchichte, 1764, Bd. II. S. 385 ff. J. A. Stark's Verſuch einer Geſchichte des Arianismus, Berlin 1783. 2 Thle. (ohne großen Werth). Wundemann, Geſchichte der chriſtlichen Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanaſius bis auf Gregor d. Gr. Leipzig 1798. 2 Thl. 8. *Wetzer*, restitutio verae chronologiae rerum ex controversiis Arianorum exortarum. Francof. 1827. Lange, der Arianismus in ſeiner urſprünglichen Bedeutung, in Ilgen's Zeitſch. f. hiſt. Theol. IV, 2. V, 1. Baur, die chriſtl. Lehre von der Dreieinigkeit ꝛc. 1841. I. S. 320 ff. Dorner, die Lehre von der Perſon Chriſti, 1845. Thl. I. S. 806 ff.

3) Ueber die Meletianer vgl. meine Abhandlung im Kirchenlex. von Wetzer und Welte. Bd. VII. S. 37 ff.

auf und weihete ihn zum Priester [1]). Bald darauf erhielt Arius eine besondere Kirche, genannt Baukalis, zur Verwaltung, indem die Größe der alexandrinischen Gemeinde ihre Abtheilung in besondere Distrikte, nach Art der späteren Pfarreien nöthig gemacht hatte.

Er war groß und hager von Gestalt, gelehrt, besonders in der Dialektik gewandt, sittenstreng, sehr ernst im Aeußern, zugleich höchst einnehmend im Umgang, dabei aber in hohem Grade stolz, ehrgeizig, unaufrichtig und verschlagen [2]). Epiphanius (l. c.) nennt ihn eine betrügerische Schlange, sein Bischof Alexander aber wirft ihm Habsucht vor und spricht zugleich von seinem weiblichen Anhange in einer Weise [3]), daß spätere Schriftsteller — wohl mit Unrecht — daraus Verdacht schöpfen zu dürfen glaubten. Zwei Aeußerungen Theodorets über den Ehrgeiz und die Herrschsucht des Arius (l. c. capp. 2 u. 3) gaben zu der Meinung Veranlassung, derselbe habe nach dem Tode des Achillas (Spätjahr 312) selbst nach der bischöflichen Würde gestrebt und deßhalb gegen seinen bisherigen Collegen Alexander [4]), der ihm vorgezogen wurde, von nun an bittern Groll im Herzen getragen. Der arianische Historiker Philostorgius [5]) aber behauptet im Gegentheil: Arius habe, als die Stimmen auf ihn fallen wollten, sie selbst auf Alexander gelenkt. — Weder dieß noch jenes scheint begründet zu sein, dagegen hat wohl Sozomenus recht, wenn er (I, 15) sagt, Bischof Alexander habe Anfangs den Arius in hohen Ehren gehalten. Damit stimmt auch die Chronologie gut zusammen, denn der Zwist zwischen Arius und seinem Bischofe

---

1) *Sozom.* hist. eccl. I, 15. Die falschen Acta s. Petri wollen wissen, daß sowohl Bischof Petrus als Achillas von Christus in einer Vision ausdrücklich vor Arius gewarnt worden seien. Vgl. *Baron.* ad ann. 310 n. 4 und *Renaudot*, hist. Patriarch. Alex. p. 67.

2) *Socrates*, hist. eccl. I, 5. II, 35. *Epiphan.* haer. 69, 3. Aeußerst schwarz malt ihn Kaiser Constantin in einem Schreiben an Arius selbst und seine Anhänger bei *Gelasius Cyzicenus*, hist. Concilii Nicaeni Lib. III. in *Mansi*, Collectio Concil. T. II. p. 930 sqq. besonders p. 938 und *Harduin*, T. I. p. 452 sqq.

3) Bei *Theodoret*, hist. eccl. I, 4. Vgl. Walch, Ketzerhistor., Thl. II. S. 404 f.

4) Alexanders Lob findet sich bei *Gelasius*, l. c. Lib. II, c. 1. bei *Mansi*, l. c. p. 791 und *Harduin*, T. I. p. 366.

5) Lib. I, c. 3 der Fragmente des Philostorgius hinter der Valesius'schen Ausgabe der Kirchengeschichte des Theodoret.

brach, wie es scheint, erst ums Jahr 318 oder gar 320 aus [1]), nachdem also Alexander schon 6 Jahre oder darüber im Bisthum war, und bisher zwischen ihm und Arius voller Friede geherrscht hatte. Gesezt aber auch, es habe wirklich eine persönliche Abneigung zwischen beiden stattgehabt, so ist doch der später entstandene Lehrzwist gewiß nicht blos eine Folge ärmlicher Privatgehässigkeiten, sondern sicherlich das Resultat entgegenstehender theologischer Ueberzeugung gewesen. Wie dieser Gegensatz zum erstenmal klar herausgetreten sei, berichtet Sokrates (I, 5) in folgender Weise: „eines Tages sprach Bischof Alexander von Alexandrien in Gegenwart seiner Priester und Cleriker über das Geheimniß der Dreieinigkeit, wobei er auf die Einheit in der Dreiheit besondern Nachdruck legte, darüber philosophirte und damit Ehre einzuernten glaubte. Arius aber, streitsüchtig wie er war, meinte hierin Sabellianismus zu entdecken, widersprach dem Bischof mit Heftigkeit und behauptete: „wenn der Vater den Sohn gezeugt hat, so hat der Gezeugte einen Anfang seines Seins (ἀρχὴν ὑπάρξεως) und es gab also einen Moment, wo er nicht war (ἦν, ὅτε οὐκ ἦν); auch folgt daraus, daß der Sohn aus Nichts geworden ist (ἐξ οὐκ ὄντων ἔχει τὴν ὑπόστασιν)". — Daß Arius dem Bischof Unrecht that, wenn er ihn des Sabellianismus beschuldigte, geht aus der ganzen weitern Geschichte des Arianismus, besonders aber aus den Briefen sowohl des Arius als Alexanders, die wir bald näher betrachten müssen, und aus dem Benehmen des Leztern auf der Synode zu Nicäa hervor.

Mit Recht erkannte Arius gleich den Orthodoxen in dem Ausdrucke „gezeugt" das Palladium, das allein die persönliche Subsistenz des Sohnes gegen den Sabellianismus zu retten vermöge. Er nahm darum den Begriff „gezeugt" zum Fundamente seiner Argumentation, allein er übertrug dabei die jede menschliche Zeugung beherrschende Kategorie der Zeit auch auf die göttliche Zeugung, und leitete so, wie er glaubte mit logischer Nothwendigkeit, aus dem Begriffe des Gezeugtseins den Satz ab, daß der Sohn nicht gleich ewig sein könne mit dem Vater. Doch wollte er nicht eine eigentlich zeitliche, sondern nur

---

1) Vgl. Walch, a. a. O. S. 423. Daß schon auf der Synode zu Arles im J. 314 der Arianer Erwähnung geschehen sei, beruht bloß auf einem Irrthum im can. 8, wo statt Afris fälschlich Arianis geschrieben wurde. S. oben S. 178. Vgl. *Mansi*, Collect. Concil. T. II. p. 472 und *Ittig*, historia Concilii Nicaeni, Lips. 1712 § 22.

eine zeitähnliche Priorität des Vaters vor dem Sohne damit ausdrücken, indem auch nach seiner Behauptung die Zeit erst mit der Schöpfung beginnt, und somit der Sohn, durch den Alles erschaffen ist, und der also vor der Schöpfung war, auch vor aller Zeit entstanden sein mußte. Damit hatte er nicht mehr gethan, als andere Theologen vor ihm; aber er ging noch weiter und glaubte, die eben gewonnene Verschiedenheit des Sohnes vom Vater wieder zu verlieren, wenn er die Zeugung des Erstern aus dem Wesen des Zweiten zugeben würde. Solche Befürchtungen konnte ihm auch die Geschichte des Terminus „wesensgleich" (ὁμοούσιος) mit einiger scheinbarer Berechtigung einflößen, indem dieser Ausdruck, wie wir oben S. 115 sahen, auf der antiochenischen Synode im J. 269 verworfen worden war. Aber Arius vermied nicht blos diesen bestimmten, sondern auch jene ähnlichen Ausdrücke, welche schon frühere Väter gebraucht hatten, um den Sohn aus der Substanz des Vaters entsprungen zu bezeichnen (s. oben S. 220 u. 224); er verwarf nicht nur den Ausdruck, sondern die Sache, durch die dem ὁμοούσιος gerade entgegengesezte positive Behauptung ἐξ οὐκ ὄντων κ. τ. λ., und ging so weiter als irgend Einer unter den Alten. Er machte damit den λόγος entschieden zu einem Geschöpfe im eigentlichen Sinne des Wortes.

Daß er aber den Sohn nicht aus dem Wesen des Vaters ableiten wollte, hat noch den weitern Grund, daß er glaubte, dadurch würde das göttliche Wesen getheilt, während doch Gott seinem Begriffe nach wesentlich untheilbar sei; und in der That warfen die Arianer ihren Gegnern beharrlich vor, daß sie das göttliche Wesen wie etwas Körperliches betrachten und theilen. Wie aber die Untheilbarkeit und Unkörperlichkeit Gottes, so glaubten die Arianer auch die Unveränderlichkeit desselben nur durch ihre Logoslehre festhalten zu können. Das Schaffen zeitlicher Dinge, meinten sie, begründe nothwendig eine Veränderung in dem Schaffenden; würde nun der höchste Gott die Welt geschaffen haben, so wäre er selbst in die Veränderlichkeit eingegangen, was seinem Begriffe zuwider sei. Dagegen war kein Grund vorhanden, dem zu einem Geschöpfe herabgesezten Sohne als Mitschöpfer das Prädikat der Veränderlichkeit zuzuschreiben. Sie sagten daher: „der Sohn ist seiner Natur nach veränderlich, und unveränderlich nur durch seinen eigenen Willen" [1].

---

1) Vgl. *Athanas.* contra Arian. c. 35. und Ritter a. a. O. S. 23 ff.

Mit diesen seinen Ansichten trat Arius zum erstenmale zwischen den Jahren 318—320 hervor. Auf dieses Datum weisen nämlich in Abmangelung bestimmter Nachrichten die angestellten Wahrscheinlichkeitsrechnungen hin (vgl. Walch, a. a. O. S. 417 ff.). Aehnlich wie Sokrates, und doch wieder mit einzelnen Abweichungen, erzählen Sozomenus, Theodoret und Epiphanius den Anfang der arianischen Streitigkeit [1]). Ersterer insbesondere sagt nichts davon, daß Bischof Alexander mit einer Rede die erste Veranlassung zum ganzen Streite gegeben habe; vielmehr fing nach ihm Arius von selbst an, seine irrigen Ansichten zu verbreiten. Der Bischof wurde getadelt, daß er dies dulde; aber auch jezt noch wollte er keinen Machtspruch thun, hielt vielmehr eine Versammlung seines Clerus und ließ hier den Arius mit seinen Gegnern disputiren, welche den Sohn für ὁμοούσιος und συναΐδιος (wesensgleich mit dem Vater und gleichewig) erklärten. Anfangs bei der Disputation trat Alexander auf keine der beiden Parteien, gegen Ende dagegen stimmte er denen bei, welche die Wesensgleichheit und Gleichewigkeit des Sohnes vertheidigt hatten, und befahl jezt dem Arius, seinem Irrthum zu entsagen. — Daß aber namentlich der Bischof Meletius, das Haupt der schon erwähnten Schismatiker, der Hauptgegner und Ankläger des Arius gewesen sei, ist eine schwerlich zuverlässige Behauptung des Epiphanius (l. c.). — Uebrigens war Arius weit entfernt, sich dem Befehle seines Bischofs zu fügen; im Gegentheil schickte er an verschiedene Bischöfe ein schriftliches Glaubensbekenntniß, und bat, falls sie es billigen würden, um ihre Zustimmung und Fürsprache bei Bischof Alexander [2]). In der That gewann er sich alsbald zahlreiche Freunde, insbesondere den berühmten Eusebius von Nikomedien [3]), welcher als Bischof der damaligen Residenz auf Kaiser Constantin und dessen Schwester Constantia großen Einfluß übte, vielen andern Bischöfen imponirte, sich bei ihnen sehr lebhaft für Arius verwendete, und diesem selbst brieflich seine Zustimmung bezeugte [4]). Er war, wie Arius, ein Schüler Lucians, und theilte in der Hauptsache auch die Ansichten des Arius. „Nur Einer, der Vater, meinte er, sei ungezeugt, der Andere aber (der Sohn) von ihm wahrhaft (d. h. wohl:

---

1) *Sozom.* hist. eccl. I, 15. *Theodoret.* hist. eccl. I, 2. *Epiphan.* haeres. 69, 3.
2) *Sozom.* hist. eccl. I, 15.
3) *Socrat.* hist. eccl. I, 6.
4) *Athanas.* de Synodis Arimin. et Seleuc. c. 17.

im eigentlichen Sinne des Wortes) und nicht aus seinem Wesen geschaffen (ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γεγονὼς), auch participirt dieser Andere nicht an dem Wesen (οὐσία) des Ungezeugten, sondern ist verschieden von ihm der Natur und Kraft nach, übrigens aber doch zur völligen Aehnlichkeit der Natur und Kraft seines Schöpfers geschaffen. Seinen Anfang kann Niemand mit Worten aussprechen, ja nicht einmal in Gedanken erfassen" [1]). Der Brief an Bischof Paulinus von Tyrus, worin Eusebius diese Ansichten ausspricht, ist zugleich ein Beleg seines großen Eifers für die Person und Sache des Arius, denn er macht diesem Bischofe Vorwürfe, daß er, obgleich dieselben Ansichten innerlich theilend, sich doch noch nicht für Arius erklärt habe. Er möge dieß nachholen und namentlich (wie er ohne Zweifel bereits selbst gethan hatte) an den alexandrinischen Bischof schreiben, um diesem die wahre, d. h. die subordinatianistische Lehre auseinanderzusetzen. Als Muster stellte er ihm den Bischof Eusebius von Cäsarea, den berühmten Kirchenhistoriker vor, der, ohne entschiedener Arianer zu sein, doch diese Partei sichtlich begünstigte. Außer den beiden Eusebius und Paulinus von Tyrus waren es aber besonders die Bischöfe Theodotus von Laodicea, Athanasius von Anazarbus, Gregor von Berytus und Aetius von Lydda (oder Diospolis), welche sich für Arius interessirten [2]). Gleiches thaten ferner namentlich auch die zwei Afrikaner Secundus, Bischof von Ptolemais in Libyen und Theonas von Marmarica, welche beide zur Kirchenprovinz Alexandrien gehörten und entschieden Partei für Arius nahmen. Außerdem traten aus dem alexandrinischen und mareotischen Clerus noch folgende auf Seite der Häresie: 2 Priester, Chares und Pistus, 13 Diakonen, Achillas, Euzoius, Aithalas, Lucius, Sarmates, Julius, Menas, Helladius, Serapion, Paramnon, Zosimus, Irenäus und ein zweiter Arius. Ohne nähere Bezeichnung ihres Ordo werden noch angeführt Karponas und Eusebius. Diese Liste liefert uns der alexandrinische Bischof selbst in drei, zu verschiedenen Zeiten gefertigten, darum auch nicht ganz übereinstimmenden Verzeichnissen [3]). Epi-

---

1) In einem Briefe des Eusebius an B. Paulinus von Tyrus, *Theodoret.* hist. eccl. I, 6. Uebrigens ist nicht gewiß, ob dieser Brief gleich im Beginne der arianischen Bewegung oder erst später geschrieben worden ist.

2) *Theodoret.* hist. eccl. I, 5.

3) Bei *Theodoret.* hist. eccl. I, 4. *Socrat.* hist. eccl. I, 6. und *Athanas.*, depositio Arii T. I, p. 313. ed. Patav. 1777.

phanius dagegen spricht von 7 Priestern, 12 Diakonen und 700 gottgeweihten Jungfrauen (deren es allerdings in Aegypten sehr viele gab), welche sich auf Seite des Arius geschlagen hätten [1]).

Wahrscheinlich hat auch Bischof Alexander frühzeitig in dieser wichtigen Angelegenheit an andere Bischöfe geschrieben, wenigstens erschließt man dieß aus einzelnen Aeußerungen seines spätern Briefes bei Theodoret [2]). Sicher ist übrigens, daß Alexander Anfangs die Sache so still als möglich und friedlich abzumachen suchte, und nicht blos mündliche, sondern in Gemeinschaft mit seinem übrigen Clerus auch schriftliche Ermahnungen an Arius und seine Anhänger richtete [3]).

§ 20.

Die Synode zu Alexandrien im J. 320 und ihre Folgen.

Als alle diese Bemühungen erfolglos blieben, berief Bischof Alexander im J. 320 oder 321 [4]) eine große Kirchenversammlung nach Alexandrien, wobei nahezu hundert Bischöfe aus Aegypten und Lybien anwesend waren. Ihre Verhandlungen sind uns nicht mehr näher bekannt und wir wissen nur, daß Arius und seine Anhänger mit dem Anatheme belegt worden sind [5]). Es waren dieß, wie Alexander selbst in zwei Schreiben berichtet [6]), die beiden Bischöfe Theonas und Secundus und die Mehrzahl der bereits oben erwähnten Diakonen. Daß aber auch Eusebius von Cäsarea, Theodotus von Laodicea, Paulinus

---

1) *Epiphan.* haeres. 69, 3.

2) Hist. eccl. I, 4. Vgl. Walch, Ketzerhistor. Thl. II. S. 428 Anm. 2.

3) Siehe die zwei Briefe Alexanders bei *Socrat.* hist. eccl. I, 6. und *Athanas.* depositio Arii l. c.

4) So berechnet Walch, a. a. O. Thl. II. S. 421, aus der Aeußerung des hl. Athanasius: daß die Arianer vor 36 Jahren für Ketzer erklärt worden seien. Athanasius schrieb dieß (Epist. ad episcop. Aegypt. c. 22) im J. 356, und weist somit auf das J. 320 zurück. Allein es ist keineswegs entschieden, daß Athanasius die fragliche Epistola ad episc. im J. 356 verfaßt habe, denn er sagt darin auch (l. c.), die Meletianer seien vor 55 Jahren schismatisch geworden. Da dieß aber wohl im J. 306 geschah, so hat Athanasius jene Schrift wohl erst im J. 361 geschrieben, und er hatte dann mit den Worten: die Arianer seien vor 36 Jahren für Ketzer erklärt worden, nicht die alexandrinische Synode vom J. 320, sondern das nicänische Concil vom J. 325 im Auge. Vgl. Walch, Ketzerhist. Bd. IV. S. 381 Anm. 2.

5) *Socrat.* hist. eccl. I, 6.

6) Bei *Socrat.* l. c. I, 6. und *Theodoret.* l. c. I, 4.

von Tyrus ꝛc., ja sogar die meisten Bischöfe Asiens von der alexandrinischen Synode anathematisirt worden seien, ist wohl nur eine Consequenzmacherei des Arius [1]). Höchst wahrscheinlich wurde nämlich von jener Synode nach der namentlichen Excommunikation der afrikanischen, besonders alexandrinischen Arianer, noch im Allgemeinen das Anathem über die Anhänger der Irrlehre überhaupt ausgesprochen, woraus nun Arius die ihm eben passende Folgerung zog [2]).

Obgleich excommunicirt, fuhr Arius dennoch fort, gottesdienstliche Zusammenkünfte zu halten, und Bischof Alexander spricht sogar von mehreren Kirchen (er nennt sie Räuberhöhlen), worin die Arianer beständig versammelt, bei Tag und Nacht Verleumdungen gegen Christus und den Bischof ausgeheckt hätten [3]). In demselben Briefe beschreibt er auch, wie sie in den verschiedenen Städten sowohl mündlich als schriftlich durch Schmeicheleien und Lügen aller Art Anhänger zu gewinnen und namentlich das Frauengeschlecht zu täuschen gesucht hätten. Ja sie seien so weit gegangen, daß sie den Pöbel und die weltliche Obrigkeit (wohl großentheils noch heidnisch, da Aegypten unter Licinius stand) gegen die Orthodoxen zu hetzen und mitten im Frieden eine neue Verfolgung hervorzurufen suchten [4]). Durch die fortgesezten Ungebührlichkeiten und Machinationen der Arianer, sowie durch die offene Parteilichkeit des nicomedischen Eusebius sah sich Bischof Alexander jezt veranlaßt, in ausführlichen Briefen an alle übrigen Bischöfe den ganzen Sachverhalt darzulegen. Er berief zu dem Ende eine neue Versamm-

---

1) In seinem Briefe an Eusebius von Nikomedien bei *Theodoret.* l. c. I, 5.

2) Vgl. Walch, a. a. O. Thl. II. S. 431.

3) Bei *Theodoret.* l. c. I, 4. Diese Verleumdungen bestanden wohl darin, daß sie den Logos zu einem Geschöpfe herabsetzten, den Bischof aber, wie gewöhnlich, des Sabellianismus beschuldigten. Auch soll Arius jezt schon zum gottesdienstlichen Gebrauche seiner Anhänger die übliche Doxologie verändert haben, in „Ehre sei dem Vater durch den Sohn im hl. Geiste" (*Theodoret.* lib. IV. de haeret. fab. c. 1). Uebrigens gebrauchten auch orthodoxe Väter, z. B. Leo d. Gr. (Sermo I. de nativ. Dom.) diese Formel, welche an sich ebensowohl einen orthodoxen als arianischen Sinn zuläßt. Vgl. *Ittig*, historia Concilii Nicaeni § 51.

4) Nach Epiphan. haer. 69, 8 sollen die Arianer jezt schon einen eigenen Bischof für Alexandrien, Namens Pistus, gewählt haben; allein es ist dieß gewiß so frühzeitig noch nicht geschehen, denn *α*) die Arianer dachten damals noch an eine Ausgleichung mit Bischof Alexander (*Theodoret.* l. c. I, 6. *Sozom.* I, 15. Vgl. die Anmerkung des Petavius zu *Epiph.* haer. 69, 8), und überdieß sagt *β*) Athanasius ausdrücklich (Apol. contra Arian. c. 24), Pistus sei erst nach der nicän. Synode zum Bischofe ordinirt worden.

lung des alexandriniſchen und mareotiſchen Clerus und ließ dieſe geſammte Geiſtlichkeit (darunter Athanaſius als Diakon) ſeine Epistola encyclica unterſchreiben [1]). Alexander klagt darin, nach einer ſehr ſchönen Einleitung über die kirchliche Einheit, vor Allem über Euſeb von Nikomedien, der das Protektorat der Häreſie übernommen habe, und überall durch Schreiben den Arius und ſeine Anhänger empfehle. Dieß zwinge ihn, ebenfalls öffentlich hervorzutreten. Er nennt nun zuerſt die Namen der Apoſtaten, und führt dann ihre wichtigſten Irrſätze auf, nämlich: „1) Gott war nicht immer Vater, ſondern es gab einen Moment, wo er nicht Vater war (ἦν, ὅτε ὁ θεὸς πατὴρ οὐκ ἦν). 2) Der Logos Gottes war nicht von jeher (οὐκ ἀεὶ ἦν), ſondern iſt aus dem Nichts geworden, denn der durch ſich ſeiende Gott hat den nicht durch ſich ſeienden (der ὢν θεὸς den μὴ ὄντα) aus dem Nichts gemacht. 3) Es gab alſo einen Moment, wo er nicht war, denn 4) der Sohn iſt ein Geſchöpf, ein κτίσμα und ποίημα. 5) Auch iſt er dem Weſen nach nicht gleich mit dem Vater (οὔτε ὅμοιος κατ' οὐσίαν), nicht wahrhaft und der Natur nach Wort Gottes und Weisheit Gottes (οὔτε ἀληθινὸς καὶ φύσει τοῦ πατρὸς λόγος ἐστὶν, οὔτε ἀληθινὴ σοφία αὐτοῦ ἐστιν), ſondern eine der Creaturen und Schöpfungen Gottes (εἷς τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν). Nur mißbräuchlich (καταχρηστικῶς) wird er Logos genannt, und iſt ſelbſt durch den wahren Logos (ἰδίῳ τοῦ θεοῦ λόγῳ) und durch die innere (ἐν τῷ θεῷ) Weisheit Gottes (den philoniſchen λόγος ἐνδιάθετος) geworden. Durch dieſe innere Weisheit (den λόγος ἐνδιάθετος) hat Gott ihn (den λόγος προφορικὸς) und Alles geſchaffen. 6) Deßhalb iſt er auch ſeiner Natur nach veränderlich (τρεπτὸς, d. i. er konnte ſeiner Natur nach auch in Sünde verfallen). 7) Er iſt der göttlichen οὐσία fremd und von ihr verſchieden (ξένος τε καὶ ἀλλότριος), und kennt den Vater nicht vollſtändig, ja nicht einmal ſein eigenes Weſen kennt er vollkommen [2]).

---

1) Dieß merkwürdige Dokument findet ſich bei *Athanas.* Epistola Synodalis etc. T. I, 1. p. 313 ed. Patav. 1777. T. I. p. 397 ed. Paris 1698; bei *Socrates*, hist. eccl. I, 6. und bei *Gelasius* Cyzic. in *Harduin* T. I. p. 366 sqq. u. *Mansi*, T. II. p. 793; am beſten bei Athanaſius. Epiphanius erzählt (haer. 69, 4), Alexander habe 70 Briefe dieſer Art in die verſchiedenen Provinzen geſchickt; von Papſt Liberius aber erfahren wir, daß auch der damalige Papſt Silveſter ein ſolches Schreiben von Alexander erhalten habe (*Constant.* epist. Pontif. p. 426).

2) Dieß iſt ganz conſequent, denn die Erkenntniß des Geſchöpfes ſeinem Weſen nach kann nur aus der Erkenntniß ſeines Grundes oder Schöpfers entnommen werden. Ritter, Geſch. der chriſtl. Phil. Bd. II. S. 27.

8) Er ist um unsertwillen geschaffen, damit Gott uns durch ihn, als Werkzeug, schaffen konnte, und er würde gar nicht existiren (οὐκ ἂν ὑπέστη), wenn ihn Gott nicht unserthalben ins Dasein gerufen hätte." — Weiterhin widerlegt Bischof Alexander diese arianischen Lehren durch Stellen aus der hl. Schrift [1]), und bittet schließlich die Bischöfe, die Arianer nicht in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen und dem Eusebius und solchen Leuten nicht zu glauben.

Ein zweites Schreiben Alexanders (und seiner Synode) hat uns Theodoret (hist. eccl. I, 4) aufbewahrt, und zwar soll dasselbe, wie die Kapitelüberschrift bei Theodoret jezt lautet, an den Bischof Alexander von Constantinopel gerichtet gewesen sein. Allein diese nähere Bezeichnung fehlt nicht nur in drei guten alten Handschriften, sondern es existirte auch damals der Name Constantinopel noch gar nicht. Zudem war dieser Brief nicht an einen einzelnen Bischof, sondern, wie aus dem Inhalt hervorgeht, an mehrere zumal gerichtet. Es ist darin erzählt, daß Arius und sein Freund Achillas es noch ärger gemacht hätten, als früher Kolluthus, der vor einiger Zeit eine Sekte in Alexandrien gestiftet hatte [2]). Ja Kolluthus mißbillige jezt selbst das Betragen der Arianer, welche sich der Kirche nicht mehr unterwerfen, eigene Versammlungen in ihren Räuberhöhlen halten, die Gottheit unseres Heilandes läugnen, die Bibelstellen, welche von der Erniedrigung Christi — — um unserer Erlösung willen — handeln, in ihrem Sinne mißbrauchen und Aufstände und Verfolgungen gegen die Orthodoxen durch Klagschriften ungeordneter Weiber zu bewirken suchen. Die Arianer seien

---

1) Arius hatte seine Lehre durch einzelne Bibelstellen zu beweisen gesucht, namentlich durch solche, welche die menschliche Seite Christi ins Auge fassen, von seinem Nichtwissen einer Sache, seiner Angst, seiner Unterordnung unter den Vater, seiner ταπείνωσις ꝛc. reden. Alle diese Stellen mußte Arius fälschlich auf das Göttliche in Christus, den λόγος beziehen, denn nach seiner Meinung hat sich der λόγος nicht mit einem ganzen Menschen, sondern nur mit einem menschlichen Leibe verbunden. Vgl. oben S. 226 und Neander, Kirchengesch. 2. Aufl. Bd. IV. S. 690. Arius hat also hierin Aehnlichkeit mit seinem Gegner Apollinaris. — Uebrigens klebten die angedeuteten biblischen Beweisführungen des Arius nur am Buchstaben; er berücksichtigt immer nur einzelne abgerissene Stellen, nicht den ganzen Lehrbegriff eines biblischen Autors. Vgl. Neander, Kirchengesch. 2. Aufl. Bd. IV. S. 685.

2) Näheres über ihn bei *Epiphan.* haer. 69, 2. und in der dazu gehörigen Note von Petavius, auch bei *Philastrius*, de haeresibus, c. 78. Vgl. auch *Ittig*, hist. Concilii Nicaeni 1712. § 18.

deßhalb aus der Kirche ausgeschlossen worden; sie suchen aber andere Bischöfe durch Lügen und Verhehlung ihrer Irrlehren [1]) auf ihre Seite zu bringen und hätten wirklich schon von mehreren derselben Aufnahme in die Kirchengemeinschaft erlangt. Man wolle deßhalb ungesäumt ihre Irrlehren aufdecken, daß sie nämlich behaupten: „es gab einen Moment, wo der Sohn Gottes nicht war; früher nicht existirend, hat er später Existenz erlangt; wie alles Andere, Vernünftiges und Unvernünftiges, ist er aus Nichts geworden, ist darum seiner Natur nach veränderlich, zur Tugend und zur Sünde fähig; weil aber Gott wußte, daß er (der Sohn) ihn nie verläugnen werde, hat er ihn vor Allen auserwählt, obgleich er von Natur aus keinen Vorzug vor den andern Söhnen Gottes, d. i. den tugendhaften Menschen, hatte. Hätten Petrus und Paulus mit derselben Ausnahmslosigkeit der Tugend nachgestrebt, wie er, so wäre ihre Sohnschaft von der seinigen gar nicht verschieden gewesen." — Darauf sucht Bischof Alexander die Arianer wieder aus der Bibel zu widerlegen, vergleicht sie mit den Ebioniten, mit Artemas und Paul von Samosata, nennt sie Exukontianer (οἱ ἐξ οὐκ ὄντων), welcher Titel später sehr gebräuchlich geworden ist, klagt, daß drei syrische Bischöfe sie zu noch schlimmerer Aufführung anstacheln, geht dann auf's Neue zum biblischen Beweis gegen die Arianer über und legt hierauf den orthodoxen Glauben dar: daß der Sohn keiner Veränderung unterworfen, in Allem dem Vater gleich und vollkommen sei, und nur in dem einen Punkte, daß er nicht ungezeugt, hinter dem Vater zurückstehe. Sonst sei er das genaueste Abbild des Vaters. Er sei auch von Ewigkeit, aber daraus folge nicht, wie die Arianer (durch Consequenzmacherei) den Orthodoxen vorwerfen, daß sie den Sohn auch für ungezeugt halten, denn es sei ein Unterschied zwischen „von Ewigkeit sein" und „ungezeugt sein". Weil der Sohn in Allem das Abbild des Vaters, so gebühre ihm auch göttliche Verehrung. Neben dem Vater und Sohne bekenne der Christ aber auch den hl. Geist, der in den heiligen Männern des A. T. und in den heiligen Lehrern des neuen gewirkt habe. Er sezt dann das Glaubensbekenntniß auch noch in den weitern Artikeln fort und braucht namentlich den nachmals im christologischen Kampfe so berühmt gewordenen Ausdruck „Gottesgebärerin" (θεοτόκος). Zum Schlusse bittet er die Bischöfe, keinen

1) Vgl. Neander, Kirchengesch. 2. Aufl. Bd. IV. S. 695.

Arianer in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen, und so zu handeln, wie jene Bischöfe von Aegypten, Libyen, Asien, Syrien ꝛc., welche schriftliche Erklärungen gegen den Arianismus an Alexander eingeschickt und seinen τόμος, d. i. Aufsatz (vielleicht seine oben berührte Encyclica), unterzeichnet hätten. Auch sie, hoffe er, werden ihm solche Erklärungen zusenden, denn gerade durch die Menge derselben könnten die Arianer vielleicht noch gebessert werden. Im Anhang gibt er noch die Namen der mit Arius excommunicirten alexandrinischen Cleriker [1]).

§ 21.

Arius muß Alexandrien verlassen. Seine Briefe und seine Thalia.

Durch seinen Bischof aus Alexandrien vertrieben [2]), begab sich Arius zunächst nach Palästina und richtete von da ein Schreiben an seinen mächtigen Beschützer Eusebius von Nikomedien. Er beklagt sich darin über die Verfolgungen, die er von Alexander zu erleiden gehabt, namentlich über seine Vertreibung aus der Stadt, beschuldigt ihn, daß er behaupte: „der Vater und Sohn existiren immer mit einander, der Sohn sei ungezeugt, ewig gezeugt, ungezeugt-gezeugt [3]), der Vater sei keinen Moment früher als der Sohn, und dieser sei aus Gott selbst." (Man sieht, wie Arius an dem Lehrbegriff Alexanders, wie wir ihn bereits oben S. 239 kennen gelernt haben, Einiges entstellte und namentlich die Ewigkeit des Sohnes und sein Gezeugtsein nicht vereinigen konnte.) Weiterhin behauptet Arius: Eusebius von Cäsarea, Theodotus von Laodicea, Paulinus von Tyrus ꝛc. und alle orientalischen Bischöfe seien von Alexander anathematisirt worden (vgl. oben S. 235 f.), weil sie die Existenz des Vaters vor dem Sohne gelehrt hätten. Nur drei morgenländische Bischöfe, Philogonius, Hellanicus und Macharius, seien nicht excommunicirt, weil sie gottloser Weise den Sohn, der Eine etwas Ausgesprudeltes ἐρυγὴ (nach Psalm 44, 2), der Andere etwas Ausgeworfenes (προβολὴ), der Dritte ihn mitungezeugt (συναγέννητον) genannt

1) *Theodoret.* hist. eccl. l. 4. Dieser Brief ist auch abgedruckt bei *Mansi*, collectio Concil. T. II. p. 642 sqq.; einige Noten dazu gab Binius, s. *Mansi*, l. c. p. 659.

2) *Epiphan.* haer. 69, 3. und *Theodoret.* hist. eccl. I. 5.

3) „Das ist natürlich arianische Consequenzmacherei." Dorner, a. a. O. S. 813. Note 22.

hätten. Dieſe Gottloſigkeiten könne er, Arius, nicht einmal anhören [1]), und wenn auch die Ketzer ihm tauſendmal den Tod drohen würden. Sie, die Arianer, dagegen lehren: „der Sohn iſt nicht ungezeugt, auch nicht ein Theil des Ungezeugten (mit Rückſicht auf die Deutung, in welcher ὁμοούσιος zu Antiochien verworfen worden war, ſ. oben S. 115), auch nicht aus etwas Seiendem geworden; ſondern er iſt durch den Willen und Rathſchluß (Gottes) vor der Zeit und Welt in's Daſein gekommen (d. h. wohl vorweltlich aber doch nicht ewig, ſ. oben S. 232), als voller Gott (πλήρης θεὸς), eingeboren (μονογενὴς) und unveränderlich (ἀναλλοίωτος). Bevor er gezeugt oder geſchaffen oder beſtimmt oder gegründet wurde, war er nicht, denn er iſt nicht ungezeugt.“ Zum Schluſſe empfiehlt er ſich ſeinem συλλειτουργὸς Euſebius [2]).

Es iſt unverkennbar, die Darſtellung, welche hier Arius ſelbſt von ſeiner Lehre gibt, ſtimmt mit der obigen des Biſchofs Alexander bis auf einen einzigen Punkt völlig zuſammen. Alexander behauptet nämlich in beiden Briefen: Arius habe den Sohn ſeiner Natur nach für veränderlich erklärt, ſo daß er ſich zur Tugend oder Sünde hätte wenden können ꝛc. Dieſer Darſtellung nun ſcheint Arius in dem eben Angeführten zu widerſprechen, aber es ſcheint nur ſo. Arius mußte, wenn er conſequent ſein wollte, ſagen: „der Sohn, weil ein κτίσμα, und nicht aus dem Weſen des Vaters, iſt ſeiner Natur nach veränderlich, wie alle κτίσματα“; allein er konnte auch behaupten, und dieß thut er hier: „de facto iſt der Sohn unveränderlich, die Unveränderlichkeit iſt eine von ihm gewollte, nicht aber natürliche“. Eben ſo nimmt Arius auch den Ausdruck πλήρης θεὸς in einem zweideutigen Sinne. Er kann und will nicht ſagen, der Sohn ſei ſeiner Natur nach dem Vater gleich an Herrlichkeit, ſondern er ſagt wohlweislich nur: durch den Willen des Vaters ſei er voller Gott, d. h. der Vater habe ihn theilhaftig gemacht der göttlichen Herrlichkeit [3]). Daß aber Arius ſeine Lehre in

1) Man ſieht hieraus, wie Neander ſagt (l. c. S. 701), die heftige Intoleranz und Verfolgungsſucht der Arianer, welche ſie nachmals in ſo hohem Grade an den Tag legten.

2) Dieſer Brief findet ſich bei *Theodoret.* hist. eccl. I. 5.

3) Ganz richtig ſagt Neander, a. a. O. 691: „obgleich nun freilich ein ſolcher Begriff von Chriſtus (wie ihn Arius hatte) mit dem wahren Inhalt des Glaubens an ſeine Gottheit im Widerſpruch ſteht, ſo trug Arius doch kein Bedenken, ihm den Namen Gott beizulegen, den er in dem N. T. und in den ältern Bekenntnißſchriften ihm deutlich beigelegt fand ... Wahrſcheinlich berief er

der That hier nicht offen darlegt — wie wir sahen, hat schon sein Bischof Alexander über solche Unehrlichkeiten geklagt — erkennen wir am deutlichsten, wenn wir die Hauptschrift des Arius, seine Thalia, näher betrachten.

In Folge jenes Schreibens wohl von Eusebius eingeladen, begab sich Arius in Bälde nach Nikomedien und schrieb von hier, vielleicht auf Eingebung des Eusebius, einen höflichen Brief an seinen ehemaligen Bischof Alexander, um sich wo möglich wieder mit ihm zu verständigen. Er stellt darin zuerst eine Art Symbolum auf, welches den Glauben so enthalten solle, wie ihn Arius und seine Freunde von ihren Vorfahren, ja von Bischof Alexander selbst vernommen hätten, nämlich: 1) es ist nur ein wahrer Gott, er allein ungezeugt, allein ewig, allein ohne Anfang, allein weise, gut und mächtig, allein Richter, Regent und unveränderlich. 2) Vor aller Zeit hat er den eingebornen Sohn gezeugt, und durch ihn auch die Welten und Alles erschaffen. 3) Er hat ihn nicht blos scheinbar gezeugt (Arius hielt nämlich die ewige Zeugung für einen bloßen Schein, und stellte alle wahre Zeugung unter die Kategorie der Zeit), sondern ihn wahrhaft durch seinen eigenen Willen ins Dasein gerufen als unveränderlichen und unwandelbaren [1]). 4) Er ist ein vollkommenes Geschöpf

---

sich auf diejenigen Stellen der Bibel, wo der Name Gott in einem uneigentlichen Sinne auf geschaffene Wesen übergetragen zu sein scheint." Und S. 696, Anm. 1: „consequenterweise konnte freilich Arius einen solchen Ausdruck πλήρης θεὸς von Christus nicht gebrauchen; aber nach der unbestimmten Weise, wie er den Namen Gottes anwandte, konnte er dieß wohl sagen. Am schwersten konnte er von seinem Standpunkte aus das Prädikat der sittlichen Unwandelbarkeit ihm beilegen, doch auch dabei kam es ja nur darauf an, wie dasselbe verstanden wurde. Er mußte es so verstehen: unwandelbar nicht dem Wesen nach, sondern vermöge seiner von Gott vorausgesehenen Willensrichtung."

1) Wie Arius das Prädikat unveränderlich ꝛc. verstehe, haben wir oben erörtert S. 241. Möhler (Athanasius I. 205) macht dem Arius noch einen weitern Vorwurf der Zweideutigkeit, daß nämlich die Worte „durch seinen eigenen Willen" (τῷ ἰδίῳ βουλήματι) nicht blos auf den Vater, sondern auch auf den Sohn bezogen werden könnten, so daß es hieße: „der Sohn ist durch seinen eigenen Willen unveränderlich." Allein ich glaube kaum, daß dieser Verdacht Möhler's gegründet ist, denn in seinem Briefe an Eusebius von Nikomedien (bei *Theodoret.* l. c. I. 5) drückt sich Arius ungefähr ebenso aus, aber doch in einer Weise, daß es nicht zweifelhaft ist, es sei der Wille des Vaters, nicht der des Sohnes gemeint ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης θεὸς κ. τ. λ.). Vgl. unsere Uebersetzung dieser Stelle oben S. 241. Auch Möhler hat l. c. S. 203 in seiner Uebersetzung dieser Stelle die fraglichen Worte ebenfalls auf den Vater bezogen.

Gottes (κτίσμα τῶ θεῶ τέλειον), aber doch von allen andern Geschöpfen wieder verschieden, ist gezeugt und doch wieder von allem Gezeugten verschieden. 5) Er ist nicht, wie Valentin behauptet, eine προβολή, auch nicht, wie die Manichäer sagen, ein wesensgleicher Theil des Vaters (μέρος ὁμοούσιον τῶ πατρὸς) [1]), auch nicht, wie die Sabellianer wollen, Sohnvater [2]), auch nicht nach Hierakas Licht von Licht oder zwei Fackeln aus einander, auch ist es nicht so, daß er, früher schon existirend, später gezeugt und zum Sohn gemacht worden wäre, was Bischof Alexander selbst (den Arius noch als μακάριε πάπα betitelt) öfters öffentlich bestritten hat (und mit Recht); sondern er ist 6) durch den Willen Gottes vor den Zeiten und Welten geschaffen, hat sein Leben und sein Sein vom Vater erhalten, auch hat ihm dieser seine Herrlichkeit mitgetheilt, aber sich doch nicht selbst beraubt, als er ihm die Erbschaft von Allem gab. 7) Es sind drei Personen: Gott, der die Ursache von Allem ist, anfangslos und einzig; der Sohn aber ist vor aller Zeit von dem Vater gezeugt und vor den Welten geschaffen und gegründet; er war nicht, bevor er gezeugt wurde, aber er ist zeitlos vor Allem gezeugt und einzig vom Vater (unmittelbar) ins Dasein gerufen [3]). Doch er ist nicht ewig oder gleich ungezeugt mit dem Vater, hat auch nicht das Sein mit dem Vater zugleich, wie Einige sagen und so zwei ungezeugte Principien einführen, sondern wie Gott die Monas und der Anfang, oder das Princip von Allem ist, so ist er auch vor Allem, also auch vor dem Sohne, wie Bischof Alexander selbst in der Kirche gesagt hat. 8) Sofern nun der Sohn von Gott das Sein hat, und die Herrlichkeit und das Leben und Alles ihm übergeben wurde, insofern ist Gott seine ἀρχή (d. i. Princip und Herrschaft) und er herrscht über ihn (ἄρχει αὐτῶ) als sein Gott und als vor ihm seiend. 9) Endlich wird zu zeigen gesucht, daß die biblischen Ausdrücke: der Sohn sei aus dem Vater, ex utero etc. (Psalm 109, 3. Joh. 16, 28. Röm. 11, 36) nicht auf Wesensgleichheit schließen lassen" [4]).

---

1) Der Jesus patibilis der Manichäer ist wesensgleicher Theil des Jesus apatibilis.

2) D. h. es sei kein persönlicher Unterschied.

3) D. h. alles Andere ist erst durch den Sohn geschaffen.

4) Dieser Brief des Arius findet sich bei *Athanas.* de Synodis Arimin. etc. c. 16 und *Epiphan.* haeres. 69, 7; deutsch bei Fuchs, Bibliothek der Kirchenversamml. Thl. II. S. 450 ff. Bei Epiphanius ist dieser Brief nicht nur von

Während seines Aufenthaltes zu Nikomedien verfaßte Arius auch seine bereits erwähnte Hauptschrift mit dem Titel *Θάλεια*, d. h. Gastmahl, wovon nur noch Fragmente bei Athanasius übrig sind [1]). Das Buch war, wie es scheint, theils in Prosa, theis in Versen verfaßt, wurde von den Alten mit den Liedern des ägyptischen Dichters Sotades verglichen und in hohem Grade der Weichlichkeit und Geziertheit bezüchtigt. Nach Athanasius (Orat. I. c. Arian. c. 11) gab es schon bei den Heiden derartige Thalien, welche bei fröhlichen Gastmählern zur Erhöhung der Heiterkeit vorgelesen wurden. Auch Arius wählte, wie es scheint, diese leichtfertige Form, um seine eingestreute Doktrin auf solche Weise der Masse mundgerecht zu machen, wie er denn das Gleiche auch in seinen andern Liedern für Schiffer, Müller und Reisende versucht hat [2]). Uebrigens sagt Athanasius (l. c.), daß die Thalia bei den Freunden des Arius sehr in Ansehen gestanden und wie eine neue Bibel verehrt worden sei. In der That enthält sie den Arianismus sehr kräftig ausgesprochen und zeigt zugleich deutlich dessen philonische Grundlage. In dem einen Fragment (bei *Athanas.* Orat. I. cont. Arian. c. 5) lobte sich Arius selbst als hochberühmt (*περιχλυτὸς*), der um des Ruhmes Gottes willen (d. h. weil er dem Vater den Ruhm gebe — dem Sohne gegenüber) so Vieles leiden müsse, und fährt dann fort: „Gott war nicht immer Vater, sondern es gab einen Moment, wo er allein und noch nicht Vater war; später aber ist er Vater geworden. Der Sohn ist nicht von Ewigkeit, er ist aus dem Nichts ge-

---

Arius, sondern noch von 14 Freunden desselben unterzeichnet. Ihre Namen sind uns bereits oben S. 234 vorgekommen; allein wenn diese Unterschrift auf Aechtheit Anspruch machen kann, so ist erstens auffallend, daß Ethales (d. h. Aithalos), Achillas, der zweite Arius u. A., welche von Bischof Alexander, wie wir oben sahen, nur Diakoni genannt wurden, hier als Priester erscheinen. Außerdem ist zweitens Pistus als Bischof von Alexandrien aufgeführt, was, wie wir früher zeigten, aller Wahrscheinlichkeit widerspricht. Sofort sind außer Pistus noch einige Andere als Bischöfe unterzeichnet, und doch sagt die Ueberschrift des Briefes, daß er nur von Priestern und Diakonen herrühre. Endlich ist viertens wohl zu zweifeln, ob alle diese Freunde mit Arius zugleich in Nikomedien sich aufgehalten haben.

1) *Athanas.* Orat. I. contra Arianos c. 5. 6. 10. de Synodis Arimin. etc. n. 15. Außerdem sprechen von dieser Schrift *Athanas.* de decretis Synodi Nicaen. c. 16; Epist. ad Episc. Aegypti et Libyae c. 7. 20. De sententia Dionysii c. 6. Oratio I. c. Arian. c. 2. 4. 7. 9. 10. *Socrat.* hist. eccl. I. 9 und *Sozom.* hist. eccl. I, 21.

2) *Philostorgii* Fragmenta, lib. II. c. 2.

worden u. ſ. f. Als Gott uns ſchaffen wollte, da machte er zuerſt ein Weſen, und nannte es Logos, Sophia und Sohn, um uns mittelſt dieſes Werkzeuges zu ſchaffen. Es gibt zwei Sophien, die eine in und bei Gott (d. i. ἐνδιάθετος), durch welche auch der Sohn gemacht worden; nur weil er an dieſer innern σοφία Gottes participirt (μετέχει), heißt auch er σοφία (προφορικός). Ebenſo gibt es außer dem Sohn einen andern Logos, den in Gott, und da der Sohn an dieſem participirt, wird er ſelbſt aus Gnade (κατὰ χάριν) Logos und Sohn genannt".

In dem zweiten Fragmente (l. c. c. 6.) führt die Thalia aus, was auch Biſchof Alexander, wie wir ſahen, dem Arius zur Schuld legte, daß nämlich nach ſeiner Anſicht der Logos den Vater nicht vollſtändig erkennen, ja nicht einmal ſeine eigene Natur gänzlich erfaſſen könne, daß die Subſtanzen (οὐσίαι) des Vaters, Sohnes und hl. Geiſtes von einander ganz verſchieden ſeien, einander fremd, und nicht einmal aneinander participiren. Dieſe drei Perſonen ſeien unter ſich dem Weſen und der Herrlichkeit (δόξα) nach durchaus und unendlich unähnlich (ἀνόμοιοι πάμπαν ... ἐπ' ἄπειρον)".

Im dritten Fragmente (bei *Athan.* de Synod. Arim. c. 15) ſagt Arius gleich Anfangs ächt philoniſch: „Gott iſt ἄρρητος und nichts (alſo auch der Sohn nicht) iſt ihm gleich oder ähnlich oder von derſelben Herrlichkeit. Dieſer anfangsloſe Gott hat den Sohn zum Anfang der Creaturen gemacht und ihn zum Sohn angenommen (ἔνεγκεν εἰς υἱόν) .... Derſelbe hat aber in ſeinem eigenen Weſen nichts Gottgleiches, iſt nicht weſensgleich. Der unſichtbare Gott iſt auch für den Sohn unſichtbar und dieſer kann ihn nur in ſo weit ſehen, als es ihm geſtattet iſt. Die drei Perſonen der Trias ſind einander nicht gleich an Herrlichkeit, die Hypoſtaſen ſind nicht vermiſcht, und eine iſt unendlich herrlicher als die andere. Einen dem Sohne Gleichen kann der Vater erſchaffen, einen Herrlicheren, Größeren aber nicht. Was der Sohn iſt, iſt er durch den Vater, und als ſtarker Gott (ἰσχυρὸς θεὸς) preist er (der Sohn) denjenigen, der herrlicher iſt als er [1])".

---

1) Der griechiſche Text hat: τὸν κρείττονα ἐκ μέρους ὑμνεῖ, d. h. „er preist denjenigen, der theilweiſe herrlicher iſt, als er". Allein oben ſagte Arius: der Vater ſei unendlich herrlicher, und ſomit kann er hier nicht als ἐκ μέρους κρείττων bezeichnet werden. Vielleicht iſt deßhalb zu überſetzen: „ſeinerſeits gibt auch er dem Herrlicheren Ruhm und Preis", ſo daß ἐκ μέρους = (κατὰ) μέρος wäre. Vgl. *Viger*, de idiotismis etc. p. 109.

§ 22.

Synode in Bithynien. Kaiser Constantin nimmt sich der Sache an.

Sozomenus (I. 15) berichtet von einer bithynischen Synode, welche in einem encyklischen Schreiben an alle Bischöfe sich der Arianer angenommen und um Kirchengemeinschaft für dieselben gebeten habe. Wahrscheinlich wurde diese Synode während sich Arius in Nikomedien aufhielt, ja vielleicht gerade in dieser Stadt selbst von seinen Gönnern abgehalten [1]). Das Hereinziehen so vieler Bischöfe in dieser Angelegenheit brachte aber der Kirche keineswegs den Frieden, sondern vermehrte nur den Streit, und es entstand jezt eine so große Entzweiung unter den Christen, und eine so ärgerliche Parteiung in allen Städten und sogar in Dörfern, daß überall die Heiden auf ihren Theatern darüber spotteten [2]). Wie sehr in der That die Arianer zu solchem Hohne Veranlassung gaben, zeigt Athanasius, wenn er ihre ebenso unanständige als lächerliche Proselytenmacherei beschreibt, wie sie namentlich die Weiber durch sophistische Fragen, z. B. „hattest du einen Sohn, bevor du gebarst", für ihre Ansicht über das Späterseiн des Logos zu gewinnen gesucht haben [3]). — Ohne Zweifel haben auch die politischen Zustände, die jezt eintraten, die Verwirrung in Aegypten und im Orient, wo ja der Arianismus seinen Schauplatz hatte, noch größer gemacht. Kaiser Licin, zu dessen Reich Aegypten und Asien gehörten, hatte nach seiner Besiegung durch Constantin im J. 315 einen ausführlichen Frieden mit ihm geschlossen, und sofort mehrere Jahre hindurch mit seinem Schwager und mit den Christen im besten Vernehmen gelebt. Aber gegen Ende des Jahres 322 benüzte Licin den Umstand, daß Constantin bei Verfolgung der Sarmaten die Grenze des licinischen Gebietes überschritten hatte, zu einer neuen Entzweiung, und es kam nun im J. 323 zu einem förmlichen Kriege, der im Spätsommer desselben Jahres mit

---

1) Ein derselben Zeit angehöriger Brief des Kirchenhistorikers Eusebius an Bischof Alexander, zu Gunsten des Arius, findet sich in den Akten der zweiten Synode zu Nicäa (*Harduin* IV, 407) und Eusebius sucht darin, unter Bezugnahme auf Arii eigenes Schreiben an Alexander (S. 242), zu zeigen, daß Alexander die arianische Lehre zu schwarz dargestellt habe.

2) *Theodoret.* l. c. I, 6. *Socrat.* l. c. I. 6. *Sozom.* l. 15.

3) *Athanas.* Orat. I. contra Arian. c. 22.

der gänzlichen Niederlage des Licinius, zu Land und zu Wasser, endete. — Diese kriegerischen Begebenheiten erklären nicht nur das Wachsthum der kirchlichen Unordnung und Parteiung, sondern machen auch klar, warum gerade aus dieser Zeit (J. 322 und 323) keine genauen Nachrichten über den Arianismus auf uns gekommen sind. Aber noch ein dritter Punkt wird jezt verständlich, wie es nämlich Arius habe wagen können, wieder nach Alexandrien zurückzukehren. Licinius gerirte sich bei diesem Kampfe gegen Constantin als Repräsentant des Heidenthums, und bedrückte die Kirche, namentlich die Bischöfe. Alexander war also jezt für Arius nicht mehr zu fürchten und das Haupthinderniß seiner Rückkehr war damit weggeräumt. Daß er aber in der That wieder nach Alexandrien gegangen, sezt eine Nachricht bei Sozomenus, und noch mehr der alsbald zu besprechende Brief des Kaisers Constantin voraus. Sozomenus (I. 15) berichtet nämlich, „Arius habe Boten an die Bischöfe Paulinus von Tyrus, Eusebius von Cäsarea und Patrophilus von Scythopolis geschickt und um die Erlaubniß gebeten, wie früher besondern Gottesdienst, und zwar, wie aus dem ganzen Zusammenhange hervorgeht, in Alexandrien, halten zu dürfen. Die genannten Bischöfe hätten sofort mit andern Collegen eine Synode gehalten und dem Arius erlaubt, seine Anhänger, wie früher, zu besonderem Gottesdienste zu versammeln, doch sollten sie ihre Unterwerfung unter Bischof Alexander nicht aufgeben und ihn fortwährend um Frieden und Gemeinschaft ersuchen“ [1]).

Constantin, jezt Herr des ganzen großen Reiches, also auch Aegyptens und der übrigen vom Arianismus aufgeregten Provinzen geworden, hielt es für seine Pflicht, wie den bürgerlichen, so auch den kirchlichen Frieden wieder herzustellen, und traf deßhalb, sobald er in seine Residenz Nikomedien zurückgekehrt war, die nöthigen Anstalten hiezu. Vor Allem erließ er ein ausführliches Schreiben an Arius und Bischof Alexander zugleich [2]), welches uns Eusebius vollständig, Sokrates aber nur stückweise mitgetheilt hat [3]). Er sagt darin: „zu großem Leidwesen habe er

1) Sozomenus versezt diese Begebenheit ausdrücklich in die Zeit nach der bithynischen Synode; sie würde jedoch besser in den Anfang der arian. Streitigkeiten passen.

2) Dieß sezt voraus, daß Arius wieder in Alexandrien war.

3) *Euseb.* vita Constantini. Lib. II. c. 64—72. *Socrat.* hist. eccl. I. 7. Dieser Brief steht auch bei *Gelasius* l. c. in *Mansi* l. c. p. 802, und einige Noten von Binius finden sich ibid. p. 946.

vernommen, daß in Alexandrien noch größere Streitigkeiten ausgebrochen seien, als in Afrika (die donatistische), und es handle sich doch dabei, meint er, um nichts Wichtiges, sondern nur um überflüssige Fragen, welche Alexander nicht aufwerfen, und wogegen auch Arius seine abweichenden Ansichten hätte bei sich behalten sollen. Es seien dieß Fragen, welche richtig zu lösen der menschliche Geist zu schwach sei. Beide, Arius und Alexander, sollten darum einander verzeihen und thun, was er, ihr Mitdiener, ihnen rathe. Da es sich um keinen Hauptpunkt des Gesetzes und um keine Neuerung in der Gottesverehrung handle, so könnten sie sich leicht vergleichen, da sie ja in der Hauptsache einig seien. In Nebendingen seien auch oft die Philosophen einer Schule verschiedener Meinung; das müsse man dulden, am wenigsten aber solche Verschiedenheiten unter das Volk bringen. Das sei plebejisch, kindisch und für Priester unwürdig. Sie sollten sich also einigen und ihn so von einer großen Sorge befreien". Es ist klar, daß der Kaiser damals die Wichtigkeit des arianischen Streites noch nicht erfaßte, und daß sein Brief das große Lob nicht verdient, welches ihm Eusebius (vita Const. II, 63) und Andere spendeten. Mit diesem Schreiben, auf dessen Inhalt vielleicht Eusebius von Nikomedien Einfluß gehabt, schickte Constantin den berühmten und von ihm sonst schon öfters zu Rath gezogenen Bischof Osius von Corduba in Spanien, einen ehrwürdigen Greis von 67 Jahren, der in der diocletianischen Verfolgung Confessor geworden war, nach Alexandrien [1]), um durch persönliche Anwesenheit die kaiserlichen Vermittlungsplane zu fördern. Das Nähere über seine Thätigkeit in Alexandrien ist unbekannt, wir wissen nur, daß er daselbst, dem Sabellianismus gegenüber, über Wesen und Personen in der Trinität ausführlicher sprach [2]), wahrscheinlich um den Unterschied zwischen der sabellianischen und orthodoxen Lehre deutlich zu machen. Ob er aber damals auch jener alexandrinischen Synode angewohnt habe, auf welcher Kolluthus abgesezt wurde [3]), ist ungewiß und gehört vielleicht in eine spätere Zeit. — Leider konnte jedoch Osius in Alexandrien seine Zwecke nicht erreichen [4]); daß er aber darum später mit Bischof Alexander zu einer Synode in Nikomedien zusammengekommen, und auf

1) *Socrat.* hist. eccl. I, 7.
2) *Socrat.* l. c. III, 7.
3) *Athanas.* Apolog. contra Arianos c. 74.
4) *Socrat.* l. c. I, 8.

dieſer das ὁμοούσιος beſtätigt, und Arius mit dem Banne belegt worden ſei, wird nur — und ohne Wahrſcheinlichkeit — von Philoſtorgius berichtet [1]).

Weil jedoch ſowohl das kaiſerliche Schreiben als die Sendung des Oſius erfolglos geblieben war, und außerdem auch der Oſterfeierſtreit noch in mehreren Theilen des Morgenlandes fortdauerte (in Syrien, Cilicien und Meſopotamien herrſchte noch die quartodecimaniſche Praxis [2]); ſo glaubte jezt Kaiſer Conſtantin, vielleicht auf Anrathen des Oſius [3]), kein beſſeres Mittel zur Wiederherſtellung des Kirchenfriedens wählen zu können, als die Berufung einer allgemeinen Synode.

Zweites Kapitel.

Die Verhandlungen zu Nicäa. [4])

§ 23.

Die Synodalakten.

Die erſte und hauptſächlichſte Quelle, die unſerer Darſtellung der nicäniſchen Verhandlungen zu Grunde liegen muß, ſind die Akten dieſer Synode ſelbſt. Leider haben wir davon nur drei Stücke: das Symbolum, die 20 Canones und das Synodaldekret, und es fragt ſich, ob überhaupt von Anfang an nicht mehr exiſtirt habe, d. h. ob die einzelnen Verhandlungen und Debatten zu Nicäa gar nicht ſchriftlich protokolirt worden oder aber durch die Unbill der Zeiten verloren gegangen ſeien. Vage Gerüchte ſpäterer Jahrhunderte wollten lezteres behaupten, namentlich ſagt die Präfation der arabiſchen Canonenſammlung, daß die Akten des nicäniſchen Concils nicht weniger als 40 Bücher füllen und überall in der Welt verbreitet ſeien [5]). Verwandt damit iſt, was Pſeudoiſidor in der Vorrede zu ſeiner bekannten Sammlung ſchreibt: „er habe von den Orientalen erfahren, daß die Akten des Nicänums größer ſeien als die vier Evangelien“ [6]). Auf der Florentiner Synode

1) *Philostorgii* Fragmenta, l. 7. Vgl. Walch, a. a. O. S. 463.

2) *Athanas.* Ep. ad Afros c. 2.

3) *Sulpit. Sever.* hist. II. 55 weist darauf hin: Nicaena synodus auctore illo (Osio) confecta habebatur.

4) Vgl. meine Abhandlung über die nicän. Akten in der Quartalſchrift v. J. 1851. S. 41 ff.

5) Bei *Mansi*, Collect. Concil. T. II. p. 1062. *Harduin*, Collect. Conc. T. I. p. 326.

6) Bei *Mansi*, l. c. T. I. p. 8. *Harduin*, l. c. p. 6. *Baron.* ad ann. 325. n. 62.

aber (im 15ten Jahrhundert) behauptete einer der lateiniſchen Redner, daß Athanaſius von dem römiſchen Biſchofe Julius ein ächtes Exemplar der nicäniſchen Akten, weil die orientaliſchen Exemplare von den Arianern corrumpirt worden ſeien, verlangt und auch wirklich erhalten habe [1]). Ja man bezeichnete ſogar einzelne Archive, in denen vollſtändige Akten des Nicänums vorhanden ſeien. So wollte z. B. Poſſevin wiſſen, daß die erzbiſchöfliche Bibliothek zu Ravenna ſolche beſitze; aber ſie hatte in der That nur einen Codex des nicäniſchen Symbolums mit purpurnen und goldenen Buchſtaben. Schon viel früher ſchrieb Papſt Gregor X. an den König und den Katholikus der Armenier, um von den angeblich in Armenien noch vorhandenen Akten eine Abſchrift zu erlangen, — leider vergebens. Andere wollten wiſſen oder doch vermuthen, daß Conſtantinopel, oder Alexandrien, oder noch eher Arabien die erwünſchten Dokumente beſitze. In der That entdeckte man im 16ten Jahrhundert in alten arabiſchen Handſchriften außer den 20 bereits erwähnten und von jeher bekannten nicäniſchen Canonen noch eine große Anzahl anderer kirchlicher Verordnungen, Conſtitutionen und Canones (in arabiſcher Ueberſetzung), die alle dem Nicänum angehören ſollten; wir werden jedoch unten im § 41 den viel ſpätern Urſprung dieſer Stücke mit Beſtimmtheit erweiſen.

Das Gleiche gilt von den angeblichen Protokollen einer zu Nicäa zwiſchen heidniſchen Philoſophen und chriſtlichen Biſchöfen abgehaltenen Diſputation, welche im fünften Jahrhundert B. Gelaſius von Cyzikus in ſeine ſogleich näher zu beſprechende Geſchichte des Concils von Nicäa aufgenommen hat. Auch ſie ſind unächt, gleich apokryphiſch wie das vermeintliche Protokoll einer Diſputation zwiſchen Athanaſius und Arius (vgl. über beide unten § 27). Nicht ſelten wurde ſogar die Gelaſius'ſche Geſchichte des Nicänums von Solchen, die ſie nur vom Hörenſagen kannten, für eine Sammlung weiterer und ausführlicher nicäniſcher Synodalakten gehalten, und dadurch die vagen Gerüchte von der Exiſtenz derſelben gekräftigt; — in Wahrheit aber hat nie irgend Jemand ſolche Akten ſelbſt geſehen oder benüzt zu haben bezeugt. Auch darf ſich Niemand hiefür auf Balſamon berufen, denn wenn auch dieſer be-

1) *Harduin*, l. c. T. IX. p. 235. *Fabric.*, l. c. p 579. Es ſcheint, der lateiniſche Redner habe hier die unächte Epistola Athanasii ad Marcum und des leztern angebliche Antwort (Opp. S. *Athanasii*, T. II. p. 598 ed. Bened. Patav. 1777) vor Augen gehabt, und dabei die Namen Julius und Markus verwechſelt.

rühmte griechiſche Gelehrte des 12ten Jahrhunderts in ſeiner Erklärung des erſten antiocheniſchen Canons auf die nicäniſchen Akten recurrirt, ſo hat er dabei ſichtlich nur das Synodaldekret von Nicäa im Auge [1]).

Wir glauben auch zeigen zu können, daß ſelbſt von Anfang an außer den genannten drei Stücken: Symbolum, 20 Canones und Synodaldekret, keine weitern nicäniſchen Akten vorhanden geweſen ſeien. Dieß deutet ſchon Euſebius an, wenn er in ſeiner Vita Constantini lib. III. c. 14 ſchreibt: „was allgemein angenommen wurde, iſt ſchriftlich abgefaßt und von Allen unterzeichnet worden", und ſchon Athanaſius wußte im J. 350 dem Wunſche eines Freundes, die Vorgänge zu Nicäa zu erfahren, nicht anders zu entſprechen, als daß er ſie ihm ſelber beſchrieb (de decretis Synodi Nic. c. 2). Wären aber ausführliche Akten vorhanden geweſen, ſo hätte Athanaſius dieſelben ſicher gekannt, und ſeinen Freund hauptſächlich hierauf hinweiſen müſſen. Wenn dagegen Baronius [2]) behauptete, Athanaſius ſelbſt ſpreche in ſeiner Schrift de Synodis Arim. et Seleuc. c. 6 von ausführlichen Akten des Nicänums, ſo beruht dieß auf einer ungenauen lateiniſchen Ueberſetzung der fraglichen Stelle, die der Cardinal gebrauchte; denn der griechiſche Text ſagt nichts von eigentlichen Akten, ſondern behauptet nur: „wenn man den wahren Glauben kennen lernen wolle, ſo brauche man dazu keine neue Synode, denn es ſeien ja vorhanden τὰ τῶν πατέρων (d. h. die Aufſchreibungen oder Beſchlüſſe der Väter von Nicäa), welche dieſen Punkt nicht vernachläſſigt, ſondern den Glauben ſo gut aufgeſezt hätten, daß, wer ihre γράμματα aufrichtig nachſchlage, die bibliſche Lehre über Chriſtus darin finden könne." Wenn man in dieſen Worten ein Zeugniß für die Exiſtenz ausführlicher Synodalakten erblicken wollte, ſo wäre dem Texte offenbar viel zu viel unterlegt, wie ſchon Valeſius (zu *Euseb.* vita Const. III. 14) und Pagi (Crit. in Baron. ad ann. 325. n. 23) bemerkten, und es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß Athanaſius, als er jene Stelle ſchrieb, nur das Symbolum, die Canones und das Synodaldekret von Nicäa im Auge gehabt hat.

Wenn aber ausführliche Akten der Synode von Nicäa nicht vorhanden ſind, ja wohl nie vorhanden waren, ſo müſſen neben den drei mehrerwähnten ächten Dokumenten unſerer Synode jezt die Erzählungen

1) Vgl. *Fabricii* Biblioth. graeca, ed. *Harless.* T. XII. p. 580.
2) Annales ad ann. 325. n. 62.

der alten Kirchenhistoriker Eusebius (Vita Const.), Sokrates, Sozomenus, Theodoret und Rufin, sowie einzelne Schriften und Aeußerungen des hl. Athanasius, namentlich in seinem Buche de decretis Synodi Nicaenae und in seiner Epistola ad Afros für uns die Hauptquellen für die Geschichte des Nicänums bilden. Etwas jünger ist die Arbeit des Bischofs Gelasius von Cyzikus in der Propontis, der im 5ten Jahrhundert eine in allen größeren Concilienſammlungen abgedruckte Geschichte der nicänischen Synode in griechischer Sprache verfaßte und darin theils nur die in den oben angeführten Quellen enthaltenen Nachrichten sammelte, theils aber auch andere Urkunden benüzte, welche besonders sein Vorgänger im Episcopate, Dalmatius, zusammengebracht hatte. Daß er auch Unwahrscheinliches und entschieden Unwahres aufgenommen hat, werden wir später sehen, und es ist dieß auch gar nicht zu läugnen, wenn gleich Gelasius gegen zu harte Angriffe einen Vertheidiger an Dorscheus gefunden hat [1]).

Das Werk des Gelasius zerfällt in drei Bücher, wovon das erste eigentlich nur eine Geschichte des Kaisers Constantin d. Gr. und gar nichts enthält, was sich auf die Synode von Nicäa bezöge. Dagegen ist das ganze zweite Buch dieser Versammlung gewidmet. Das dritte endlich enthält nur drei Briefe Constantins; es wird aber vermuthet, daß dasselbe ehemals größer gewesen, namentlich auch die von Photius aus Gelasius entnommene Nachricht über die Taufe Constantins enthalten habe, später aber absichtlich verstümmelt worden sei, um der Stadt Rom die Ehre, Taufstätte des großen Kaisers zu sein, nicht entreißen zu lassen [2]). Es ist jedoch dieser Verdacht durch keinerlei Art von Erweisen bekräftigt.

Eine ähnliche Arbeit wie der Grieche Gelasius unternahm auch ein uns unbekannter Kopte, welcher wahrscheinlich nicht gar lange nach dem Nicänum lebend, eine Art Geschichte desselben (einen liber synodicus de Concilio Nicaeno) in koptischer Sprache verfertigte. Von diesem verloren gegangenen Werke hat der gelehrte Archäolog Georg Zoega (dänischer Consul in Rom, Convertit und Dolmetscher an der Propaganda, gest. 1809) vor ungefähr einem halben Jahrhundert vier Fragmente entdeckt und in dem Catalogus codicum Copticorum manuscriptorum Musei

---

1) *Fabricius*, l. c. p. 581.

2) Vgl. *Ittig*, historia Concilii Nicaeni, ed. *Ludovici*, Lips. 1712. § IV. p. 4. *Cave*, historia literaria s. v. *Gelasius Cyzic.*

Borgiani herausgegeben. Da jedoch die Abdrücke davon durch den gleich nach Vollendung der Arbeit eingetretenen Tod Zoega's und seines Mäcens, und einen hieraus entstandenen Erbstreit fast sämmtlich verloren gegangen sind, so gab der gelehrte französische Benediktiner Pitra im ersten Bande seines Spicilegium Solesmense, Paris 1852, p. 509 sqq., diese vier Fragmente aufs Neue mit lateinischer Uebersetzung und Noten heraus. 1) Das erste und größte derselben enthält das ganze nicänische Symbolum sammt den Anathematismen gegen Arius. Nur fehlen die ersten Linien. Darauf folgen einige Beisätze des Verfassers des libri synodici. Der erste derselben besagt: „dieß ist der Glaube, den unsere Väter aufstellten gegen Arius und andere Häretiker, besonders gegen Sabellius, Photinus (? dieser ist beträchtlich später als das Nicänum) und Paul von Samosata, und wir anathematisiren diese Gegner der katholischen Kirche, welche von den 318 Bischöfen zu Nicäa verworfen wurden. Die Namen derselben sind sorgfältig aufgeschrieben, nämlich die Namen der Orientalen, denn die Occidentalen hatten keine Veranlassung sich um diese Häresie zu kümmern." — Diesen Zusatz besaßen wir jedoch schon lange lateinisch in den Sammlungen von *Harduin*, T. I. p. 311 und von *Mansi*, T. II. p. 665, und es wurde derselbe gewöhnlich dem Dionysius.Exiguus zugeschrieben. — Der zweite Zusatz ist eine weitere Exposition über den orthodoxen Glauben, wieder von dem Verfasser des liber synodicus herrührend, und lautet: „wir verehren nicht blos eine göttliche Person, wie Sabellius, sondern bekennen nach der Vorschrift des nicänischen Concils einen Vater, einen Sohn, einen hl. Geist; wir anathematisiren die, so gleich Paul von Samosata lehren, der Sohn Gottes habe nicht existirt vor der Jungfrau Maria, nicht früher, als er im Fleische geboren wurde ꝛc. Ebenso anathematisiren wir die, welche drei Götter lehren und die, welche läugnen, daß der Logos der Sohn Gottes sei (Marcell von Ancyra und Photinus von Sirmium)". — Diesen beiden Zusätzen läßt der Verfasser die noch vorhandene erste Hälfte eines Verzeichnisses der zu Nicäa anwesend gewesenen Bischöfe folgen, worin deren 161 aufgeführt werden. 2) Das zweite, kürzeste Fragment enthält den zweiten Theil des nicän. Symbolums, nicht ganz genau von einem oder mehreren spätern Gläubigen repetirt. Bei spiritus sanctus ist bereits qui procedit a Patre beigesezt, was auf die Zeit nach der zweiten allgemeinen Synode schließen läßt. Daran reihet sich eine weitere expositio fidei, welche die Consequenzen des nicänischen Symbolums darstellen will, und beson-

ders gegen Sabellius und Photinus gerichtet ist. 3) Das dritte Fragment gibt uns zunächst den Schluß der ebenerwähnten weitern Glaubensexposition. Darauf folgen Zusätze von einem sonst unbekannten Erzbischof Rufinus. Der erste drückt die Freude über die orthodoxe Lehre aus; der zweite meldet: so oft in Nicäa die Bischöfe sich erhoben, seien es ihrer 319 gewesen, wenn sie aber saßen nur 318. Auch habe man nicht entdecken können, wer der 319te sei, denn derselbe habe bald die Gestalt des Einen, bald die des Andern angenommen. Endlich sei geoffenbart worden, es sei dieß der hl. Geist. — Als dritten Zusatz gibt derselbe Rufin eine Anzahl *Sententias* synodi sanctae; aber es finden sich darunter Aussprüche über Punkte, welche zu Nicäa noch gar nicht zur Sprache kamen, namentlich über die Freiheit des menschl. Willens. Ohne Zweifel sind diese sententiae etwas Aehnliches, wie die im 2ten und 3ten Fragment vorkommende weitere Expositio fidei orthodoxae. — 4) Das vierte Fragment endlich enthält die koptische Uebersetzung des 2ten, 3ten, 4ten, 5ten und 6ten nicänischen Canon, wobei der griechische Originaltext bald mehr bald weniger getreu, stets aber ohne Veränderung des Hauptsinnes, wiedergegeben wurde.

Fassen wir Alles zusammen, so sind diese vier koptischen Fragmente für eine quellenmäßige Geschichte des Concils von Nicäa gewiß von Interesse, wenn sie auch die hohe Bedeutung und den großen Werth nicht haben, welchen Zoega und Pitra ihnen beilegen zu dürfen glaubten. Wir unserer Seits werden von jedem dieser Fragmente an der betreffenden Stelle der Geschichte des Nicänums noch einmal reden.

Ein Zeitgenosse des Nicänums will weiterhin der anonyme Verfasser des von Combefis mitgetheilten, in verschiedenen Handschriften enthaltenen Buches *τὰ πραχθέντα ἐν Νικαίᾳ* sein [1]), woraus auch Photius [2]) Auszüge mitgetheilt hat. Allein das Schriftchen enthält sichtliche Unrichtigkeiten, z. B. daß die nicänische Synode 3 Jahre und 6 Monate gedauert habe [3]), und ist überhaupt von geringem Belange.

Das Gleiche gilt von dem *λόγος* eines Presbyter Gregor aus Cäsarea über die 318 Väter zu Nicäa, und schon Combefis, der auch diese Schrift mittheilte [4]), bemerkt, daß der Verfasser wohl erst im 7ten

1) *Combefis*, novum Auctuarium. Paris 1648. T. II. p. 574 sqq.
2) Biblioth. Cod. 256.
3) *Combefis*, l. c. p. 583.
4) L. c. p. 547 sqq.

Jahrhundert gelebt haben könne [1]). Er nennt es freilich (l. c.) ein Opus egregium, aber außer biographischen Notizen über einzelne zu Nicäa anwesend gewesene Bischöfe gibt der Autor theils nur Bekanntes, theils unbeglaubigte Mirakelgeschichten. Allein wenn auch der Werth der beiden leztgenannten Schriften über das Nicänum nicht groß ist, so hätten sie doch wohl verdient, von Harduin und Mansi, die später als Combefis lebten, auch in ihre Concilienſammlungen aufgenommen zu werden. Diese Sammlungen enthalten doch sonst alle bis dahin bekannt gewordenen Dokumente zur Geschichte des nicänischen Concils und sind darum auch für uns die reichhaltigsten Quellen der folgenden Darstellung. Ueber zahlreiche angeblich nicänische Canonen aber sowie über ein zweites angeblich gegen Paul von Samosata gerichtetes Symbolum von Nicäa wird später gesprochen werden.

§ 24.

Die Berufung durch den Kaiser.

Leider sind die von Kaiser Constantin d. Gr. erlassenen Einladungsschreiben an die Bischöfe, nach Nicäa zu kommen, nicht mehr vorhanden [2]), und wir müssen uns darum mit dem begnügen, was Eusebius (Vita Const. III. 6) hierüber sagt: „der Kaiser habe durch sehr achtungsvolle Briefe (τιμητικοῖς γράμμασι) die Bischöfe aller Gegenden (ἁπανταχόθεν) gebeten, baldigst nach Nicäa zu kommen.“ Daß der Kaiser auch den Arius nach Nicäa berufen habe, sagt uns Rufinus [3]); dagegen muß es zweifelhaft bleiben, ob auch an auswärtige Bischöfe (nichtrömischer Länder) Einladungen ergangen seien oder nicht. Aus den Worten des Eusebius (l. c.), der Kaiser habe eine σύνοδον οἰκουμενικὴν berufen, läßt sich bei der bekannten unsichern Bedeutung von οἰκουμένη weder das Eine noch das Andere mit Gewißheit erschließen. Daß aber, es sei dem wie immer, in der That auch einige ausländische Bischöfe an dieser großen Synode Theil genommen haben, bezeugen Eusebius und Gelasius. Ersterer sagt: „auch aus Persien war ein

1) L. c. p. 567.

2) Das von Pseudomaruthas mitgetheilte kaiserliche Convokationsschreiben (im 10ten Bande p. 31 von *Angelo Mai*, Scriptorum veterum nova collectio, Romae 1838), ist entschieden unächt. Vgl. p. IX. der Praefatio von *Ang. Mai*.

3) *Rufini* hist. eccl. I. 1. Fortsetzung seiner Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius. Zählt man aber, wie in manchen Ausgaben geschieht, die 9 Bücher der Uebersetzung hinzu, so steht unsere Stelle X. 1.

Bischof anwesend, und selbst Scythien fehlte nicht in der Reihe“ [1]); Gelasius aber weiß zwar nichts von einem scythischen, d. h. gothischen Bischofe, wohl aber beginnt er gleich sein ganzes Werk mit dem Satze: „nicht nur so zu sagen aus allen Provinzen des römischen Reichs, sondern selbst aus Persien waren Bischöfe anwesend [2]). Damit stimmen auch die noch vorhandenen, freilich nicht ganz zuverlässigen Unterschriften der nicänischen Synodalmitglieder überein, worin wir einen Bischof Johannes aus Persien und den gothischen Metropoliten Theophilus finden [3]). Des leztern erwähnt auch Sokrates und nennt ihn den Vorfahrer des Ulfilas [4]).

Unentschieden bleibt es, ob Kaiser Constantin bei Berufung der Bischöfe nach Nicäa lediglich für sich allein, oder in Uebereinstimmung mit dem Papste gehandelt habe. Eusebius und die übrigen ältesten Quellen sprechen nur von der Thätigkeit des Kaisers, ohne jedoch die Theilnahme des Papstes positiv zu verneinen. Die sechste allgemeine Synode dagegen im Jahre 680 sagt: „Arius stand auf als Gegner der Dreieinigkeit, und sogleich beriefen (*συνέλεγον*) Constantin und Silvester die große Synode zu Nicäa [5])“. Das Gleiche behauptet auch das Pontificalbuch des Damasus [6]). Von da an verbreitete sich die Ansicht, Kaiser und Papst vereint hätten diese Synode berufen, immer mehr; und so sehr sich auch einzelne protestantische Schriftsteller dagegen ereifern [7]), so ist es doch an sich schon wahrscheinlich, daß der Kaiser bei einem solchen Vorhaben nicht ohne Beistimmung und Mitwirkung des anerkannt ersten Bischofs der Christenheit zu handeln für nöthig erachtete. Dazu kommt noch, daß schon Rufin ausdrücklich sagt [8]), der Kaiser habe ex sacerdotum sententia die Synode berufen. Hat er hienach *mehrere* Bischöfe über die Sache befragt, so vor Allen gewiß auch den ersten derselben, und dessen Betheiligung ist sicher viel bedeutsamer gewesen, als die anderer Bischöfe, sonst hätte sich die sechste

---

1) *Euseb.* Vita Const. III. 7.

2) *Gelas.* Cyzic. Commentarius Actorum Concilii Nicaeni Lib. I. c. 1. bei *Mansi*, l. c. T. II. p. 759. und *Harduin*, l. c. T. I. p. 345.

3) *Mansi*, l. c. T. II. p. 694. 696. 699. 702.

4) *Socrates*, hist. eccl. II. 41.

5) Actio XVIII. bei *Harduin*, l. c. T. III. p. 1418.

6) Vgl. oben unsere Einleitung S. 8.

7) Z. B. *Ittig*, l. c. § 11.

8) Historia eccl. I. 1.

Synode nothwendig anders ausdrücken müſſen. Gerade ihr Zeugniß aber iſt keineswegs ſchwach und geringfügig. Wäre ſie im Abendlande oder in Rom ſelbſt gehalten worden, ſo könnte ihre Aeußerung vielleicht von Manchen für parteiiſch erachtet werden; da ſie aber zu Conſtantinopel ſtatthatte, und zu einer Zeit, wo gerade die dortigen Biſchöfe bereits als Rivalen des römiſchen auftraten, zudem auch die Griechen die weitaus größere Mehrzahl der Mitglieder bildeten, ſo iſt gewiß ihr Zeugniß für Rom, näherhin für die fragliche Mitwirkung Silveſters, von Werth und Bedeutung [1]).

Um manchen Biſchöfen die Reiſe nach Nicäa möglich, andern ſie wenigſtens leichter zu machen, ſtellte ihnen der Kaiſer die öffentlichen Wagen und Laſtthiere zur Verfügung, wie er denn auch ſpäter, während der Dauer der Verſammlung, reichlich für ihren Unterhalt ſorgte [2]). Auch die Wahl der Stadt Nicäa war einem zahlreichen Beſuche der Synode ſehr günſtig. Hart an einem Ausläufer der Propontis, am See Aſcanius gelegen, war ſie den Biſchöfen faſt aller Provinzen, namentlich denen aus Aſien, Syrien, Paläſtina, Aegypten, Griechenland und Thrazien ſehr leicht zu Schiffe zugänglich, und zudem eine höchſt frequente Handelsſtadt, im Verkehr mit allen Gegenden, auch gar nicht weit von der kaiſerlichen Reſidenz Nikomedien entlegen, und neben lezterer die angeſehenſte Stadt von Bithynien. Jezt nach ſo vielen Jahrhunderten und unter türkiſcher Herrſchaft hat ſie freilich von ihrer alten Größe ſo viel verloren, daß ſie gegenwärtig — unter dem Namen Jönik — kaum mehr 1500 Einwohner zählt; zur Zeit unſerer Synode dagegen beherbergte ſie mindeſtens ebenſo viele Fremde.

§ 25.

Die Zahl der Synodalmitglieder.

Die Zahl der angekommenen Biſchöfe gibt Euſebius auf mehr als 250 an mit dem Beifügen, daß die Menge der ſie begleitenden Prieſter, Diakonen und Akoluthen faſt unermeßlich geweſen ſei [3]). Wenn

1) Unrichtig und pſeudoiſidoriſch iſt jedoch, daß vor dem Zuſammentritt des Nicänums in Rom eine Art Vorſynode im J. 324 gehalten und darauf Arius mit dem Anathem belegt worden ſei. Vgl. *Mansi*, III. p. 615 und Walch, Geſch. der Kirchenverſamml. S. 142 f.

2) *Euseb.* Vita Const. III. 6 et 9.

3) *Euseb.* Vita Const. III. 8.

darum spätere arabische Nachrichten [1]) von mehr als 2000 Bischöfen reden, so ist dieß vielleicht nur eine Verwechslung der Bischöfe mit den Clerikern überhaupt, so daß die Gesammtzahl der anwesenden Geistlichen aller Grade etwa jene Höhe erreicht haben mag. Uebrigens müssen selbst mehr Bischöfe, als Eusebius angibt, in Nicäa anwesend gewesen sein, denn Athanasius, der ja auch ein Augenzeuge und Mitglied der Synode war, spricht mehrmals [2]) von ungefähr dreihundert, in seinem Briefe ad Afros aber (c. 2) ausdrücklich von 318 Bischöfen. Diese Zahl wurde auch von da an fast allgemein angenommen, und selbst Sokrates, der sonst in seinen Nachrichten über den Anfang der nicänischen Synode immer dem Eusebius folgt, und ihn oft sogar wörtlich ausschreibt, nahm doch die Zahl 318 an [3]). Damit stimmen Theodoret [4]), Epiphanius [5]), Ambrosius [6]), Gelasius [7]), Rufinus [8]) und das Concil von Chalcedon [9]), und in der Hauptsache auch Sozomenus überein, indem lezterer von ungefähr 320 Bischöfen spricht [10]). In der That aber ist wohl die Zahl der Anwesenden in den verschiedenen Monaten verschieden, vielleicht im Anfange etwas kleiner gewesen, so daß jeder der beiden Augenzeugen Eusebius und Athanasius Recht haben mag. Uebrigens lag es nahe, diese 318 Diener Gottes mit den 318 Knechten Abrahams (1 Mos. 14, 14) zu vergleichen, und schon Ambrosius (l. c.), und nach ihm sehr Viele haben diese Parallele gezogen. Weitaus die meisten dieser 318 Bischöfe waren Griechen; von Lateinern werden nur Osius von Corduba, Cäcilian von Carthago, Marcus von Calabrien, Nicasius von Dijon, Domnus von Stridon (in Panonien), sammt den zwei römischen Priestern Victor und Vincentius erwähnt, welche die Stelle des Papstes Silvester

---

1) So die melchitischen und koptischen Canonensammlungen. Vgl. *Selden*, Commentar. ad Eutychii origines Alexand. p. 71. *Mansi*, l. c. T. II. p. 1073. *Beveregg.* Synodicon T. II. Anotat. in Canones Concilii Nicaeni. p. 43. 44.

2) Historia Arianor. ad monachos c. 66. Apologia contra Arianos c. 23 et 25. De Synodis Arimin. etc. c. 43.

3) *Socrates*, hist. eccl. I. 8.

4) *Theodoret.* hist. eccl. I. 7.

5) *Epiphan.* haeres. 69, 11.

6) *Ambros.* de fide ad Gratian. I. 1.

7) Bei *Mansi*, l. c. T. II. p. 818.

8) *Rufin.* hist. eccl. l. 1. (alias X. 1).

9) Concil. Chalced. Actio II. bei *Harduin*, l. c. T. II. p. 286. *Mansi*, l. c. T. VI. p. 955.

10) *Sozom.* hist. eccl. lib. I. c. 17.

vertraten [1]) — Die hervorragendsten waren neben Osius die Bischöfe der apostolischen Stühle Alexander von Alexandrien, Eustathius von Antiochien und Makarius von Jerusalem; nach ihnen folgten die beiden Eusebii von Nikomedien und Cäsarea, Potamon aus Heraklea in Aegypten, der in den lezten Christenverfolgungen eines Auges beraubt worden war, auch Paphnutius aus der Oberthebais und Spiridion aus Cypern, beide durch Wunder berühmt; zudem war ersterer in der Verfolgung Maximins ebenfalls eines Auges beraubt und noch am Knie verstümmelt worden. Ein anderer, Bischof Paulus von Neocäsarea, war durch glühende Eisen, womit ihn Licinius foltern ließ, an beiden Händen gelähmt; Jakob von Nisibis aber als Wunderthäter verehrt. Er soll sogar Todte erweckt haben. Außerdem gehörten noch zu den hervorragendsten Leontius von Cäsarea, ein Mann von prophetischer Gabe, der auf der Reise zur Synode den Vater des nazianzenischen Gregors taufte, auch Hypatius von Gangra und der hl. Nicolaus von Myra in Kleinasien, ob seiner Wohlthätigkeit so bekannt, daß noch jezt an seinem Gedächtnißtage den Kindern Geschenke gemacht werden [2]). Mit Recht konnte Eusebius sagen: „die Einen waren durch Weisheit, die Andern durch ihr strenges Leben und ihre Ausdauer, wieder andere durch ihre Bescheidenheit berühmt; einige hochbetagt, andere noch voll jugendlicher Frische“ [3]). Und Theodoret fügt bei: „manche glänzten durch die apostolischen Charismata und Viele trugen die Wundmale Christi an ihrem Leibe“ [4]).

Nach den Verhältnissen jener Zeit ist es kein Wunder, wenn unter

---

1) *Euseb.* Vita Const. III. 7. *Socrat.* hist. eccl. I. 14. *Sozom.* hist. eccl. I. 17 (an lezterer Stelle wird irrig Papst Julius statt Silvester genannt). Mehrere der genannten Namen finden sich übrigens nur in den Unterschriften des Nicänums, von denen wir später ausführlicher reden werden. Vgl. darüber *Ballerini*, de antiquis collectionibus et collectoribus canonum in der Gallandischen Sammlung de vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge, T. I. p. 254 sqq.

2) Alle diese Männer werden hervorgehoben theils in den Synodalunterschriften, theils von *Athanas.* hist. Arianorum ad monachos c. 12. *Socrates*, hist. eccl. I. 8. *Sozom.* hist. eccl. I. 17. *Theodoret.* hist. eccl. I. 7. *Rufin.* hist. eccl. I. 4 et 5. und *Gregor. Naz.* in fun. patris. Eine Biographie des B. Jakobus von Nisibis findet sich in *Assemanni*, Bibliotheca orientalis T. I. p. 17 sqq. Eine fleißige Zusammenstellung der berühmtesten nicänischen Synodalmitglieder gibt uns endlich *Mansi*, l. c. T. II. p. 637 sq.

3) *Euseb.* Vita Const. III. 9.

4) *Theodoret.* hist. eccl. I. 7.

so vielen Bischöfen auch einzelne ungelehrte waren, aber durchaus ungerecht und nur Ausfluß häretischer Gehässigkeit ist es, wenn der um etwas spätere Bischof Sabinus von Heraklea in Thrazien, ein Anhänger der macedonianischen Partei, über die Unwissenheit der Mitglieder des nicänischen Conciliums spottete und trotz dieser Schmähungen sich doch nicht entblödete, einen dieser Nicäner, unseren Kirchenhistoriker Eusebius, auszuschreiben [1]). Daß er sich auch noch in weitere Widersprüche verwickelte, hat schon Sokrates (l. c.) aufgedeckt.

Unter den Gehülfen der Bischöfe zu Nicäa ist Athanasius, damals ein junger Diakon von Alexandrien und Begleiter seines Bischofs Alexander, weitaus der berühmteste geworden [2]). Er war ums Jahr 300 zu Alexandrien geboren und durch einen eigenthümlichen Vorfall dem Kirchendienste geweiht worden. Rufin erzählt uns dieß, wie er es in Alexandrien von Bekannten des Athanasius selbst gehört habe, in folgender Weise [3]): Bischof Alexander von Alexandrien erblickte eines Tages am Gestade des Meeres mehrere Knaben, wie sie kirchliche Ceremonien nachahmten. Sie thaten dieß aber nicht blos in jener allgemeinen, bei Kinderspielen oft vorkommenden Weise, sondern der Bischof sah, daß sie alles ganz genau nach dem kirchlichen Ritus vollzogen und daß namentlich Athanasius, der den Bischof vorstellte, einige Katechumenen unter den Kindern taufte. Durch weiteres Befragen erfuhr Alexander so viel, daß er sammt seinem Clerus die Ansicht gewann, die von Athanasius getauften Knaben hätten wirklich das hl. Sakrament empfangen und es dürfe nur noch die kirchliche Bestätigung nachgetragen werden. Wahrscheinlich hatte der junge Baptista mehr thun wollen, als scherzen, und gethan, quod fieri vult ecclesia [4]). Nach dem Rathe des Bischofs wurden übrigens alle diese Kinder für den geistlichen Stand erzogen, und in Bälde nahm Alexander selbst den jungen Athanasius zu sich, machte ihn ums Jahr 319 zum Diakon und schenkte ihm solches Vertrauen, daß er ihn über alle andern Kirchendiener, also

---

1) *Socrat.* hist. eccl. I. 8.

2) *Socrat.* l. c. I. 8.

3) *Rufin.* hist. eccl. I. 14. (oder X. 14).

4) Die Mauriner in ihrer Ausgabe der Werke des hl. Athanasius (T. I. p. IX.), Tillemont (Notes sur S. Athanase n. 2. in s. Mémoires T. VIII. p. 275. ed Brux. 1732) und der protestantische Gelehrte Joh. Andr. Schmidt in seiner Dissertation: puer Athanasius baptizans (Helmst. 1701) bezweifeln diese Erzählung; Pagi dagegen vertheidigt dieselbe (Critica ad ann. 311. n. 26).

eigentlich zum Archidiakon erhob, obgleich er kaum zwanzig Jahre zählte [1]). Wahrscheinlich bethätigte sich Athanasius gleich von Anfang an auch bei der arianischen Sache, wenigstens schrieben es Eusebius von Nikomedien und andere seiner Gegner gerade ihm zu, daß Bischof Alexander durchaus jede Versöhnung mit Arius verschmäht habe. Jezt in Nicäa war Athanasius, wie Sokrates (I. 8) sagt, „der kräftigste Kämpfer gegen die Arianer", und geistig wohl der hervorragendste Mann der Synode, auch ein gewandter Dialektiker. Den vorherrschend sophistischen Arianern gegenüber war solche Kampffertigkeit von besonderem Werthe, und die Bischöfe hatten darum zu ihrer Unterstützung auch dialektisch gebildete Laien mit nach Nicäa gebracht [2]), welche gleich Athanasius und den übrigen Nichtbischöfen an den der eigentlichen Beschlußnahme vorausgegangenen Discussionen lebhaften Antheil nahmen.

§ 26.

Zeit der Synode.

Daß die Synode unter den Consuln Anicius Paulinus und Anicius Julianus, im 636ten Jahre nach Alexander d. Gr., also im J. 325 n. Chr. stattgehabt habe, wird von den Alten einstimmig angegeben [3]); weniger sicher aber lassen sich Tag und Monat bestimmen. Sokrates berichtet (l. c.), „als Zeit der Synode (wahrscheinlich ihres Anfangs) habe man in den Aufschreibungen den 20ten Mai gefunden" [4]). Ein anderes Datum findet sich in den Akten der vierten allgemeinen Synode. In der zweiten Sitzung derselben las nämlich Bischof Eunomius von Nikomedien das nicänische Symbolum vor, und es waren in seinem Exemplare die Worte vorangestellt: „Unter den Consuln Paulinus und Julianus, am 9ten des griechischen Monats Dasius, d. i. am 13ten vor den Kalenden Julis, zu Nicäa in der Metropole von Bithynien [5])". Das gleiche Datum XIII. Cal. Jul. hat auch das Chronicon Alexandrinum, und es ist damit der 19te Juni angegeben. Aus dem Um-

---

1) *Socrates*, hist. eccl. I. 8. *Theodoret.* hist. eccl. I. 26. Von Gelasius II. 7 (*Mansi*, l. c. T. II. p. 818) wird er ausdrücklich Archidiakon genannt.

2) *Socrates*, hist. eccl. I. 8. *Sozom.* hist. eccl. I. 17.

3) Z. B. *Socrates*, hist. eccl. I. 13. am Schluß, und von dem allgemeinen Concil zu Chalcedon, Actio II. bei *Harduin*, T. II. p. 286. *Mansi*, T. VI. p. 955.

4) *Τῇ εἰκάδι τοῦ Μαΐου μενὸς*, also nicht IX. Cal. Junias, wie Valesius übersezte.

5) *Mansi*, T. VI. p. 955. *Harduin*, T. II. p. 286.

ſtande, daß obige Worte dem Symbolum vorgeſezt waren, könnte man ſchließen, dieſes eben ſei am 19. Juni abgefaßt, die Synode ſelbſt aber ſchon am 20. Mai eröffnet worden, und man hätte damit die Angaben des Sokrates und des Concils von Chalcedon mit einander vereinigt. Allein Athanaſius de Synodis Arimin. etc. c. 5 (vgl. c. 3) ſagt ausdrücklich, daß die Väter von Nicäa ihrem Symbolum kein Datum vorgeſezt hätten, und tadelt die arianiſchen Biſchöfe Urſacius und Valens, weil ihrer Glaubensformel eine derartige Zeitbeſtimmung beigefügt war. Es kann demnach das Präſcriptum in dem zu Chalcedon gebrauchten Exemplare des Symbolums von Nicäa nicht von dieſer Synode ſelbſt, ſondern es muß von einem ſpäteren Abſchreiber herrühren. Daraus folgt jedoch noch nicht, wie Tillemont [1]) und Andere wollen, daß in dieſer Stelle der Anfang der Synode und nicht der Tag, wo das Symbolum abgefaßt wurde, gemeint ſein könne; im Gegentheil, wenn auch die Synode ſelbſt ihrem Symbolum kein Datum beifügte, ſo kann doch gar wohl ein Späterer daſſelbe beigeſezt haben, und ſo iſt dann noch immer die Vermuthung am Platze, das Concil habe am 20. Mai 325 begonnen, am 19. Juni aber das Symbolum aufgeſtellt. — Eine dritte chronologiſche Angabe fand Baronius in einem alten dem Biſchofe Attikus von Conſtantinopel zugeſchriebenen Codex, wornach die Synode vom 14. Juni bis 25. Auguſt gedauert hätte [2]). Doch auch dieſes dritte Datum läßt ſich mit den beiden obigen in Zuſammenhang bringen durch die Annahme, die Synode ſei auf den 20. Mai berufen geweſen, habe dann, weil der Kaiſer noch abweſend war, einſtweilen minder feierliche Verhandlungen und Diſputationen abgehalten, nach des Kaiſers Ankunft am 14. Juni ihre Sitzungen eröffnet, am 19. das Symbolum aufgeſtellt, darauf noch die weitern Geſchäfte, über die Oſterfeier ꝛc. verhandelt und am 25. Auguſt geendet.

Andere Anſichten vertreten Valeſius [3]) und Tillemont [4]). Erſterer verwirft vor Allem die Angabe des Sokrates und meint, ſo frühe, am 20. Mai 325, habe die Synode noch gar nicht zuſammenkommen können, da nach dem Siege über Licinius und der Rückkehr des Kaiſers die Sendung des Oſius nach Alexandrien, ſein Aufenthalt daſelbſt, dar-

1) Mémoires etc. Notes sur le Concile de Nicée n. 1. T. VI. p. 354.
2) *Baron.* ad ann. 325. n. 8.
3) Annotat. in Socratis hist. eccl. I. 13. und zu *Eusebii* Vita Const. III. 14.
4) Mémoires etc. l. c. p. 271. 354.

auf die Vorbereitungen zur Synode und endlich die Reise der Bischöfe nach Nicäa eine längere Frist nothwendig machten. Es sei darum wahrscheinlicher, daß die Synode erst am 19. Juni begonnen habe. Allein es wird hier vorausgesezt, daß Constantin den Licinius erst am 7. September 324 in jener großen Schlacht bei Chalcedon (oder Chrysopolis) besiegt habe, während dieß doch viel wahrscheinlicher schon Jahrs zuvor, 323 statthatte [1]). Aber gesezt auch, Constantin hätte wirklich erst im September 324 über Licin gesiegt und wäre Tags darauf, wie Valesius bemerkt [2]), nach Nikomedien gekommen, so blieb von da bis zum 20. Mai 325 eine Zeit von mehr als acht Monaten, und in dieser konnte ein so kräftiger und gewaltiger Regent, wie Constantin, sehr viele Einrichtungen treffen; zumal die Sache, die Wiederherstellung des kirchlichen Friedens, ihm selbst durchaus Eile zu haben schien. Und wie viel hat denn Valesius gewonnen, wenn ihm der 20. Mai zu früh ist und er darum den Anfang der Synode auf den 19. Juni verlegt? Und woher weiß er, daß neun Monate zu den beschriebenen Vorbereitungen für das Concil hinreichten, acht Monate aber nicht?

Einen andern Einwurf gegen unsere Chronologie erhebt Tillemont, wenn er sagt [3]): Constantin sei wohl erst nach dem 3. Juli zu Nicäa angekommen, während wir die Eröffnung der feierlichen Sitzungen in seiner Gegenwart auf den 14. Juni ansetzen möchten. Er beruft sich dabei auf Sokrates, welcher (I. 8) berichtet: „nachdem der Kaiser das Siegesfest über Licin beendet, sei er nach Nicäa gereist." Dieß Siegesfest, meint nun Tillemont, könne nur der Jahrestag des Sieges bei Adrianopel vom 3. Juli 323 sein; allein fürs Erste ist schwer anzunehmen, daß für jeden der zwei einander so nahe gelegenen Siege (von Adrianopel und Chalcedon) je eine besondere Jahrtagsfeier werde begangen worden sein; fürs Zweite aber spricht Sokrates (I. 8) durchaus nicht von einem Jahrestage, sondern von einem eigentlichen Triumphfeste, und wenn wir seine Mittheilungen (I. 4) über die lezten Aufstandsversuche Licin's ins Auge fassen, sind wir zur Vermuthung

---

1) Vgl. Manso, Leben Constantins d. Gr. (Breslau 1817) S. 368, macht dieß aus mehreren Gesetzen Constantins wahrscheinlich, die aus der ersten Hälfte des J. 324 stammen und doch erst nach Licins Fall erlassen sein können. Vgl. auch *Tillemont*, hist. des empereurs, T. IV. p. 194 ed. Venise, 1732. und Gibbon, Gesch. des Verfalls ꝛc. des röm. Reichs, übers. von Schreiter, Bd. II. 108.

2) Annot. in *Euseb.* Vit. Const. III. 14.

3) L. c. p. 277. 354.

berechtigt: Constantin habe erst nach Vereitlung dieser lezten Anschläge und nach Licin's Tod ein großes Siegesfest veranstaltet. Ja, Eusebius (Vita Const. II, 19) sagt ausdrücklich, daß dieses erst nach dem Tode Licin's stattgehabt habe. Ob die Gerüchte über Licin's lezten Aufstandsversuch wahr gewesen sind oder nicht (Gibbon, a. a. O. S. 110), macht hier nichts zur Sache; im Gegentheil, wenn Constantin solche Nachrichten nur fälschlich ausprengen ließ, hatte er um so mehr Grund, durch ein öffentliches Fest diese Angaben gewissermaßen zu bekräftigen. Die Zeit von Licin's Hinrichtung wissen wir nun freilich nicht genau, sie hatte aber wahrscheinlich um die Mitte des Jahres 324, nach Andern erst 325 statt (*Tillemont*, hist. des emp. IV, 195), und so konnte das fragliche Triumphfest gar leicht erst kurz vor dem Nicänum abgehalten werden.

§ 27.

Die Disputationen.

In die Zwischenzeit zwischen dem Beginn der Synode (20. Mai) und der ersten feierlichen Sitzung nach der Ankunft des Kaisers fallen jene Conferenzen und Disputationen zwischen Katholiken, Arianern und Philosophen, deren namentlich Sokrates (I. 8) und Sozomenus (I. 17) gedenken. Ersterer insbesondere sagt ganz deutlich, daß diese Verhandlungen der feierlichen Eröffnung der Synode durch den Kaiser vorangingen, und durch Zusammenhalten seines Berichtes mit dem des Sozomenus und Gelasius (II. 7 u. 11) erfahren wir, daß auch Arius von den Bischöfen zu diesen Conferenzen eingeladen worden sei und seine Lehre mit voller Freiheit habe auseinandersetzen können. Auch traten mehrere seiner Freunde für ihn auf und deren hatte er unter den Bischöfen selbst etwa 17, namentlich Eusebius von Nikomedien, Theognis von Nicäa, Maris von Chalcedon, Theodor von Heraklea in Thrazien, Menophantus von Ephesus, Patrophilus von Scythopolis, Narcissus aus Cilicien, Theonas von Marmarica, und Secundus von Ptolemais in Aegypten, theilweise auch Eusebius von Cäsarea [1]). Außerdem standen auch noch manche Priester und selbst Laien auf seiner

1) Vgl. *Rufin.* l. c. l. 5 (oder X. 5). *Gelas.* II. 7. Nach Philostorgius waren Anfangs 22 Bischöfe, deren Namen er nennt, dem Arius günstig. Siehe die fragmenta Philostorg. bei Valesius p. 539. ed. Mog.

Seite, denn auch viele dialektisch gebildete Laien waren, wie Sokrates (l. c.) berichtet, zu diesen Conferenzen gekommen und hatten Theil daran genommen, die einen für die andern gegen Arius.

Von orthodoxer Seite disputirten mit den Arianern besonders Athanasius und der Presbyter Alexander von Constantinopel, der seinen alten Bischof vertrat [1]). Auch Sozomenus spricht von diesen Disputationen, wobei ein Theil alle Neuerungen in Glaubenssachen verwarf, Andere aber behaupteten, auch die Meinungen der Alten dürften nicht ohne Prüfung angenommen werden [2]). Er fügt bei, daß die tüchtigsten Dialektiker bei diesen Verhandlungen Ruhm eingeärndtet hätten und selbst dem Kaiser bekannt geworden seien; auch sei von dieser Zeit an Athanasius, obwohl erst Diakon, für das Haupt dieser Berathungen gehalten worden. Gleiches Lob ertheilt Lezterem auch Theodoret: „er habe im Concil von Nicäa für die Vertheidigung der apostolischen Lehre den Beifall der Rechtgläubigen gewonnen und den Haß der Wahrheitsfeinde auf sich geladen" [3]); Rufin aber sagt: „durch seine suggestiones (dialektische Gewandtheit) seien die doli ac fallaciae der Häretiker aufgedeckt worden" [4]).

Ueberdieß sprechen Rufin und Sozomenus, welcher Ersterem sichtlich nachschrieb, auch von heidnischen Philosophen, die bei der Synode und ihren Conferenzen sich eingefunden hätten, theils um das Christenthum näher kennen zu lernen, theils um ihre dialektische Kunst gegen dasselbe zu erproben [5]). Viel unwahrscheinlicher ist noch, was Gelasius berichtet, Arius habe diese heidnischen Philosophen mitgebracht, um sich von ihnen in seinen Disputationen unterstützen zu lassen [6]); auch theilt er in ganz unverhältnißmäßiger Ausführlichkeit (*Mansi* p. 829—875) die angeblichen Debatten zwischen dem arianisirenden heidnischen Philosophen Phädo und den Bischöfen Eustathius von Antiochien, Osius von Corduba, Eusebius von Cäsarea u. A. mit, deren Resultat die Bekehrung

1) *Socrates*, I. 8. *Gelas.* II. 7 u. 5.; bei *Mansi*, II. 818 u. 806. Die in den Ausgaben der Werke des hl. Athanasius abgedruckte ihm zugeschriebene Disputatio in Nicaeno concilio cum Ario ist unächt, wie schon der Mauriner Herausgeber, Montfaucon, zeigte.

2) *Sozom.* I. 17.

3) *Theodoret.* hist. eccl. I. 26.

4) *Rufin.* I. c. I. 14 (oder X. 14).

5) *Rufin.* I. c. I. 3 (oder X. 3). *Sozom.* I. 18.

6) *Gelas.* II. 12. bei *Mansi*, II. 826. und *Harduin*, T. I. p. 387.

des Philoſophen geweſen ſein ſoll. Schon Valeſius bemerkte [1]), daß dieſe ganze Erzählung höchſt fabelhaft ſei; aber auch das, was Rufinus über dieſe Philoſophen berichtet, lautet höchſt ſonderbar. Einer derſelben nämlich habe auch von den gewandteſten unter den Chriſten nicht beſiegt werden können, und ſei allen Gegenbeweiſen immer wie eine Schlange entſchlüpft. Zulezt trat ein Confeſſor, ein ganz einfacher und ungelehrter Mann, auf und ſprach: „Im Namen Jeſu Chriſti höre, o Philoſoph, die Wahrheit. Es iſt ein Gott, der Himmel und Erde erſchaffen, den Menſchen aus Lehm gebildet und ihm eine Seele gegeben hat. Alles Sichtbare und Unſichtbare hat er durch die Kraft ſeines Wortes geſchaffen. Dieſes Wort, das wir den Sohn nennen, erbarmte ſich der menſchlichen Irrthümer, ward aus einer Jungfrau geboren, befreite uns durch ſein Leiden und ſeinen Tod von dem ewigen Tode und verlieh uns durch ſeine Auferſtehung das ewige Leben. Ihn erwarten wir dereinſt als Richter aller unſerer Thaten. Glaubſt du das, o Philoſoph?“ Wunderſam erſchüttert konnte dieſer nicht mehr entgegnen und ſprach: „ja es ſcheint mir ſo und nichts iſt wahr als was du geſagt haſt.“ Darauf der Greis: „wenn du ſo glaubeſt, ſo ſtehe auf und folge mir zu dem Herrn und empfange das Siegel ſeines Glaubens.“ Und der Philoſoph wandte ſich an ſeine Schüler und Zuhörer, ermahnte auch ſie zum Glauben an Chriſtus, folgte dem Greis und wurde ein Mitglied der heiligen Kirche [2]). — Nach Rufin haben auch Sozomenus (I. 18) und Gelaſius (II. 13) daſſelbe erzählt, und wenn auch Sokrates (I. 8) dieſen Vorfall der Hauptſache nach anführt, ſo ſchweigt er doch gerade davon, daß es heidniſche Philoſophen waren, die ſich an jenen Conferenzen betheiligten; vielmehr ſcheinen ſeine Worte eher auf chriſtliche Dialektiker, welche für Arius Partei nahmen, hinweiſen zu wollen.

§ 28.

Ankunft des Kaiſers, feierliche Eröffnung der Synode, Vorſiz bei derſelben.

Während dieſer Verhandlungen war der Kaiſer angekommen, und wenn Sokrates (I. 8) recht berichtet, ſo wurde jezt, gerade am Tage

1) Annotat. in *Socrat.* hist. eccl. I. 8.
2) *Rufin.* l, c. c. 3.

nach dem Ereigniß mit dem Philosophen, die Synode feierlich eröffnet. Nach der Darstellung, welche Sozomenus im Anfange des 19. Capitels (Buch I) gibt, könnte man zwar meinen, die feierliche Sitzung in Gegenwart des Kaisers, die wir jetzt beschreiben wollen, habe erst am Ende aller Verhandlungen über Arius stattgehabt; allein Sozomenus hat sichtlich die Erzählung des Eusebius (Vita Const. III. 10) benüzt, und aus dieser ersehen wir, daß jezt mit der fraglichen Feierlichkeit die Synode erst eigentlich ihren Anfang nahm (*ἡμέρας ὁρισθείσης τῇ συνόδῳ*). Den Vorgang selbst beschreibt Eusebius also: „nachdem alle Bischöfe in das bestimmte Lokal [1]) eingetreten waren, an dessen Seiten sich sehr viele Sitze befanden, begab sich jeder an seinen Platz und schweigend erwarteten sie die Ankunft des Kaisers. In Bälde traten die Hofbeamten ein, jedoch nur solche, die gläubig waren; und als sofort die Ankunft des Kaisers gemeldet wurde, standen alle auf, er aber erschien jezt wie ein Bote Gottes, voll Gold und Edelgestein, eine herrliche Erscheinung, sehr groß und schlank, voll Schönheit und Majestät. Mit dieser Hoheit verband er zugleich sehr viel Bescheidenheit und religiöse Demuth, so daß er seine Augen ehrerbietig zu Boden schlug und sich auf den für ihn bereitstehenden goldenen Stuhl nicht sezte, bis ihm die Bischöfe das Zeichen dazu gegeben hatten. Nach ihm ließen aber auch sie sich alle auf ihre Sitze nieder. — Jezt erhob sich der dem Kaiser zunächst rechts sitzende Bischof [2]) und hielt an ihn eine kurze An-

---

1) Eusebius (Vita Const. III. 10) gebraucht hier den Ausdruck *τῷ μεσαιτατῳ οἴκῳ τῶν βασιλείων*, d. h. wörtlich das mittlere Gebäude der königlichen Paläste, und Theodoret (I. 7) und Sozomenus (I. 19) sprechen ebenfalls ausdrücklich vom kaiserlichen Palaste. Deßungeachtet glaubt Valesius (Annotat. in *Euseb.* Vit. Const. III. 10) die Synode sei in einer Kirche gehalten worden, denn in c. 7 sage Eusebius ausdrücklich, die Bischöfe hätten sich in einem *οἶκος εὐκτήριος* (von *εὐχή* = Gebet) versammelt. Wenn er nun c. 10 die Worte *οἶκος τῶν βασιλείων* gebrauche, so wolle er sicherlich auch damit nur eine Kirche bezeichnen, die man ja auch gar wohl einen *οἶκον βασίλειον* nennen könne. Theodoret und Sozomenus hätten leztern Ausdruck des Eusebius mißverstanden, und deßhalb nur von einem kaiserlichen Palaste gesprochen. — Wir fügen bei, daß Einige die zwei anscheinend widersprechenden Aeußerungen des Eusebius in c. 7 und 10 (*οἶκος εὐκτήριος* und *οἶκος βασιλ.*) durch die Annahme auszugleichen suchten, einige Sitzungen hätten in einer Kirche, die andern im kaiserl. Palaste stattgehabt. Vgl. *Ittig*, l. c. p. 6.

2) Nach der Capitels-Ueberschrift von *Euseb.* Vita Const. III. 11. und nach *Sozom.* I. 19 war dieß Eusebius der Kirchenhistoriker, nach *Theodoret.* I. 7 Eustathius von Antiochien, nach Theodor von Mopsvestia aber soll es Alexander von

rede, Gott um ſeinetwillen dankend. Nachdem er ſich wieder geſezt, ſprach der Kaiſer mit ſanfter Stimme alſo: „es war mein höchſter Wunſch, meine Freunde, eurer Verſammlung mich erfreuen zu können. Ich muß dafür Gott danken, daß er mir zu allen andern Gnaden auch dieſe, die allerhöchſte, erwieſen hat, nämlich euch alle einträchtig und in einer Geſinnung hier verſammelt zu ſehen. Möge kein böslicher Feind dieß Glück uns wieder rauben und nachdem die Tyrannei des Feindes Chriſti beſiegt iſt, ſoll der böſe Dämon das göttliche Geſetz nicht mit neuen Läſterungen verfolgen. Die Zwietracht in der Kirche halte ich für ſchrecklicher und ſchmerzlicher, als jeden andern Krieg. Sobald ich durch Gottes Hülfe über die Feinde geſiegt hatte, glaubte ich, es ſei jezt nichts mehr nöthig, als mit denen, welche ich befreit, in gemeinſamer Freude Gott Dank zu ſagen. Als ich aber nun von eurer Zwietracht hörte, war ich überzeugt, dieſen Gegenſtand keinem andern nachſetzen zu dürfen, und habe in dem Wunſche, durch meine Dienſtleiſtung Hülfe bringen zu können, euch ſchleunigſt berufen. Ich werde aber nur dann meinen Wunſch zu erreichen glauben, wenn ich die Gemüther Aller vereint und friedliche Eintracht erblicke, welche ihr, als Gottgeweihte, auch Andern verkündigen müßt. Zögert alſo nicht, meine Freunde, zögert nicht, ihr Diener Gottes; entfernet alle Urſachen des Streites und löſet alle Knoten des Zwiſtes durch die Geſetze des Friedens auf, dadurch werdet ihr das Gott angenehmſte Werk vollziehen und mir, eurem Mitdiener, eine überaus große Freude gewähren“ [1]).

Conſtantin hatte dieß lateiniſch geſprochen; ein neben ihm Stehender übertrug es nun ins Griechiſche, und darauf überließ der Kaiſer das

---

Alexandrien geweſen ſein. Valeſius (Annotat. in *Euseb.* Vit. Const. III. 11) entſcheidet ſich für Euſebius, und es hat dieß alle Wahrſcheinlichkeit, denn eben wenn Euſebius ſelbſt die Rede hielt, iſt es klar, weßhalb er nicht den Namen des Redners nennen, ſondern ihn nur im Allgemeinen bezeichnen wollte. — Die Rede, welche Euſtathius von Antiochien an den Kaiſer gehalten haben ſoll, geben Baronius (ad ann. 325 n. 55) und Manſi (T. II. p. 663) aus Gregor von Cäſarea. Ihre Aechtheit iſt jedoch ſehr zweifelhaft. S. oben S. 254 f.

1) Wir haben hier die Rede des Kaiſers gegeben, wie ſie *Euseb.* Vit. Const. III. 12 mittheilt. Wenn Theodoret, der ſie ebenfalls anführt (hist. eccl. I. 7), einige weitere Beiſätze hat, ſo ſind dieſe wohl einer ſpätern Rede des Kaiſers (durch Verwechslung) entnommen. Vgl. *Tillemont*, l. c. p. 278 a. Gelaſius (II. 7) aber hat die Rede des Kaiſers ſichtlich amplificirt, denn ſo wortreich und gedankenarm, wie es hier geſchieht, ſpricht kein Kaiſer Conſtantin. Vgl. *Tillemont*, l. c. p. 357. Not. 7. sur le Concile de Nic.

Wort den Vorſitzern der Synode (*παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις* [1]). Er hatte, wie eine Art Ehrenpräſident, die Synode eröffnet und wohnte ihr auch fortwährend bei; aber die Leitung der eigentlichen theologiſchen Verhandlungen überließ er der Natur der Sache nach den kirchlichen Häuptern der Synode. Wir kommen damit auf die Frage nach dem Präſidium; da wir aber dieſe ſchon in der Einleitung S. 33 ff. ausführlich erörtert haben, können wir uns begnügen, hier nur das Reſultat unſerer dortigen Unterſuchung anzugeben, daß nämlich Oſius von Corduba als päpſtlicher Legat in Verbindung mit den beiden römiſchen Prieſtern Vito (Vitus) und Vincentius den Vorſitz geführt habe.

§ 29.

Gegenſeitige Klagen der Biſchöfe.

Nachdem der Kaiſer die Leitung der Verſammlung den *προέδροις* übergeben hatte, begannen, wie Euſebius (c. 13) weiter berichtet, heftige Diſputationen und gegenſeitige Beſchuldigungen. Das heißt wohl: die Arianer ſind von den Orthodoxen und dieſe von jenen der Häreſie angeklagt worden. Die andern Quellen fügen noch bei, daß dem Kaiſer mehrere Tage hindurch verſchiedene Klagſchriften, theils von Biſchöfen gegen einander, theils von Laien gegen Biſchöfe, eingereicht worden ſeien; er aber habe an dem zur Erledigung dieſer Klagen anberaumten Tage alle dieſe Denunciationsbriefe verſiegelt vor die Synode gebracht und unter der Betheuerung, daß er ſie nicht geleſen, dem Feuer übergeben. Dabei habe er den Biſchöfen erklärt: „ihr könnet nicht von Menſchen gerichtet und eure Streitigkeiten können nur von Gott entſchieden werden.“ Nach Sokrates aber hätte er auch geſagt: „Chriſtus hat befohlen, dem Bruder zu verzeihen, wenn man ſelbſt auf Verzeihung hoffen will“ [2]).

Es iſt möglich, daß dieſe ganze Erzählung der ſpäteren Quellen nur eine Amplifikation deſſen iſt, was Euſebius von Klagen und Beſchwerden, die vorgekommen ſeien, berichtet; und dieſe Vermuthung erhält noch mehr Schein, wenn man bedenkt, daß Euſebius eine ſo edle That ſeines Helden, des Kaiſers, deſſen Lob er überall ſingt, nicht verſchwie-

1) *Euseb.* Vit. Const. III. 13.

2) *Socrates*, hist. eccl. I. 8. *Sozom.* I. 17. *Rufin.* I. 2. (oder X. 2). *Gelasius*, II. 8.

gen haben würde. Deßungeachtet läßt sich jedoch die Angabe Rufin's und seiner Nachfolger nicht unbedingt verwerfen, weil sie auch nicht ohne innere Wahrscheinlichkeit ist.

§ 30.

Die Art der Debatten.

Ueber die Art und Weise der Debatten, die zwischen der feierlichen Eröffnung der Synode durch den Kaiser und der Aufstellung des Symbolums geführt wurden, ist uns wenig Näheres bekannt. Eusebius fährt, nachdem er der gegenseitigen Klagen erwähnt hat, blos also fort: „von beiden Seiten wurde sehr viel derartiges vorgebracht und ein sehr großes Reden und Gegenreden hatte Anfangs statt. Der Kaiser aber hörte mit großer Geduld und Aufmerksamkeit beiden Theilen zu, half bald dem einen, bald dem andern und mäßigte die allzu heftigen. Er sprach dabei griechisch, redete zu Allen in sehr milder Weise, widerlegte die Einen durch Gründe, lobte die Andern, welche gut gesprochen hatten, und brachte Alle zur Eintracht, so daß sie bei aller frühern Verschiedenheit jezt eines Sinnes wurden" [1]).

Ebenso wie Eusebius, ja theilweise mit dessen eigenen Worten, schildern Sokrates (I. 8) und Sozomenus (I. 20) diese Verhandlungen, und schon hieraus, wie noch mehr aus den Aeußerungen Rufin's (I. 2) können wir erschließen, daß die schon vor der ersten feierlichen Sitzung begonnenen Disputationen zwischen Arianern und Orthodoxen jezt noch einige Zeit und zwar in Anwesenheit des Kaisers fortgedauert haben. Auf die Frage, wie lange, antwortet uns Gelasius (II. 8): „der Kaiser sei mit den Bischöfen mehrere Monate lang zusammengesessen"; allein sichtlich vermischt er die Disputationen vor und nach der feierlichen Eröffnung der Synode (nachher erst spricht er ja von den Philosophen) und meint, der Kaiser habe nicht blos den spätern, sondern auch schon den früheren Verhandlungen beigewohnt.

Rufin behauptet weiter: „es seien jezt täglich Sitzungen gehalten worden und man habe über eine so wichtige Sache ja nicht leichtfertig und vorschnell entscheiden wollen. Auch Arius sei oft in diese Versammlungen berufen worden, man habe über seine Ansichten beständig discutirt und genau abgewogen, was gegen sie behauptet und festgehalten

1) *Euseb.* Vita Const. III. 13.

werden müſſe. Die Mehrzahl habe das gottloſe Unternehmen des Arius verworfen und namentlich hätten ſich die Confeſſores ſehr entſchieden gegen die Irrlehre erklärt." — Ob bei dieſen ſpätern Verhandlungen und Diſputationen, wie bei den früheren, auch Nichtbiſchöfe aufgetreten ſeien, wird nirgends geſagt. Sozomenus (I. 20) ſpricht nur von Biſchöfen, welche diſputirt hätten, Euſebius dagegen weiß von dieſer Beſchränkung nichts, und es iſt wahrſcheinlich, daß Männer, wie Athanaſius und der Prieſter Alexander von Conſtantinopel, abermals im Intereſſe der großen Sache das Wort führen mußten. Unter den Biſchöfen aber that ſich beſonders Marcellus von Ancyra als Kämpfer gegen die Arianer hervor [1]).

Die vorausgeſezte Analogie des Nicänums mit ſpäteren Synoden hat die Vorſtellung erzeugt, daß auch zu Nicäa ſchon die Anweſenden in einzelne Commiſſionen oder Congregationen getheilt, und von dieſen alle Gegenſtände für die großen und allgemeinen Sitzungen vorbereitet worden ſeien [2]). Hievon findet ſich jedoch in den alten Nachrichten keine Spur, und die angeführten Erzählungen des Euſebius (III. 13) ꝛc. laſſen eher vermuthen, daß keine ſolche Commiſſionen, ſondern nur allgemeine Verſammlungen der Biſchöfe ſtatthatten.

Leider ſind unſere Nachrichten über dieſelben ſehr dürftig und mangelhaft, und außer den bereits mitgetheilten kurzen Schilderungen des Euſebius und ſeiner Fortſezer ſind nur wenige Detailnachrichten auf uns gekommen. Selbſt der ſonſt ſo redſelige Gelaſius weiß nicht mehr, als Euſebius und Rufin, denn was er von den Diſputationen der heidniſchen Philoſophen ſagt, gehört, wenn es je wahr iſt, in die früheſten Tage der Synode. Wir aber wären ihm gewiß zu großem Danke verpflichtet geweſen, wenn er ſtatt der langweiligen, unfruchtbaren und wohl unwahren Diſputation des heidniſchen Philoſophen Phädo Einiges über die Diſputationen der Theologen berichtet hätte.

§ 31.

Paphnutius und Spiridion.

Was ferner Rufin an Einzelheiten mittheilt, berührt nicht die dogmatiſchen Verhandlungen mit den Arianern, ſondern nur die

1) *Athanas.* Apologia contra Arianos c. 23 et 32. p. 113 et 118. Op. T. I. 2. ed. Patav. 1777.

2) Vgl. Möhler, Athanaſius I. 229.

Persönlichkeit zweier merkwürdiger, in Nicäa anwesender Bischöfe. Der erste davon ist Paphnutius aus Aegypten, von dem er sagt, er sei unter Kaiser Maximin in der Christenverfolgung des rechten Auges beraubt, auch seine Kniee durchschnitten worden. Derselbe habe viele Wunder gewirkt, böse Geister vertrieben, Kranke durch Gebet geheilt, habe Blinden das Gesicht und Lahmen die Kraft der Glieder wiedergegeben. Kaiser Constantin aber habe ihn so hoch geachtet, daß er ihn öfter zu sich in den Palast berief und die Höhle seines ausgestochenen Auges inbrünstig küßte [1]).

Die zweite Einzelheit Rufins ist die Geschichte des Bischofs Spiridion aus Cypern, der, früher ein Schafhirt, auch als Bischof diese Beschäftigung fortsetzte und als Wunderthäter und Prophet berühmt war. Als einstmals in der Nacht Diebe in seinen Schafstall einbrachen, wurden sie von unsichtbaren Banden festgehalten und erst am andern Morgen erblickte der alte Hirte die wunderbar Gefangenen. Er machte sie durch sein Gebet wieder frei und schenkte ihnen einen Widder, damit sie sich doch nicht umsonst bemüht hätten. Ein andermal nöthigte er seine bereits begrabene Tochter Irene aus dem Grabe heraus ihm zu antworten, wohin sie jenes Depositum gelegt habe, das ein Kaufmann ihr anvertraut hatte; und sie gab auch in der That genügenden Aufschluß. So erzählt Rufin (l. c. I. 4 u. 5) und nach ihm Sokrates (I. 11. 12) und Gelasius (II. 9—11).

§ 32.

Debatten mit den Eusebianern. Das ὁμοούσιος.

Von Athanasius erfahren wir Einiges über die Thätigkeit jener angeblichen Mittelpartei, welche unter dem Namen der Eusebianer bekannt ist. Sie bestand zur Zeit des Nicänums aus ungefähr 12—15 Bischöfen [2]), deren geistiges Haupt Eusebius von Nikomedien war, woher sie auch ihren Namen erhielten. Theodoret (I. 7) sagt von ihnen: „sie suchten ihre Gottlosigkeit zu verbergen und beschützten nur heimlich die Lästerungen des Arius." Auch unser Kirchenhistoriker Eusebius von Cäsarea trat öfter auf ihre Seite, obgleich er etwas mehr als jene von dem Arianismus ab- und der orthodoxen Lehre näherstand. Wollten

1) *Rufin.* hist. eccl. I. 4. (oder X. 4).

2) Wenn man nämlich von den 18—22 ursprünglichen Freunden des Arius (s. oben S. 264) diejenigen abzieht, welche ganz entschieden und total auf seiner Seite standen.

wir moderne Bezeichnungen und Verhältnisse anwenden, so könnten wir sagen: die orthodoxen Bischöfe zu Nicäa sammt Athanasius und seinen Freunden saßen rechts, Arius und einige, jedoch nur wenige Anhänger befanden sich auf der eigentlichen Linken, das linke Centrum hatten die Eusebianer inne, während Eusebius von Cäsarea etwa dem rechten Centrum angehörte [1]).

Die eusebianische Mittelpartei wurde nun, wie Athanasius erzählt [2]), „von den Vätern zu Nicäa sehr deutlich eingeladen, über ihre Ansicht Auskunft und fromme Beweise zu geben. Aber kaum hatte sie angefangen zu sprechen, so waren die Bischöfe schon von ihrem Unrechte überzeugt", so deutlich trat ihre Hinneigung zum Arianismus hervor. Hierauf bezieht sich wohl auch, was Theodoret (I. 7 u. 8) unter Zugrundlegung einer Schrift des Eustathius von Antiochien erzählt, daß nämlich die Vertheidiger des Arius, welche c. 8 ausdrücklich Eusebianer genannt werden, ein von Eusebius verfaßtes Glaubensbekenntniß der Synode übergeben hätten, das wegen seines heterodoxen Inhaltes mit großem Unwillen verworfen worden sei. Ich weiß, daß Valesius in seinen Noten zu Theodoret (I. 7 u. 8) die Meinung aufstellt, nicht Eusebius von Nikomedien, sondern der von Cäsarea habe das hier fragliche Symbolum verfaßt; wir werden jedoch später sehen, daß der Letztere ein ganz anderes, vielfach belobtes Glaubensbekenntniß vorlegte, das in der That den heftigen Unwillen der Bischöfe nicht verdient und ihn gewiß auch nicht hervorgerufen hätte. Zudem sagt Ambrosius ausdrücklich, daß der nikomedische Eusebius dem Concil eine heterodoxe Schrift vorgelegt habe [3]).

Als sofort die Eusebianer sahen, daß die Synode die von den Arianern ersonnenen Hauptausdrücke: der Sohn sei ἐξ οὐκ ὄντων, ein κτίσμα und ποίημα, sei wandelbar (τρεπτὸς φύσεως) und ἦν ὅτε οὐκ ἦν verwerfen wollten, da wirkten sie namentlich dahin, daß man dafür biblische Ausdrücke zur Bezeichnung der Kirchenlehre wähle, in der Hoffnung, dieselben würden unbestimmt und allgemein genug sein, um auch eine andere, ihrer Lehre günstige Deutung zu gestatten. Atha-

1) Näheres über die dogmatische Stellung des Eusebius von Cäsarea s. unten § 46.

2) *Athanas.* de decretis Synodi Nic. c. 3. Daß Athanasius hier von den Eusebianern, nicht von den Arianern überhaupt spreche, erhellt aus dem Schluß des c. 2. Vgl. c. 4. 5. 18. und Epist. ad Afros c. 5.

3) *Ambros.* de fide lib. III. c. 7.

naſius, der dieß erzählt [1]), ſagt zwar nicht geradezu, daß die Euſebianer ſolche bibliſche Ausdrücke in Vorſchlag gebracht, wohl aber, daß ſie ſich darüber gefreut hätten; wenn wir jedoch ihr ſonſtiges Benehmen und ihre ſpäter hundertmal wiederholte Klage, man habe zu Nicäa einen unbibliſchen Ausdruck gewählt, betrachten, ſo liegt die Vermuthung nahe, gerade ſie hätten die fraglichen bibliſchen Formeln in Anregung gebracht. — Die Väter wollten auch bereits auf ſolche eingehen und ſagen: „der Logos ſei (ſtatt aus Nichts, wie die Arianer wollten) aus Gott" (ἐκ τοῦ θεοῦ); da ſprachen die Euſebianer [2]) unter einander: „wir wollen ihnen beiſtimmen, denn aus Gott iſt ja Alles, auch wir und alle Creatur, wie der Apoſtel I Cor. 8, 6. II Cor. 5, 17 ſagt." Als aber die Biſchöfe dieſe Falſchheit und Zweideutigkeit bemerkten, wollten ſie die Worte „aus Gott" näher erklären und ſchrieben darum (in ihrem Symbolum): „der Sohn iſt aus dem Weſen Gottes" (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ); und dieß konnte nicht mehr ſophiſtiſch mißdeutet werden. — Als ſodann die Biſchöfe weiter ſagen wollten: „der Logos ſei die Kraft Gottes, das ewige Bild des Vaters, dieſem ganz ähnlich, unveränderlich und wahrhafter Gott", da bemerkte man, wie die Euſebianer wiederum einander zuwinkten, daß auch dieß für ſie paſſe, denn auch der Menſch werde in der Bibel ein „Bild Gottes", „Herrlichkeit und Kraft Gottes" (I Cor. 11, 7) genannt, ja ſelbſt die Heuſchrecken hießen (Joel 2, 25) eine „Kraft Gottes". Ebenſo paſſe auch das „unveränderlich" auf den Menſchen, denn auch der Apoſtel Paulus ſagt: „nichts kann uns ſcheiden von der Liebe Chriſti" (Röm. 8, 35). Ja ſelbſt das Prädikat „ewig" könne von einem Menſchen ausgeſagt werden, wie II Cor. 4, 11 [3]).

1) Epist. ad Afros. c. 5. Opp. T. I. 2. p. 715 ed. Patav.

2) Hier hält Athanaſius (l. c.) die Arianer und Euſebianer ſehr deutlich auseinander, und ſpricht zuerſt von den terminis technicis der erſtern, dann von den Sophiſtereien der leztern (wie ſie die Worte ἐκ θεοῦ in ihrem Sinne zu deuten verſucht hätten). Es iſt darum völlig unrichtig, wenn Neander (Kirchengeſch. Bd. 4. S. 704 der 2ten Aufl.) ſagt: „in ſeiner epistola ad Afros berichte zwar Athanaſius manche für die innere Geſchichte des Concils wichtige Umſtände, aber trübe doch das wahre Bild der Sache dadurch, daß er auf dem Concil nur zwei Parteien bemerken wolle — erklärte Arianer und Anhänger der Lehre von der Weſenseinheit." Aber auch Möhler (Athanaſ. I. 231) irrt, indem er, was Athanaſius in der oben ausgehobenen Stelle von den Euſebianern berichtet (in Betreff des ἐκ θεοῦ), auf die eigentlichen Arianer bezieht. Athanaſius unterſcheidet ja deutlich zwiſchen Arianern und Euſebianern.

3) *Athanas.* de decretis Synodi Nic. c. 20. T. I. p. 177. und ep. ad Afros c. 5. T. I. 2. p. 715. ed. Patav.

Um solche unehrliche Exegese fern zu halten und sich deutlicher (λευκότερον) auszudrücken, wählten jezt die Bischöfe statt jener biblischen Worte den Ausdruck ὁμοούσιος (d. h. gleiches Wesens [1]). Sie wollten damit sagen, „daß der Sohn nicht nur dem Vater ähnlich, sondern als sein Ebenbild derselbe wie der Vater sei, daß er aus dem Vater, und daß die Aehnlichkeit des Sohnes und seine Unveränderlichkeit eine andere sei, als die unserige, da sie bei uns nur etwas Erworbenes wäre und aus der Erfüllung der göttlichen Gebote entstehe. Ferner wollten sie damit bezeichnen, daß seine Zeugung eine andere, als die der menschlichen Natur angemessene sei, daß er nicht nur dem Vater ähnlich, sondern unzertrennlich vom Wesen des Vaters, daß er und der Vater ein und derselbe seien, gleichwie der Sohn selbst sagt: „der Logos sei immer im Vater, und der Vater immer im Logos, wie die Sonne und ihr Glanz immer bei einander sind" [2]).

Athanasius spricht auch von der Uneinigkeit der Eusebianer unter einander und den Streitigkeiten in ihrem eigenen Schooße, in deren Folge Einige gänzlich schwiegen und eben dadurch die Schande ihrer Irrthümer zugestanden [3]). In der That wurden die Eusebianer, je deutlicher die Verwerfung des Arianismus vorauszusehen war, immer kälter in dessen Vertheidigung, und ließen sich durch die Furcht, Amt und Würde zu verlieren, so weit treiben, daß sie zulezt fast sämmtlich das ὁμοούσιος und die ganze nicänische Formel unterschrieben [4]). Namentlich zeigte sich Eusebius von Nikomedien sehr schwach und charakterlos, und mußte dafür es hinnehmen, daß selbst der Kaiser, sein ehemaliger und nachmaliger Gönner, in einem noch erhaltenen Schreiben seine Feigheit geißelte und erzählte, wie Eusebius persönlich und durch Andere bei Constantin um Gnade und Belassung in seinem Amte gefleht habe [5]).

---

1) Zur Vertheidigung dieses Ausdrucks vgl. *Natal. Alex.* hist. eccl. T. IV. Diss. XIV. p. 368 sqq. ed. Venet. 1778.

2) *Athanas.* de decret. Syn. Nic. c. 20. p. 177. 178. und Möhler, Athanas. I. 232.

3) *Athanas.* de decretis Syn. Nic. c. 3. p. 165.

4) *Athanas.* l. c.

5) *Theodoret.* hist. eccl. I. 20.

§ 33.

Das Symbolum des Euſebius von Cäſarea.

Den lezten Verſuch, der ſtrengen Formel ὁμοούσιος und dem ganzen Gewichte der ſtreng fixirten Logoslehre auszuweichen, machte Euſebius von Cäſarea. Er überreichte der Synode einen von ihm verfaßten Entwurf eines Symbolums, der in Gegenwart des Kaiſers verleſen und der Synode zur Annahme vorgelegt wurde. Dieſer Entwurf lautet nach einer kurzen Einleitung alſo: „Wir glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer aller ſichtbaren und unſichtbaren Dinge, und an einen Herrn Jeſum Chriſtum, der da iſt der Logos Gottes, Gott aus Gott, Licht aus Licht, Leben aus Leben, eingeborner Sohn, der Erſtgeborne aller Schöpfung, vor allen Zeiten aus dem Vater gezeugt, durch den auch Alles erſchaffen worden iſt, der um unſerer Erlöſung willen Fleiſch wurde, unter den Menſchen wandelte und litt, am dritten Tage wieder auferſtand, zum Vater zurückkehrte und einſt in Herrlichkeit wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten. Wir glauben auch an den heiligen Geiſt. Wir glauben, daß jeder von dieſen Dreien ſei und beſtehe: der Vater wahrhaft als Vater, der Sohn wahrhaft als Sohn, der heilige Geiſt wahrhaft als heiliger Geiſt, wie auch unſer Herr geſagt hat, als er ſeine Jünger zur Predigt ausſandte: gehet hin und lehret alle Völker, und taufet ſie im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes.“ Euſebius ſchließt noch die Betheuerung an, daß er wahrhaft ſo glaube, ſtets ſo geglaubt habe, auch immer ſo glauben werde und jede Häreſie anathematiſire [1]). Weiterhin verſichert er, nach Verleſen dieſer Formel habe Niemand derſelben widerſprochen; im Gegentheile habe der Kaiſer ſie ſehr gelobt, erklärt, daß auch er ſo glaube, auch Alle ermahnt, dieſe Formel anzunehmen und zu unterſchreiben mit einziger Beifügung des Wortes ὁμοούσιος [2]). Dabei habe er, der Kaiſer, ſelbſt den Ausdruck ὁμοούσιος näher erklärt, man wolle nämlich damit nicht leibliche Verhält-

1) Der Brief des Euſebius an ſeine Gemeinde, worin dieß Glaubensbekenntniß enthalten iſt, findet ſich bei *Athanas.* de decret. Syn. Nic. im Anhang, p. 187 sq. der edit. Patav. und bei *Theodoret.* I. 12.

2) Möhler (Athanaſ. I. 237) hat die Worte des Euſebius mißverſtanden in dem Sinne: der Kaiſer habe zwar die Formel des Euſebius gebilligt, aber doch Alle ermahnt, nicht ſie, ſondern die nicäniſche zu unterſchreiben.

nisse auf Gott übertragen, auch nicht sagen, daß das göttliche Wesen getheilt (zwischen Vater und Sohn) und zerrissen werde unter mehrere Personen (s. oben S. 232), denn auf ein reingeistiges Wesen ließen sich körperliche Verhältnisse nicht anwenden u. s. f. [1]).

Auf diese Rede des Kaisers hin hätten die Bischöfe, sagt Eusebius weiter, das Wort ὁμοούσιος beigefügt und dem Symbolum diejenige Form gegeben, in welcher es schließlich allgemein angenommen wurde.

Es ist möglich, daß die Synode wirklich die eusebische Formel der ihrigen zu Grunde legte, die Vergleichung beider Formeln spricht wenigstens dafür; aber wenn dem auch so ist, so ist doch der Unterschied zwischen beiden sehr beträchtlich und wesentlich, denn gerade auf ὁμοούσιος liegt das Hauptgewicht, und außerdem ist es nicht richtig, daß die Nicäner nur dieß einzige Wort der eusebischen Formel beigefügt hätten. Ja es ist nicht zu läugnen, daß leztere möglicher Weise auch von den Arianern hätte angenommen werden können, während die nicänische diesen keine Hinterthüre offen ließ. Eusebius aber hat offenbar in dieser Sache nicht die volle Wahrheit gesagt, und warum er es nicht that, erhellt gerade aus der Veranlassung dieses seines Berichtes. Als ihm nämlich das nicänische Symbolum zur Unterschrift vorgelegt wurde, bat er sich einige Bedenkzeit aus, unterschrieb aber dann dennoch [2]), und fürchtete nun, als bisheriger Gönner des Arianismus, Tadel über sein Benehmen erfahren zu müssen. Um diesem zuvorzukommen, richtete er an seine Gemeinde ein Sendschreiben und erzählte darin, was wir eben daraus entlehnt haben, welches Symbolum er vorgelegt, wie der Kaiser es aufgenommen habe u. dgl. Nachdem er sofort das nicänische Symbolum in extenso sammt dem angehängten Anathematismus mitgetheilt, sagt er zu seiner Entschuldigung weiter: „als die Bischöfe diese Formel aufstellten, wollte ich nicht beistimmen, bevor ich genau erforscht hatte, in welchem Sinne sie die Ausdrücke ἐκ τῆς οὐσίας und ὁμοούσιος genommen hätten. Nach verschiedenen Fragen und Antworten erklärten sie, durch das ἐκ τοῦ πατρὸς werde nicht gesagt, daß der Sohn ein Theil des Vaters sei, und dieß schien mir der wahren Lehre zu entsprechen, welche enthält: der Sohn sei zwar aus dem Vater, aber doch

1) In dem genannten Briefe des Eusebius bei *Athanas.* l. c. n. 4. p. 188; *Theodoret.* I. 12. und *Socr.* I. 8.

2) *Socrates*, I. 8.

nicht ein Theil ſeiner Uſie (ſeines Weſens). Auch dem Worte ὁμοούσιος wollte ich, um des Friedens willen und um den rechten Sinn nicht zu verfehlen, nicht widerſtreben. Ebenſo gab ich die Formel: er ſei gezeugt und nicht geſchaffen, zu, nachdem ſie geſagt hatten, das Wort geſchaffen ſei die allgemeine Bezeichnung für die übrigen durch den Sohn geſchaffenen Dinge, mit welchen der Sohn nichts Aehnliches habe. Er ſei kein ποίημα, den durch ihn geſchaffenen Dingen ähnlich, ſondern von einer beſſern οὐσία, als alle Geſchöpfe; ſeine Uſie ſei nach der Lehre der Schrift aus dem Vater gezeugt, die Art der Zeugung aber unerklärbar und unfaßlich für jede Creatur." „In Beziehung auf das ὁμοούσιος", fährt Euſebius fort, „wurde feſtgeſezt, der Sohn ſei dem Vater ὁμοούσιος nicht nach der Weiſe der Körper und der ſterblichen ζῶα [1]), auch nicht dadurch, daß die Subſtanz und Macht des Vaters getheilt und zerriſſen oder irgend verändert worden wäre, denn alles das ſei bei der ungewordenen (ἀγέννητος φύσις) des Vaters nicht möglich. Das ὁμοούσιος aber wolle bezeichnen, daß der Sohn mit den Geſchöpfen keine Aehnlichkeit habe, und allein dem Vater, der ihn zeugte, in allen Dingen ähnlich und aus keiner andern Hypoſtaſe oder Uſie ſei, als aus der des Vaters. Auch dieſer Erklärung habe ich beigeſtimmt, da ich weiß, daß auch alte und berühmte Biſchöfe und Schriftſteller das Wort ὁμοούσιος gebraucht haben [2]). — Nach ſolchen Erklärungen des Sinnes der nicäniſchen Formel, die in Gegenwart des Kaiſers abgegeben wurden, haben wir Alle beigeſtimmt und auch in dem angehängten Anathematismus nichts Beläſtigendes gefunden, da er ſolche Ausdrücke verbietet, welche in der hl. Schrift nicht vorkommen. Ins-

---

1) D. h nicht wie z. B. ein Menſch ὁμοούσιος iſt mit ſeinen Eltern.

2) Euſebius hat hier wahrſcheinlich den *Origen.* Dial. contra Marcionitas, noch mehr vielleicht Dionys d. Gr. von Alexandrien (bei *Athanas.* de decretis Syn. Nic. c. 25) und Gregorius Thaumaturgus (de fide c. 2) im Auge. Vgl. *Suiceri* thesaurus s. v. ὁμοούσιος. Die Arianer warfen dem ὁμοούσιος beſonders vor, daß es nicht in der hl. Schrift ſtehe, gegen ſie vertheidigte aber ſchon Athanaſius (de decret. Syn. Nic. c. 21) dieſen Ausdruck, und neuerdings ſagte Neander (Kirchenq. 2. Aufl. Bd. IV. S. 707) in dieſer Beziehung: „die Vertheidiger des Homouſion konnten ſagen, es komme nicht darauf an, daß man die in der Bibel vorkommenden Ausdrücke gebrauche, ſondern nur darauf, daß die bibliſche Lehre, wenn auch durch andere Worte, ausgedrückt werde. Neue Gegenſätze konnten ja neue Formen des Ausdrucks zur Entwicklung und Vertheidigung der bibliſchen Wahrheit nothwendig machen, und die Scheu vor unbibliſchen Ausdrücken konnte ſogar zum Vorwande dienen, um die Bekämpfung ſolcher Lehren, welche ihrem Weſen und Geiſte nach unbibliſch waren, zu hindern".

besondere schien es mir ganz recht, den Ausdruck: er war nicht, bevor er gezeugt wurde, zu anathematisiren, denn nach allgemeiner Lehre war ja der Sohn Gottes schon vor seiner leiblichen Entstehung, wie denn der Kaiser selbst sagte: nach seiner göttlichen Entstehung sei er vor aller Ewigkeit, und bevor er de facto (ἐνεργείᾳ) gezeugt wurde (durch den heiligen Geist aus Maria), sei er κατὰ δύναμιν im Vater gewesen" [1]).

Diese lezteren Worte gereichen dem Charakter des Eusebius gewiß nicht zur Ehre. Er mußte wissen, daß die Arianer nicht das behaupteten, was er ihnen hier unterstellt, daß nämlich der Sohn nicht gewesen sei, bevor er im Fleische (aus Maria) erschien, denn das Arianische ἐκ τοῦ πρὸ τῶν γεννηθῆναι (er war nicht, bevor er gezeugt wurde) bezog sich ja sichtlich auf die auch nach den Arianern vorzeitliche Zeugung des Sohnes aus dem Vater, nicht aber auf seine zeitliche Zeugung durch den heiligen Geist aus Maria, wie Eusebius sophistisch hier unterstellt. Er mußte weiter wissen, in welchem Sinne die Synode das ἐκ τοῦ πρὸ τῶν γεννηθῆναι verworfen habe; er beging aber einen unredlichen Kunstgriff, indem er jenen im arianischen Systeme ganz klaren Worten einen andern Sinn und damit seinen alten, jezt verlassenen Freunden eine große Thorheit unterschob. Schon Athanasius machte hierauf aufmerksam [2]), und es ist darum zu wundern, daß (Anderer nicht zu gedenken) selbst Möhler [3]) dieß übersehen konnte. Dagegen hat derselbe mit Recht darauf hingewiesen [4]), wie einseitig Eusebius überall die Thätigkeit des Kaisers in den Vordergrund stelle, als ob eigentlich er, nicht die Bischöfe, das Symbolum zu Stande gebracht hätten. Nach seiner Darstellung müßte man glauben, der Kaiser habe mit seinem Ansehen die freie Berathung eigentlich erdrückt, während Ambrosius und Athanasius das Gegentheil versichern [5]). Lezterer insbesondere sagt: „alle Bischöfe zu Nicäa haben diese Häresie verdammt ... und sind durch Niemanden dazu gezwungen worden;

1) *Eusebii* ep. bei *Athanas.* am Schlusse seines Buches de decret. Syn. Nic., und *Theodoret.* l. c.; *Socrat.* l. c. hat diese Stelle ausgelassen.

2) De decretis Synodi Nic. c. 3.

3) Möhler, Athanas. I. 237.

4) Möhler, a. a. O. S. 235.

5) *Ambros.* ep. 13. *Athanas.* ep. ad episcopos Aegypti et Libyae (in den alten Ausgaben irrig als Orat. I. c. Arian. bezeichnet) c. 13. p. 223. T. I. 1. ed. Patav.

vielmehr haben ſie ganz freiwillig die Wahrheit gerächt, wie es ſich gebührte" [1]).

Der Eifer, welchen übrigens Kaiſer Conſtantin für das ὁμοούσιος entwickelte und den er alsbald ſogar durch Abſetzung der Arianer bethätigte, ſteht in ſtarkem Contraſte zu jener Betrachtungsweiſe des ganzen Streites, welche in ſeinem Schreiben an Alexander von Alexandrien und Arius vor der Synode ſich ausſprach (ſ. oben S. 247 f.). Conſtantin ſtand wahrſcheinlich damals, zumal da er nur Laie, ja blos Katechumene war, unter dem theologiſchen Einfluß des Biſchofes ſeiner Reſidenz, Euſebius von Nikomedien. Jetzt dagegen ſcheint Oſius [2]) ihm zu einer tiefern und richtigern Betrachtung der Sache verholfen zu haben, und die Tergiverſationen der Arianer thaten ſicher auch das Ihrige, den Kaiſer mit Widerwillen gegen ſie und eine Sache, die durch ſo ſchlechte Mittel geſtützt werden mußte, zu erfüllen.

§ 34.

Das nicäniſche Symbolum.

Auf eine Stelle bei Athanaſius geſtützt [3]) glaubte Tillemont (p. 280 b) dem Biſchofe Oſius auch den größten Einfluß auf die Faſſung des nicäniſchen Symbolums zuſchreiben zu dürfen; allein die fraglichen Worte ſprechen wohl nur von ſeinem Antheil an der Entwicklung des nicäniſchen Glaubens, von einer ſpeziellen Autorſchaft in Beziehung auf die nicäniſche Formel dagegen iſt hier keine Rede. Ebenſo verhält es ſich mit der Aeußerung des hl. Hilarius: hujus igitur intimandae cunctis fidei, Athanasius in Nicaena synodo diaconus, vehemens auctor exstiterat [4]). Auch hier iſt nur von der einflußreichen Theilnahme des hl. Athanaſius an den nicäniſchen Verhandlungen im Allgemeinen, nicht aber davon die Rede, daß er gerade das Concept des Symbolums gemacht habe. Aus Baſilius endlich wiſſen wir, daß Hermogenes, damals Diakon, ſpäter Biſchof von Cäſarea

---

1) *Οὐκ ἀνάγκη δὲ τὰς χρίναντας ἦγεν ἐπὶ τοῦτο, ἀλλὰ πάντες προαιρέσει τὴν ἀλήθειαν ἐξεδίκων· πεποιήκασι δὲ τοῦτο δικαίως καὶ ὀρθῶς.* l. c.

2) Vgl. Neander, a. a. O. S. 704 und 710.

3) *Athanas.* historia Arianorum ad monachos c. 42 heißt es von Oſius: *ὅτος ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο.*

4) *Hilar.* Pictav. fragm. II. c. 33. p. 1306. ed. Benedict. 1693.

in Cappadozien, der Synode als Sekretär gedient, ihr Symbolum geſchrieben und verleſen habe [1]).

Dieſes Symbolum, wie es ſammt dem angehängten Anathematismus als das Reſultat langer Berathungen, vieler Kämpfe und genauer Erwägungen, wie der Kaiſer ſelbſt ſagt [2]), hervorging, iſt uns von Euſebius in ſeinem obenbenüzten Schreiben an ſeine Gemeinde, ſowie von Sokrates (I. 8), Gelaſius (II. 26 u. 35) und Andern aufbewahrt worden und lautet alſo:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογονῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανούς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλεσία [3]).

---

1) *Basil.* 319. *Tillemont.* p. 280 b.

2) Bei *Socrat.* I. 9. p. 30. ed. Mog.

3) Wir geben hier den Text des Symbolums, wie er ſich in dem Briefe des Euſebius von Cäſarea an ſeine Gemeinde bei *Athanas.* de decretis Synodi Nic. im Anhange (Opp. ed. Patav. T. I. 1. p. 188) findet. Mit ſehr geringen und unweſentlichen Varianten gibt dieſen Text Athanaſius auch in ſeinem Briefe ad Jovianum imperat. c. 3 (Opp. T. I. 2. p. 623). Außerdem findet er ſich bei *Theodoret.* hist. eccl. I. 12. *Socrat.* I. 8. *Gelasius* II. 35, auch in den Akten der allgemeinen Concilien von Epheſus und Chalcedon und anderwärts; Sozomenus aber (I. 20) wollte aus Rückſicht auf die Arkandisciplin das nicäniſche Symbolum nicht mittheilen. Eine ſorgfältige Vergleichung aller dieſer Texte lieferte *Walch*, Bibl. symbol. p. 75 sqq. Neuerdings hat auch Auguſt Hahn (Bibliothek der Symbole ꝛc. 1842) eine ſolche Vergleichung veranſtaltet, aber dabei nicht, wie er irrig behauptet, den Text aus dem euſebiſchen Briefe zu Grunde gelegt, ſondern den aus *Athanasii* Epist. ad Jovianum. Eine alte koptiſche Ueberſetzung dieſes Symbolums, näherhin zwei Fragmente derſelben, wurden von dem berühmten Zoega (ſ. oben S. 252) vor ungefähr einem halben Jahrhundert entdeckt und neuerdings von Pitra in dem Spicilegium Solesmense, Paris 1852, T. I. p. 513 sqq. N. I. u. II. herausgegeben. — Ueber die irrige Anſicht Valla's, die nicäniſche Synode habe auch das ſog. apoſtoliſche Symbolum aufgeſtellt, vgl. *Ittig*, l. c. p. 44. Weiterhin findet ſich

„Wir glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer aller ſichtbaren und unſichtbaren Dinge; und an einen Herrn, Jeſus Chriſtus, den Sohn Gottes, gezeugt als Eingebornen aus dem Vater, d. h. aus dem Weſen des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus dem Licht, wahrer Gott aus dem wahren Gotte, gezeugt, nicht geſchaffen, gleiches Weſens mit dem Vater, durch welchen Alles geſchaffen iſt, ſowohl was im Himmel als auf der Erde iſt; der wegen uns Menſchen und unſerer Errettung herabgekommen und Fleiſch geworden, Menſch geworden iſt, gelitten hat und auferſtand am dritten Tage, aufgefahren iſt in die Himmel, und kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten. Und an den hl. Geiſt. Diejenigen, welche ſagen: es war eine Zeit, wo er nicht war, und bevor er gezeugt wurde war er nicht, und er iſt aus Nichts entſtanden (geſchaffen), oder die ſagen, er ſei von einer andern Hypoſtaſe oder Uſie (als der Vater) [1]), oder der Sohn Gottes ſei erſchaffen oder veränderlich oder einer Wandelbarkeit unterworfen, dieſe belegt die katholiſche Kirche mit dem Banne."

Sämmtliche Biſchöfe, nur fünf ausgenommen, erklärten ſich ungeſäumt zur Unterſchrift dieſes Symbolums bereit, in der Ueberzeugung, daß der uralte apoſtoliſche Kirchenglaube in dieſer Formel enthalten ſei. Es war dieß auch in der That ſo klar, daß ſelbſt der novatianiſche Biſchof Aceſius, obgleich ſonſt wegen Diſciplinarpunkten von der Kirche getrennt, doch der dogmatiſchen Wahrheit das Zeugniß gab und das Symbolum unbedingt annahm mit den Worten: „es iſt ja hierin, o Kaiſer, nichts Neues vom Concil eingeführt, ſondern von den apoſtoliſchen Zeiten an iſt ſo geglaubt worden [2]).

Die fünf Biſchöfe aber, welche ſich Anfangs zu unterzeichnen wei-

---

im 7ten Bande der Scriptorum veterum nova collectio von *Angelo Mai* p. 162 ein angeblich zu Nicäa dem Paul von Samoſata gegenübergeſtelltes Symbolum, das aber ſichtlich gegen die Neſtorianer und Monophyſiten gerichtet, alſo viel jünger iſt, und der Periode der chriſtologiſchen Streitigkeiten angehört. Endlich theilten Zoega und Pitra (l. c. p. 523—525) ein altkoptiſches Fragment (N. III.) mit, welches Sententias Synodi Nicaenae enthalten will, aber nicht blos die Hauptpunkte der nicäniſchen Lehre zuſammenſtellt, ſondern auch von der Freiheit des menſchlichen Willens ſpricht. Dieſes Fragment macht gar nicht den Anſpruch, von der nicäniſchen Synode ſelbſt herzurühren, ſondern iſt das Elaborat eines Spätern, welcher nur die Hauptpunkte der nicäniſchen (überhaupt orthodoxen) Lehre zuſammenſtellen wollte.

1) D. h. „nicht weſensgleich mit dem Vater"; das Nicänum gebraucht nämlich die Ausdrücke οὐσία und ὑπόστασις noch als identiſch.

2) *Socrat.* I. 10. *Sozom.* I. 22. *Gelas.* II. 29.

gerten, waren Eusebius von Nikomedien, Theognis von Nicäa, Maris von Chalcedon, Theonas von Marmarica und Secundus von Ptolemais. Ja sie spotteten sogar über den Ausdruck ὁμοούσιος, der nur auf solche Dinge passe, die aus andern ausgeflossen oder durch Theilung ꝛc. entstanden seien [1]). Zulezt unterschrieben sie jedoch alle bis auf Theonas und Secundus, welche nun wie Arius selbst, sammt seinen Schriften [2]), mit dem Anathema belegt und aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurden [3]); daß aber jene bei ihrer Unterzeichnung nicht ehrlich gehandelt hätten, sagt ein Schriftsteller ihrer eigenen Partei, Philostorgius, indem er erzählt, sie hätten auf den Rath des Kaisers statt ὁμοούσιος das ähnlich aussehende und fast gleichlautende ὁμοιούσιος (wesensähnlich statt wesensgleich) gesezt [4]). Daß man in der That schon von Anfang an ihre Unterschriften für unaufrichtig gehalten habe, sehen wir auch daraus, daß der genannte Bischof Secundus, als er exilirt wurde, zu Eusebius von Nikomedien sagte: „du hast unterschrieben, um nicht verbannt zu werden, aber ich hoffe, in Jahresfrist werde dennoch auch dich dieses Loos treffen [5]).

§ 35.

Die Unterschriften.

Zur Zeit des Epiphanius (ums J. 400) waren noch, wie es scheint, die Unterschriften aller 318 zu Nicäa anwesend gewesenen Bischöfe vorhanden [6]); auf uns aber sind nur verstümmelte und vielfach durch Fehler (der Abschreiber) entstellte, zudem untereinander selbst oft abweichende Exemplare dieser Unterschriften gekommen, welche die Namen von nur 224 Bischöfen und Chorepiscopen enthalten. Zudem fehlen in diesen Verzeichnissen auch die Namen mancher Bischöfe, deren Anwesenheit zu Nicäa anderwärts her bekannt ist, z. B. Spiridion, Paphnutius;

---

1) *Socrates*, I. 8. Ueber die Abneigung Luther's gegen den Ausdruck ὁμοούσιος vgl. *Ittig*, l. c. p. 47.

2) *Sozom.* I. 21.

3) *Socrates*, I. 9. *Theodoret.* I. 7. 8. Irrig behauptet Hieronymus (Dial. contra Lucif. c. 7), Arius habe widerrufen und das ὁμοούσιος angenommen. Wahrscheinlich verwechselt er die Synode von Nicäa mit einer jüngern zu Jerusalem, oder den Presbyter Arius mit dem Diakon gleiches Namens. Vgl. Walch, Ketzerhist. II. 480. Schröckh, Kirchenq. Thl. 5. S. 350.

4) *Philostorg.* fragmenta I. 8 hinter der Valesius'schen Ausgabe des Evagrius.

5) *Philostorg.* fragm. I. 9.

6) *Epiphan.* haeres. 69, 11.

ſelbſt der Name des Marcellus von Ancyra fehlt und es ſteht dafür Pancharius von Ancyra [1]). Aber unerachtet ſolcher Fehler im Einzelnen haben dieſe Liſten dennoch im Ganzen gerechten Anſpruch auf Glaubwürdigkeit. Daß ſie nur noch lateiniſch vorhanden ſind, kann ihnen hiebei nicht ſchaden, denn ſie tragen den Charakter von Ueberſetzungen aus dem Griechiſchen unverkennbar an ſich. Noch mehr ſpricht für ihr Alter der Umſtand, daß die Synodalmitglieder darin nach Provinzen zuſammengeſtellt ſind, denn eben dieſe Weiſe wurde auch auf andern alten Synoden, z. B. zu Arles und Chalcedon eingehalten. Am wichtigſten jedoch iſt, daß die in unſeren Liſten genannten Provinzen ganz mit der bürgerlichen Provinzialeintheilung zur Zeit des Nicänums zuſammenſtimmen, und namentlich jene Provinzen, welche erſt ſpäter circumſcribirt wurden, auch in unſeren Liſten noch nicht erſcheinen. Im Gegentheil werden hier die Biſchöfe ſolcher Länder (z. B. Euphrateſia, Oſrhoene) ganz richtig noch den früheren Provinzen zugewieſen. Es haben darum die Ballerini mit Recht die nicäniſchen Unterſchriftsliſten gegen einzelne Einwendungen Tillemonts vertheidigt [2]).

Eine neue derartige Liſte entdeckte Zoega in einem alten koptiſchen Codex und Pitra gab ſie in dem Spicilegium Solesmense, Paris 1852, T. I. p. 516 sqq. heraus. Er theilte nicht blos den koptiſchen Text mit, ſondern fertigte durch Vergleichung deſſelben mit den vorhandenen lateiniſchen Liſten eine neue ebenfalls nach Provinzen eingetheilte Ueberſicht der zu Nicäa anweſend geweſenen Biſchöfe (p. 529 sqq.), wodurch die bisher bekannten Liſten manchfache Verbeſſerung und Ergänzung erhalten haben.

Eine andere Liſte gab ſchon vor langer Zeit Selden aus dem Arabiſchen heraus [3]), welche allerdings 318 Perſonen aufzählt, aber darunter mehrere Prieſter und öfters mehrere Biſchöfe für eine und dieſelbe Stadt, ſo daß ſchon Labbeus [4]) und Tillemont (l. c.) dieſes Verzeichniß entſchieden für unächt erklärt haben. Eine andere kurze Liſte, welche Labbeus und nach ihm Manſi mittheilt, gehört gar nicht der

---

1) Dieſe Liſten ſind in allen guten Concilienausgaben abgedruckt, z. B. *Mansi*, II. 692 sqq.

2) *Ballerini*, de antiq. collect. etc. bei *Galland.* de vetustis canonum collectionibus, T. I. p. 254 sqq.

3) *Tillemont*, p. 355 b.

4) Bei *Mansi*, II. 696 unten.

nicäniſchen, ſondern der 6ten allgemeinen Synode an [1]). Die kürzeſten Unterſchriften gibt endlich Gelaſius, welcher nur wenige Biſchöfe namentlich aufführt und dieſe ſtets für ganze Kirchenprovinzen zugleich unterſchreiben läßt [2]).

§ 36.

Maßregeln des Kaiſers gegen die Arianer.

Als man dem Kaiſer die Synodalformel vorlegte, verehrte er ſie als wie von Gott eingegeben, als eine Offenbarung des in ſo heiligen Männern wohnenden hl. Geiſtes [3]), und drohte, jeden zu exiliren, der ſie nicht unterſchreiben würde [4]). Wie ſolche Drohung wirkte, haben wir im Bisherigen geſehen; aber der Kaiſer vollzog ſie auch alsbald und ſchickte ſowohl den Arius als die zwei die Unterſchrift verweigernden Biſchöfe Secundus und Theonas und die ihnen anhängenden Prieſter in die Verbannung nach Illyrien [5]). Zugleich befahl er, daß die Schriften des Arius und ſeiner Freunde überall zum Verbrennen ausgeliefert werden müßten und bedrohte die Verheimlichung derſelben mit Todesſtrafe. Selbſt den Namen Arianer wollte er vertilgen, und befahl ſie darum künftig Porphyrianer zu nennen, weil Arius den Porphyr in der Feindſchaft gegen das Chriſtenthum nachgeahmt habe [6]). Später wurde auch über Euſebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa Abſetzung und Exil verhängt, weil ſie zwar das Symbolum angenommen, aber die Abſetzung des Arius nicht anerkennen wollten und Arianer bei ſich aufgenommen hatten [7]). Zugleich wurden die Gemeinden von Nicäa und Nikomedien vom Kaiſer aufgefordert, ſtatt ihrer andere, orthodoxe Biſchöfe zu wählen. Den nikomediſchen Euſebius insbeſondere beſchuldigte der Kaiſer, nicht nur Irriges gelehrt, ſondern auch zu der

1) *Mansi*, II. 697 u. 696. Nota 7.

2) *Gelas.* II. 27 et 36. bei *Mansi*, II. p. 882 et 927.

3) *Socrates*, I. 9.

4) *Rufin.* hist. eccl. I. 5 (alias X. 5).

5) *Philostorg.* supplem. p. 539 ed. Vales. Mogunt. 1679. *Sozom.* I. 21. *Socrat.* I. 9.

6) Vgl. Conſtantin's Schreiben an die Biſchöfe ꝛc. bei *Socr.* I. 9. p. 32. ed. Mog.

7) *Theodoret.* I. 19. 20. *Sozom.* I. 21. *Athanasii* Apologia contra Arianos c. 7. p. 102. ed. Patav.

früheren Chriſtenverfolgung Licin's geholfen, gegen Conſtantin Ränke geſchmiedet und ihn getäuſcht zu haben [1]).

§ 37.

Die Entſcheidung der Oſterfrage.

Die zweite Hauptangelegenheit, um deren willen die Synode von Nicäa berufen wurde, war die Aufhebung der bisherigen Verſchiedenheit in der Paſchafeier. — Der alte Streit über das Paſcha war groß und heftig, aber faſt noch größer und heftiger war der unter den ſpätern Gelehrten geführte Streit über den Paſchaſtreit, und über lauter Nebenfragen, namentlich ob etwas zu Gunſten oder Ungunſten des Primats aus dieſem Streite reſultire, wurde die Hauptſache, das Punktum des Streites ſelbſt, gar wenig beachtet.

Der Erſte, der auf den Gegenſtand näher einging, war der gelehrte franzöſiſche Jeſuit Gabriel Daniel im J. 1724; faſt gleichzeitig und unabhängig von ihm ſchrieb der deutſche Profeſſor Chriſtoph Aug. Heumann ſein Programm über den Paſchaſtreit; nach beiden aber unterſuchte Mosheim, jedoch nur mit Berückſichtigung der Daniel'ſchen Arbeit (Heumann's Diſſertation konnte er nicht zu Handen bekommen), die ganze Streitfrage auf's Neue, und ſeinem Reſultate ſchloſſen ſich die meiſten ſeiner unmittelbaren Nachfolger an, namentlich Walch im erſten Bande ſeiner Ketzerhiſtorie (S. 666 ff.).

Mit neuem Intereſſe wurde die Unterſuchung der alten Paſchaſtreitigkeiten in jüngſter Zeit, wegen ihrer engen Verbindung mit der Evangelienkritik, wieder aufgenommen, und namentlich von der ſogen. Tübinger Schule in ihrem Intereſſe verwendet. Das Beſte jedoch hat neuerdings Dekan Weizel, damals Diakonus in Kirchheim, unter dem Titel: „die chriſtl. Paſſafeier der drei erſten Jahrhunderte" (Pforzheim 1848) geliefert und manches neue Licht über den wegen Mangels an ausführlichen Quellennachrichten dunkeln Gegenſtand verbreitet.

Unter Benützung dieſer Vorarbeiten, zu denen auch Rettberg's Abhandlung in Ilgen's Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie (1832, Bd. II.) zu zählen iſt, und durch neue eigene Reviſion der vorhandenen Quellennachrichten ſind wir zu nachſtehenden Reſultaten gelangt.

---

1) Conſtantin's Brief gegen Euſebius ꝛc. findet ſich theilweiſe bei *Theodoret.* hist. eccl. I. 20; vollſtändig bei *Gelas.* III. 2 bei *Mansi*, II. 939. und *Baron.* ad ann. 329. n. 13. sqq. Vgl. die Noten des Valeſius zu *Theodoret.* I. 20.

Wie überhaupt das A. T. die Typen des N. enthält, so erkannten die Christen von jeher in dem jüdischen Paschalamm das Vorbild Christi und seines großen Versöhnungsopfers am Kreuze. Schon die messianischen Stellen hatten Christus mit einem Lamme verglichen, und Johannes der Täufer hatte ihn geradezu das Lamm Gottes genannt (Joh. 1, 36); aber mehr noch als all dieß war es, daß die Schlachtung des Lammes am Kreuze gerade mit der Schlachtung des jüdischen Paschalammes zusammenfiel. Der typische Charakter des jüdischen Paschalammes war darum bereits den ältesten Christen so sehr außer Zweifel, daß schon der Apostel Paulus (I Cor. 5, 7) Christum den Herrn „unser Pascha, τὸ πάσχα ἡμῶν" nannte.

Daß das christliche Paschafest schon von den Aposteln angeordnet worden sei, wurde in den nachmals über die Festfeier geführten Streitigkeiten von allen Parteien einstimmig behauptet; aber eben die Art und Weise, ja schon die Existenz dieser Streitigkeit deutet darauf hin, daß diese apostolische Anordnung mehr in einer praktischen Einführung als in einer normativen Regelung bestand, so daß in verschiedenen Gegenden verschiedene Praxis sich ausbilden konnte.

Gewöhnlich nimmt man nur zwei divergirende Weisen der Osterfeier an, die sogenannte kleinasiatische und die abendländische; allein die neuesten Untersuchungen haben außer Zweifel gestellt, daß es dreierlei Parteien in dieser Beziehung gegeben habe, wovon zwei innerhalb der Kirche selbst sich befanden, die dritte aber einer häretischen, ebionitischen Sekte angehörte. Wollen wir sie zunächst nur ganz allgemein charakterisiren, so müssen wir sagen: leztere behauptete, wie die fortdauernde Verbindlichkeit des alten Gesetzes überhaupt, so auch die Geltung des altgesetzlichen Paschas; ihr Fest war darum kein rein christliches, mehr ein jüdisches Fest. Die zwei andern Parteien dagegen standen beide auf rein christlichem Standpunkt, anerkannten keine fortdauernde Verbindlichkeit des alten Gesetzes, und ihr Fest war rein christlich. Nach ihrer Meinung hatte der Typus, das jüdische Pascha, aufgehört, nachdem er in Christus seine Vollendung erhalten hatte, während die ebionitisch Gesinnten oder die dritte Partei noch immer den Typus und das typische Fest festhalten wollten.

Aber auch die zwei gleichmäßig auf rein christlichem Boden stehenden Parteien gingen wieder in zwei Punkten auseinander: α) in Betreff der Zeit für das Paschafest und β) in Betreff der Fasten.

Pascha war für die Einen wie für die Andern das große Fest der

Erlösung durch Christus. Das große Erlösungsdrama hatte aber zwei besonders hervorragende Momente: den Tod und die Auferstehung des Herrn; und wie das jüdische Fest mehrere Tage dauerte, so dehnten auch die Christen ihr Paschafest über mehrere Tage aus, so daß die zwei großen Momente des Erlösungswerkes beide hineinfielen. Beide Richtungen feierten also α) den Todes- und β) den Auferstehungstag. — Auch in Betreff der Zeit für die Osterfeier waren sie in soweit einstimmig, daß beide Parteien der Chronologie im Todesjahre Christi so nahe als möglich bleiben und darum den 14. Nisan zum ersten bestimmenden Punkt auch für ihr Fest wählen wollten, nicht weil sie etwa das jüdische Gesetz hierüber noch für geltend erachteten, sondern weil das Leiden Christi wirklich am 14. Nisan begann; also nicht aus gesetzlichem, sondern aus historischem Grunde.

Aber auf dieser gemeinsamen Grundlage waren doch wieder Differenzen möglich, indem α) die Einen den Accent auf den Wochentag legten, und bei dem Gedächtnißfest denselben Wochentag festhalten wollten, an dem Christus wirklich starb und auferstand. Diese, und es waren dieß vorherrschend die Abendländer, feierten also den Todestag Christi immer an einem Freitage, das Auferstehungsfest immer an einem Sonntage, und betrachteten dieß als die ἀληθεστέρα τάξις im Gegensatze zur jüdischen Vorschrift [1]).

Die Andern dagegen, meist Kleinasiaten, legten den Nachdruck auf den Jahres- oder Monatstag, und wollten zunächst den Tod des Herrn genau an demselben Tage im Monat Nisan feiern, an welchem Christus wirklich starb; und dieß war nach ihrer Meinung der 14. Nisan. Wie wir später sehen werden, glaubten sie nämlich, und auch die Abendländer theilten diese Ansicht, Christus habe in seinem lezten Lebensjahre das Paschalamm nicht mehr mit den Jüngern genossen, sondern sei an demselben Tage, vor der Mahlzeit, am 14. Nisan gekreuzigt worden [2]). Sie wollten also den Tod des Herrn immer am 14. Nisan feiern, wenn dieß auch kein Freitag, sondern was immer für ein Wochentag war.

Die erste Differenz wegen der Zeit ruht also darauf, daß die Einen den Wochentag der wirklichen Todeswoche Christi (der Normalwoche)

---

1) Vgl. Constantin's Brief über die nicänischen Beschlüsse bei *Euseb.* vita Const. III. 18.

2) S. unten S. 293. 298. 299.

für normirend ansahen, die Andern dagegen dem Monatstag oder Jahrestag das größere Gewicht beilegten. Aber auch die Erstern vernachlässigten den Monats- oder Jahrestag nicht; auch für ihre Feier war der 14. Nisan (ιδ' = 14) bestimmend, d. h. auch ihr Fest richtete sich nach der ιδ'. Fiel der 14. Nisan auf einen Freitag, so waren beide Parteien in ihrer Festzeit gleich, denn Wochen- und Monatstag fielen dann gerade so wie in der Normalwoche. Fiel aber die ιδ' z. B. auf einen Dinstag, so feierten die Asiaten den Tod Christi am Dinstage, die Abendländer aber an dem folgenden (auf die ιδ' folgenden) Freitage; und fiel die ιδ' auf einen Samstag, so hatten die Asiaten ihre Todesfeier an diesem Samstage, die Abendländer aber wieder am folgenden Freitage.

Alles dieß ist außer Zweifel; aber Eins ist dagegen nicht sicher, ob die Asiaten, wenn die ιδ', also auch ihr Todesfest, nicht auf einen Freitag, sondern etwa auf einen Mittwoch fiel, ob sie dann das Auferstehungsfest auch am dritten Tage nach dem Todesfest, also in diesem Falle am Freitage feierten, oder erst am Sonntage. Weitzel ist für leztere Annahme (S. 103. 104. 112. 265), aber hinlängliche Beweise dafür hat er nicht aufbringen können. Es hängt hier Alles von dem Ausdrucke des Eusebius ab: „die Majorität der Bischöfe habe (schon im zweiten Jahrhundert) die Regel aufgestellt, daß das μυστήριον τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως an keinem andern Tage, als am Sonntage gefeiert werden dürfe" [1]). Ist unter dem μυστήριον τῆς ἐκ ν. α. das Geheimniß der Auferstehung schlechthin zu verstehen, so geht daraus hervor, daß das Fest dieser geheimnißvollen Auferstehung bisher auch an andern Tagen gefeiert wurde. Um diesem Argumente zu entgehen, nimmt Weitzel μυστήριον identisch mit Sacrament, näher: mit dem Empfange des hl. Abendmahls, und behauptet, es sei von jenen Bischöfen nur befohlen worden, daß die Auferstehungscommunion an keinem andern Tage, als am Sonntage gehalten werden dürfe, indem die Asiaten zwar stets an einem Sonntage das Auferstehungsfest, die Communion aber schon an der ιδ' gehalten hätten. Mir dagegen scheint das Andere wahrscheinlicher. Mit der Frage nach der Communion sind wir aber zum zweiten Differenzpunkt zwischen den Asiaten und Abendländern gekommen, nämlich zu den Fasten.

Der Grund dieser Differenz ist die verschiedene Auffassung des Todes-

1) *Euseb.* hist. eccl. V. 23.

tages Christi. Die Abendländer betrachteten ihn ausschließlich als Trauertag; sie faßten ihn so zu sagen von seiner historischen Seite, und versezten sich dabei in dieselbe Gemüthsstimmung, in welcher sich auch die Jünger am wirklichen Todestage befanden, also in tiefste Trauer. Die Orientalen dagegen faßten jenen Tag mehr von seiner dogmatischen Seite auf, als den Tag der Erlösung, und ihnen war er deßhalb der Hauptsache nach nicht Trauer-, sondern Freudentag; Freudentag von dem ersten Momente an, wo Christus verschieden war und so das Werk der Erlösung vollzogen hatte. Ein Trauerfest aber waren für sie nur die vorausgegangenen, an das Leiden Christi erinnernden Stunden jenes Tages. Darum beendigten sie die Fasten mit dem Momente des Verscheidens Christi, Nachmittags 3 Uhr, und hielten jezt die Festcommunion, d. h. den heiligen Festritus mit solenner Agape und *δεῖπνον κυριϰόν*. Die Abendländer dagegen, weil sie den Tag rein als Trauertag auffaßten, mußten auch das Zeichen der Trauer, das Fasten, fortsetzen und endeten es erst mit dem frohen Ereigniß der Auferstehung. Erst an diesem Tage hielten sie darum auch ihre Paschacommunion [1]), und nicht schon am Samstage, wie Mosheim annehmen wollte.

Nur von secundärer Bedeutung ist die Frage, ob die Morgenländer nach ihrer Paschacommunion am 14. Nisan die Fasten beendigten, oder ob sie dieselben noch einmal wieder aufnahmen und bis zum Auferstehungsfeste fortsezten. Die Worte des Eusebius (V. 23), ganz unbefangen betrachtet, sind der ersteren Ansicht günstig, denn sein „*ἐπιλύεσθαι* (lösen) und *ἐπίλυσις* (Lösung) der Fasten" deutet eher ein gänzliches Ende, als ein bloses Unterbrechen der Fasten an. Deßungeachtet hat Mosheim [2]) aus einer Stelle des Epiphanius (haeres. 70, 11) nachweisen wollen, daß die Audianer, eine Abart der kleinasiatischen Quartodecimaner, nach ihrem Pascha wieder gefastet hätten. Allein wenn die Audianer auch wirklich diese Praxis gehabt hätten, so würde doch hieraus ein Schluß auf die allgemeine orientalische Praxis nicht zulässig sein. Fürs zweite aber hat Mosheim das, was er beweisen will, erst in die Stelle hineingelegt und sie unrichtig aufgefaßt, wie sich uns später bei Besprechung der audianischen Partei selbst zeigen wird.

---

1) *Euseb.* hist. eccl. V. 23.

2) Commentar. de rebus Christianorum ante Const. M. p. 441.

Aber die bisher beschriebene Differenz wegen der Fasten war nicht die einzige. Nicht blos der Tag des Fastenendes war bei den Abend- und Morgenländern verschieden, sondern auch in der ganzen Art und Weise (εἶδος) der Fasten herrschte keine völlige Uniformität [1]), und es datirte sich dieß bis in die ältesten Zeiten zurück. Zeuge davon ist Irenäus in dem Fragmente seines Briefs an Papst Viktor, welches Eusebius (V. 24) aufbewahrt hat. „Die Einen, sagt er, fasten nur einen Tag, Andere zwei, wieder Andere noch mehrere Tage." Darauf folgen die dunkeln Worte: *οἱ δὲ τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινάς τε καὶ νυκτερινὰς συμμετρῶσι τὴν ἡμέραν αὐτῶν.* Sezt man hier nach *τεσσαράκοντα* ein Komma, so ist der Sinn: „Andere fasten 40 Tage hindurch, die Stunden des Tags und der Nacht zusammennehmend", d. i. sie fasten bei Tag und Nacht gleichmäßig. So verstand Massuet unsere Stelle [2]). Sezt man aber nach *τεσσαράκοντα* kein Komma, so ergibt sich der Sinn: „Andere zählen 40 Tages- und Nachtstunden (vielleicht den Charfreitag und 16 Stunden des Samstags) für ihren Fasttag zusammen"; und diese Auffassung fand namentlich an Valesius und Böhmer ihre Vertheidiger [3]). Eine dritte Erklärung wollte Gieseler geben. Statt *τὴν ἡμέραν* schlug er vor, *τῇ ἡμέρᾳ* oder genauer *σὺν τῇ ἡμέρᾳ* zu lesen, und übersezte dann: „Andere messen 40 Stunden ab zugleich mit ihrem Tage", d. h. sie fasten den Tag, den sie als Pascha oder Todestag Christi begehen, und beginnen mit der Todesstunde (3 Uhr Nachmittags) ein neues vierzigstündiges Fasten bis zur Auferstehung [4]). — Ich glaube nicht, daß eine solche, aller kritischen Autorität entbehrende Textesänderung gerechtfertigt sei, vermag dagegen zwischen Massuet und Valesius nicht unbedenklich zu entscheiden, wie es denn für unseren Hauptgegenstand glücklicher Weise auch nicht nothwendig ist.

Klar sind dann wieder die weitern Worte des hl. Irenäus, daß diese Verschiedenheit nicht erst neu entstanden sei, sondern schon lange bei den Vorfahren stattgehabt habe. Nach Valesius Uebersezung würde

---

1) Irenäus sagt bei *Euseb.* hist. eccl. V. 24: *οὐδὲ γὰρ μόνον περὶ τῆς ἡμέρας ἐστὶν ἡ ἀμφισβήτησις, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας.*

2) In den seiner Ausgabe des Irenäus (T. II.) angehängten Dissertationen, Diss. II. Art. I. § 23—28. p. 74—77.

3) *Valesii* Annotationes in lib. V. 24. hist. eccl. Eusebii. Wilh. Böhmer, die chr. kirchl. Alterthumswissenschaft.

4) Gieseler, Kirchengesch. 3te Aufl. Bd. I. S. 197 f. Note cc.

Irenäus weiterhin zum Schluſſe ſagen, dieſe Verſchiedenheit ſei durch die Nachgiebigkeit der Kirchenvorſteher (κρατέντων) entſtanden; aber ſchon Maſſuet hat dieſe Ueberſetzung als unrichtig nachgewieſen und gezeigt, daß der Ausdruck κρατεῖν hier nicht regieren, ſondern feſthalten (eine Sitte) bedeute, und Irenäus ſagen wolle: „welche (die Vorfahren), wie es ſcheint, die Sache nicht genau nahmen (παρὰ τὸ ἀκριβὲς κρατέντων), und ſo ihre in aller Einfalt und aus Unkenntniß entſtandene Gewohnheit auf die Nachkommen vererbten“ [1]).

Schon das bisher Angeführte beweist, daß die beiden Parteien, deren wir bisher gedachten, die Aſiaten und Abendländer, beide auf durchaus chriſtlichem und kirchlichem Boden ſtanden; denn beiden war Oſtern das gleich wichtige und heilige Feſt, und ihre Differenz betraf nicht den Kern der Sache, ſondern die Schaale. Anders dagegen war es, wie ſchon oben angedeutet wurde, bei einer dritten Partei, welche wir Kürze halber die ebionitiſche oder judaiſtiſche nennen [2]). Sie hatte mit der einen der beiden andern Parteien, nämlich mit den Aſiaten, das gemeinſam, daß auch ſie den Monats- oder Jahrestag (die ιδ') entſcheiden ließ, ohne alle Rückſicht auf den Wochentag. Es gab demnach zwei quartodecimaniſche Parteien, wenn wir dieſen Ausdruck noch in ſeinem allgemeinſten Sinne gebrauchen wollen, alſo zwei Parteien, welche gemeinſam ihre Oſtern ſtets am 14. Niſan feierten, folglich in dieſem äußern, chronologiſchen Punkte mit einander übereinkamen, dagegen in der Hauptſache toto coelo verſchieden waren.

Die eine Partei nämlich, die ebionitiſche, ging von dem Satze aus, die Oſtervorſchrift des A. T. ſei für die Chriſten nicht aufgehoben, deßhalb müſſen dieſe, wie die Juden, und auf dieſelbe Weiſe am 14. Niſan in feierlicher Mahlzeit ein Oſterlamm verzehren. Dieß jüdiſche Paſchamahl war ihnen die Hauptſache. Die anderen Quartodecimaner dagegen, auf freiem, chriſtlichem Standpunkte ſtehend, behaupteten: das alte Paſchamahl iſt abgeſchafft, der Typus iſt aufgehoben, denn das durch denſelben Angedeutete, der Tod des Lammes am Kreuze, iſt eingetreten, und darum feiert der Chriſt nicht das Mahl, ſondern den Tod ſeines Herrn [3]).

1) Vgl. *Irenaei* Opp. ed. *Massuet*, T. I. p. 340. Not. x. und T. II. Dissert. II. § 27. p. 76.

2) Vgl. über ſie unten S. 297 ff.

3) Vgl. das Chronicon paschale, ed. *Dindorf* (in der Bonner Sammlung der Byzantiner) T. I. p. 10. und Weitzel, a. a. O. S. 21.

Die Differenz beider hängt somit zusammen mit der Frage über die fortdauernde Gültigkeit des mosaischen Gesetzes. Die ebionitischen Quartodecimaner behaupteten, die orthodoxen dagegen läugneten diese fortdauernde Gültigkeit und leztere feierten darum nicht die Paschamahlzeit, sondern den Todestag Christi. — Beide Theile beriefen sich auf die Bibel. Die Ebionitischen sagten: Christus selbst hat am 14. Nisan das Paschamahl gefeiert, folglich müssen auch die Christen es feiern, und zwar ebenso; die orthodoxen Quartodecimaner dagegen behaupteten: Christus habe das Paschamahl in seinem lezten Jahre nicht mehr genossen, sondern er sei am 14. Nisan, bevor die Zeit zum Paschamahl eintrat, bereits gekreuzigt worden, und so sei der 14. Nisan nicht Jahrestag der Mahlzeit, sondern des Todes [1]).

Die eigentliche Heimath der quartodecimanischen Richtung war, wie Eusebius (hist. eccl. V. 24) sagt, Asien. Was er unter Asien versteht, ist jedoch zweifelhaft, denn Asien bedeutet bald den ganzen Welttheil, bald nur Kleinasien, bald sogar nur einen Theil des leztern, die Asia proconsularis mit der Hauptstadt Ephesus. Aber in keiner dieser drei Bedeutungen hat Eusebius hier den Ausdruck Asien genommen; denn der Quartodecimanismus war α) nicht in ganz Kleinasien, noch weniger in dem ganzen großen Asien zu Hause, indem ja, wie Eusebius (V. 23) selbst sagt, Pontus (in Kleinasien), Palästina und Osrhoene einer andern Praxis folgten; aber andererseits β) war die fragliche Osterweise nicht blos auf die Asia proconsularis beschränkt, denn wir treffen sie auch in Cilicien, in Mesopotamien, in Syrien, wie Athanasius bezeugt [2]). Ebenso sagt Chrysostomus, daß sie ehedem auch in Antiochien geherrscht habe [3]).

Genauer bestimmt darum Eusebius im folgenden Kapitel (V. 24) seinen Ausdruck, wenn er die Kirchen von Asien (proconsularis) „und den benachbarten Provinzen" zu den Quartodecimanern zählt. — Daß unter diesen kleinasiatischen Quartodecimanern nicht blos die orthodoxen, sondern auch die ebionitischen gewesen, namentlich zu Laodicea,

---

1) Vgl. die Fragmente des hl. Hippolytus im Chronicon paschale, ed. *Dindorf* T. I. p. 12. und Weitzel, S. 65 f.

2) Ad Afros Epist. c. 2. T. I. P. II. p. 713. ed. Bened. Patav. 1777. Uebrigens sagt Constantin d. Gr. bei *Euseb.* Vit. Const. III. 19., daß Cilicien die abendländische Praxis befolge.

3) Oratio in eos, qui pascha jejunant. Opp. ed. BB. T. I. p. 608. n. 3.

werden wir ſpäter ſehen. Machten aber die Quartodecimaner überhaupt nur die Minorität unter den Chriſten aus [1]), ſo bildeten die ebioniti=ſchen in der Minorität wieder nur, wie es ſcheint, ein kleines Häufchen.

Bei weitem der größte Theil der Chriſten aber richtete ſich in ſeiner Paſchafeier immer nach dem Wochentage, ſo daß die Auferſtehung immer an einem Sonntage, der Tod Chriſti immer an einem Freitage begangen wurde. Nach den Worten des Euſebius wurde dieſe Paſcha=feier „mit Ausnahme der Aſiaten von allen übrigen Kirchen der ganzen Welt beobachtet“ [2]); im Einzelnen aber führt er an: Paläſtina, Rom, Pontus, Gallien, Oſrhoene, Corinth, Phönizien und Alexandrien [3]). Kaiſer Conſtantin d. Gr. aber behauptet: „alle Kirchen im Weſten, Süden und Norden hätten dieſe Praxis, namentlich Rom, ganz Italien, Afrika, Aegypten, Spanien, Gallien, Britannien, Lybien, ganz Achaia (Griechenland); ſelbſt in der Diöceſe Aſien und Pontus und in Cilicien ſei ſie einheimiſch“ [4]). Von Cilicien und Kleinaſien kann dieß jedoch nur theilweiſe gelten, denn gerade Kleinaſien war ja der Sitz der Quartodecimaner; Cilicien aber rechnet Athanaſius ausdrücklich zu den quartodecimaniſchen Provinzen [5]).

Aus dem Geſagten ergibt ſich, daß es nicht ganz genau iſt, wenn man die Oſterpraxis derjenigen, welche ſich nach dem Wochentage rich=teten und Oſtern ſtets am Sonntage feierten, die abendländiſche nennt; denn auch viele morgenländiſche Provinzen bekannten ſich zu dieſer Weiſe. Richtiger kann man darum dieſelbe als die communis oder vorherrſchende bezeichnen, während die quartodecimaniſche auf jüdiſcher Grundlage die ebionitiſche, die andere dagegen die johan=neiſche heißen mag. Die orthodoxen Quartodecimaner nämlich beriefen ſich hauptſächlich, wie wir aus dem Briefe ihres Hauptes, Polykrates von Epheſus, bei Euſebius (V. 24) ſehen, auf den Evangeliſten Jo=hannes, theilweiſe auch auf den Apoſtel Philippus, und verſicherten, daß dieſe großen Autoritäten Paſcha ſtets am 14. Niſan gefeiert hätten. Aber auch die abendländiſche oder gemeine Praxis gründete ſich auf

---

1) *Euseb.* vita Const. III, 19. hist. eccl. V, 23.
2) Hist. eccl. V, 23. vita Const. III, 19.
3) Hist. eccl. V, 23 u. 25.
4) *Euseb.* vita Const. III, 19.
5) *Athanas.* ep. ad Afros c. 2.

apostolisches Ansehen, und zwar sollen die Apostelfürsten Petrus und Paulus selbst diese Weise eingeführt haben [1]).

Alle Parteien hielten übrigens den alttestamentlichen Ausdruck Pascha fest, obgleich dieser speziell nur an das Vorübergehen des Würgengels an den Häusern der Israeliten erinnerte, denn פֶּסַח von פָּסַח bedeutet Uebergang (II Mos. 12, 21. 27). Allgemeiner gefaßt deutete dann das Wort die Erlösung aus Aegypten an, und in diesem Sinne konnten es auch die Christen als ihr Fest der Erlösung aus Aegypten, figürlich genommen, verwenden. — Neben der hebräischen Form פֶּסַח machte sich aber auch die aramäische פַּסְחָא (Pascha lautend), ja noch mehr als jene, im gewöhnlichen Leben geltend, und so lag es denn manchen Heidenchristen, die des Hebräischen unkundig waren, sehr nahe, den Ausdruck Pascha von dem griechischen Zeitworte *πάσχειν* abzuleiten.

Unter Pascha aber verstand man dann bald die ganze Leidenswoche an sich, bald die ganze Festfeier dieser Woche, bald nur den einen oder andern Tag der Woche, namentlich den Todestag. Tertullian z. B. nennt in seiner Schrift de jejun. c. 14 die ganze Woche, in seinem Buche de oratione c. 14 aber nur den Charfreitag „Pascha". Aehnlich spricht Constantin d. Gr. bald von einem, bald von mehreren Paschatagen [2]). Auch er scheint unter dem Paschatag in specie den Todestag zu verstehen; aber auch der Auferstehungstag hieß, wie *ἡμέρα ἀναστάσεως* [3]), so auch *πάσχα*, wie aus dem ganzen Tenor der Stelle bei Eusebius (hist. eccl. V. 23) und aus mehreren Anführungen bei Suicer hervorgeht [4]). Basilius der Große z. B. nimmt in seiner exhortatio ad baptism. (Orat. XIII.) die *ἡμέρα τὸ πάσχα* als identisch mit dem *μνημόσυνον* (Gedächtnißtag) *τῆς ἀναστάσεως* [5]). — Zum Unterschiede wurde sofort — wann zuerst, ist ungewiß — der Todestag mit *πάσχα σταυρώσιμον*, der Auferstehungstag mit *πάσχα ἀναστάσιμον* bezeichnet [6]).

---

1) *Euseb.* hist. eccl. V, 23. *Socrates*, hist. eccl. V. 22.
2) Bei *Euseb.* vita Const. III. 18.
3) *Euseb.* hist. eccl. V. 23.
4) *Suiceri* thesaurus e patribus graecis. T. II. p. 622. T. I. p. 304.
5) *Suicer*, l. c. T. I. p. 304.
6) *Suicer*, l. c. T. II. p 621 sq. T. I. p. 304.

Daß es schon in der alten Kirche allgemeiner Gebrauch gewesen sei, das Pascha eine ganze Woche hindurch zu feiern, geht schon aus der Stelle Tertullians de jejun. c. 14 hervor. Noch deutlicher behauptet es Epiphanius (haeres. 50, 3) in den Worten: „die katholische Kirche feiert nicht blos den 14. Nisan, sondern eine ganze Woche", und da er dieß im Gegensatze zu den Quartodecimanern mit besonderer Emphase sagt, so läßt sich vermuthen, daß die ebionitischen Quartodecimaner nur den 14. Nisan, als das Fest der Ostermahlzeit, allein gefeiert, wenigstens diesem Hauptfeste gegenüber die andern Tage ganz in Schatten gestellt haben, was zu ihrer jüdischen Richtung auch völlig paßte. Die Beobachtung der mosaischen Vorschrift über das Paschamahl war ja ihnen viel wichtiger, als der Todestag und die Auferstehung des Herrn.

Von den drei seither charakterisirten Osterweisen wurden die johanneische und die gemeine am frühesten ihres Gegensatzes deutlich bewußt; aber die höhere Einheit im Geiste und im Wesen der Sache ließ die chronologische Differenz als minder bedeutend und darum tolerirbar erscheinen. Zeuge dessen ist Irenäus, welcher in dem Fragmente des Synodalschreibens, das er an der Spitze der gallischen Bischöfe erlassen hat, ausdrücklich versichert: „daß die römischen Bischöfe vor Soter, nämlich Anicet, Pius, Hygin, Telesphorus und Xystus (letztere schon im Anfange des 2ten Jahrhunderts lebend) zwar selbst nicht die asiatische Praxis hatten, auch sie bei den Ihrigen nicht duldeten, aber doch mit denjenigen den Frieden hielten, welche aus Gegenden, wo solche Praxis herrschte, nach Rom kamen; ja sogar den Bischöfen solcher (quartodecimanischen) Kirchen zum Zeichen der Einheit die h. Eucharistie zuschickten" [1]).

Die erste bekannte Verhandlung über diese Differenz, zugleich der erste Versuch zu ihrer Ausgleichung, fand statt, als der hl. Polycarp um die Mitte des 2ten Jahrhunderts zu Papst Anicet nach Rom kam [2]). In welchem Jahre dieß gewesen sei, ist nicht genau zu ermitteln; Baronius verlegt es ohne hinreichenden Grund in das fünfte Jahr Mark Aurels, 167 n. Chr. [3]). Aber Polykarp war damals schon

1) Bei *Euseb.* hist. eccl. V. 24. Es war in der alten Kirche Sitte, an Ostern die hl. Hostie an befreundete Bischöfe zu schicken; aber die Synode von Laodicea can. 14 verbot es.

2) *Euseb.* hist. eccl. V. 24.

3) *Baron.* ad ann. 167. n. 8 sq.

so alt, daß er schwerlich mehr eine so große Reise hätte unternehmen mögen; zudem gelangte Anicet schon 10 Jahre früher auf den römischen Stuhl und so konnte ihn Polykarp leichtlich auch früher besuchen [1]). Uebrigens reiste Polykarp nicht wegen der Pascha-Angelegenheit nach Rom, wie Baronius aus einer ungenauen Uebersetzung der Worte des Eusebius erschloß, sondern wegen einiger andern kleinen Differenzen, die er mit Anicet ausgleichen wollte [2]). Sicherlich war er der gültigste Repräsentant der asiatischen oder johanneischen Praxis, da er damals der angesehenste Bischof Kleinasiens und wohl der einzige noch lebende Schüler des Evangelisten Johannes war. Daß er aber wirklich der sogenannten johanneischen Osterpraxis angehörte, geht nicht nur daraus hervor, daß er Bischof von Smyrna in Kleinasien war, sondern noch mehr daraus, daß Polykrates von Ephesus, dieser heftige Kämpfer für die johanneische Weise, dem Papste Viktor gegenüber sich gerade auf Polykarp berief [3]). Polykarp und Anicet empfingen einander mit dem Kusse des Friedens, und verhandelten auch über das Pascha; aber ihre Debatten dauerten nicht lange, da lezterer den erstern nicht bewegen konnte, die Praxis zu verlassen, „die er schon in Gemeinschaft mit dem Evangelisten Johannes beobachtet habe". Aber auch Anicet wollte die Weise „seiner Vorfahren im Episcopate" nicht opfern. Deßungeachtet hielten sie jedoch die kirchliche Gemeinschaft unter einander fest, und Anicet erwies seinem Gaste die in jener Zeit ganz besondere Auszeichnung, daß er ihn in seiner Kirche und in seiner Gegenwart die h. Eucharistie feierlich verwalten ließ. Darauf schieden sie im Frieden von einander und der gleiche Friede herrschte damals auch zwischen ihren ganzen Parteien [4]).

Wenige Jahre nach der erwähnten Reise des h. Polykarp begegnen uns die ersten bekannt gewordenen Bewegungen der ebionitischen Quartodecimaner. Bei Eusebius (IV. 26) erzählt Melito, Bischof von Sardes, in einem Fragmente seines Werkes (2 Bücher *περὶ τῦ Πάσχα*): „Als Servilius Paulus Proconsul von Asien war und Bischof Sagaris von Laodicea gemartert wurde [5]), brach zu Laodicea

---

1) *Valesii* annotat. in *Euseb.* hist. eccl. V. 24.
2) *Euseb.* hist. eccl. l. c.
3) *Euseb.* l. c.
4) *Euseb.* hist. eccl. V. 24. Vgl. die Noten des Valesius dazu.
5) Vgl. *Euseb.* hist. eccl. V. 24.

ein heftiger Streit über das Pascha aus". Es war dieß wohl ums Jahr 170, wo Melito blühte. Um was sich der Streit drehte, ist freilich in dem kleinen Fragmente nicht angegeben, aber wir erfahren es doch von einer andern Seite her. Melito's Zeit- und Geistesgenosse und Landsmann, Apollinaris von Hierapolis, schrieb auch ein Werk über das Pascha und die beiden im Chronicon Paschale davon noch vorhandenen Fragmente sagen aus: 1) „Diejenigen irren, welche glauben, daß der Herr am 14. Nisan mit seinen Schülern das Lamm gegessen habe und am großen Tage der ungesäuerten Brode (15. Nisan) gestorben sei. Sie behaupten, Matthäus gebe dieß so an; allein ihre Ansicht stimmt nicht zusammen mit dem (alten) Gesetz, und es würden dadurch die Evangelien (wahrscheinlich Matthäi und Johannis) gegen einander selbst streiten".

Das zweite Fragment lautet: „der 14. Nisan ist das wahre Pascha des Herrn, das große Opfer; statt des Lammes ist hier der Sohn Gottes u. s. f." [1]).

Aus beiden Fragmenten sehen wir, daß Apollinaris zu jenen Christen gehörte, welche glaubten, der Herr habe in seinem lezten Lebensjahre das Paschamahl nicht mehr genossen, sondern sei schon am 14. Nisan gekreuzigt worden. Was sonst (bei den Juden) am 14. Nisan als Typus geschah, die Schlachtung des Lammes, habe am 14. Nisan in der Leidenswoche seine Erfüllung erhalten in dem Tode des Lammes am Kreuze; darum sei der Typus jezt aufgehoben und an die Stelle der jüdischen ὠ feier die Todesfeier Christi getreten. Durch diese Annahme, glaubte er, könnten die Evangelisten in Harmonie gebracht und ein passender Parallelismus zwischen den neutestamentlichen Fakten und den alttestamentlichen Typen bewirkt werden [2]). Bei der entgegenstehenden Ansicht aber α) harmoniren die Evangelien nicht, und β) diese Ansicht stimme nicht mit dem alten Gesetze zusammen. Warum, gibt er nicht an, aber aus seinen Worten läßt sich erschließen, daß er sagen wollte: „denn wenn Christus am 14. Nisan das Osterlamm aß, so fällt der Tod des neuen Lammes auf den 15. Nisan, während doch der

---

1) *Chronicon* paschale ed. *Dindorf* (in der Sammlung der Byzantiner), T. I. p. 13. Vgl. Weitzel, a. a. O. S. 22 ff.

2)

	A. T.	N. T.
14. Nisan:	Schlachtung des Paschalamms . . .	Schlachtung des Gotteslamms.
16. „	Erstlingsgabe	Erstling der Auferstandenen.

14. der Typus dafür ist, und die Auferstehung fällt dann auf den 17. Nisan, während doch der 16. der Typus dazu ist".

Die Nähe von Hierapolis und Laodicea und die Gleichzeitigkeit des Melito mit Apollinaris lassen vermuthen, daß die Partei, welche lezterer bestritt, identisch war mit jener, die sich zu Laodicea zeigte und von Melito bekämpft wurde, und wie Apollinaris und Melito als Apologeten und Lichter ihrer Zeit zusammengehören, so gehören sie sicherlich auch in der Paschafrage zusammen. Apollinaris war, wie seine Fragmente zeigen, johanneischer Quartodecimaner, und Melito war es ebenfalls, denn Polykrates beruft sich gerade auch auf ihn [1]).

Aber gegen wen schrieb Apollinaris, und welchen Charakter hatte somit die von ihm und Melito bekämpfte Partei? Apollinaris sagt darüber nichts Näheres, deutet jedoch im ersten Fragmente an, daß seine Gegner am 14. Nisan die Paschamahlzeit feierten. Sie waren also auf jeden Fall Quartodecimaner. Da er aber ja selbst ein Quartodecimaner war, so muß der eigentliche Charakter jener auch in etwas Anderm gesucht werden, und da er im zweiten Fragment so stark hervorhebt, der 14. Nisan sei „das wahre Pascha des Herrn, das große Opfer, wo statt des jüdischen Lammes der Sohn Gottes geschlachtet wurde"; so drängt sich die Vermuthung von selbst auf, seine Gegner seien die ebionitischen Quartodecimaner gewesen, welche zwar auch den 14. Nisan feierten, aber jüdisch mit der Paschamahlzeit [2]). Noch deutlicher erhellt dieß aus einem Fragmente des Hippolytus, worauf wir bald zu sprechen kommen werden. Uebrigens gab die Schrift Melito's Veranlassung, daß auch Clemens von Alexandrien einen λόγος περὶ τῶ πάσχα schrieb, wohl nicht zur Widerlegung, sondern zur Ergänzung des Buchs von Melito. Aber auch hievon sind nur noch Fragmente im Chronicon paschale (l. c. p. 14) vorhanden, und hievon besagt Nr. 1: „Christus habe zwar in seinen früheren Jahren stets das Paschamahl mit den Jüngern genossen, aber nicht mehr in seinem lezten Jahre, wo er selbst am Kreuze das geschlachtete Lamm war". Das zweite Fragment aber hat den Inhalt: „Christus sei am 14. Nisan gestorben, und nach seinem Tode, am Abende desselben Tages, hätten die Juden ihre Paschamahlzeit gehalten" [3]).

---

1) Bei *Euseb.* hist. eccl. V. 24.
2) Vgl. Weitzel, S. 16—59.
3) Vgl. Weitzel, a. a. O. S. 18 u. 60 f.

Clemens steht hienach ganz auf dem Standpunkte des Apollinaris, und eben seine Schrift zeigt an, daß dieselben Gegner, welche Apollinaris bekämpften, auch einige Dezennien später noch vorhanden gewesen seien.

Ja noch mehrere Dezennien später bekämpfte sie der hl. Hippolyt in zwei ebenfalls im Chronicon paschale (I. 12 sq.) aufbewahrten Fragmenten. Er sagt ausdrücklich, „der Streit daure noch, indem Einige irrig sagen, Christus habe vor seinem Tode das Pascha gegessen, und darum müssen auch wir es thun. Allein Christus habe, als er litt, das Gesetzespascha nicht mehr genossen, denn er selbst war ja das zum voraus angedeutete Pascha, das nun an jenem Tage seine Erfüllung erhalten hat". Dieß Fragment des hl. Hippolyt ist aus seiner Schrift gegen die Häresien [1]), und es wurden demnach damals die ebionitischen Quartodecimaner bereits zu den Häretikern gerechnet, und mit Recht. — In seinem zweiten Fragment, aus der Schrift über das Pascha, sagt er wieder: „Christus habe vor seinem Tode das Pascha nicht mehr gegessen, es sei dazu keine Zeit mehr vorhanden gewesen" [2]).

Daß ein italischer Kirchenlehrer, wie Hippolyt, für nothwendig hielt, die ebionitische Richtung zu bekämpfen, ist nicht auffallend, wenn wir bedenken, daß sich dieselbe nicht auf Phrygien (Laodicea) und andere Gegenden Kleinasiens allein beschränkte, sondern sogar in Rom selbst Vertheidiger fand, und Hippolyt Priester der römischen Gemeinde und einige Zeit lang schismatischer Bischof von Rom war [3]). Eusebius (hist. eccl. V. 15) sagt nämlich: zur Zeit der Montanisten haben in Rom mehrere Sekten bestanden, deren eine den Priester Florinus, die andere den Blastus zum Haupte gehabt. Die Lehren derselben gibt er nicht an, berichtet aber von Florinus, daß er seines geistlichen Amtes entsezt worden sei, und daß beide sehr viele Gläubige verführt hätten. Weiterhin berichtet er in Kap. 20 (l. c.): Irenäus habe gegen Florinus ein Buch de monarchia, gegen Blastus aber ein anderes de schismate geschrieben; über die Lehre des Blastus jedoch gibt er auch dießmal keinen Aufschluß. Mehr erfahren wir erst in dem freilich nicht von Tertullian selbst herrührenden Anhang zu dessen Werk de prae-

1) *Πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις*, wie die Paschalchronik l. c. sagt. Es ist damit das *σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων* gemeint, und daß dieß mit den neu aufgefundenen *φιλοσοφούμενα* nicht identisch sei, zeigt Döllinger, Hippolytus u. Kallistus S. 7 ff.

2) Vgl. Weitzel, a. a. O. S. 66 f.

3) Vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus S. 100 f.

scriptione [1]), wo es c. 53 heißt: Est praeterea his omnibus (dem Marcion, Tatian ꝛc.) etiam Blastus accedens, qui latenter Judaismum vult introducere. Hienach war Blastus ein Judaist und der Tendenz nach mit den ebionitischen Quartodecimanern in Kleinasien (besonders Laodicea) verwandt [2]). Hat aber Blastus ums Jahr 180 auch in Italien und in Rom selbst den ebionitischen Quartodecimanismus einzuführen gesucht, so ist psychologisch leicht erklärbar, wie Papst Viktor gegen die Quartodecimaner überhaupt Abneigung fassen und in bester Absicht jene Heftigkeit zeigen konnte, die er in seinem Streite mit Polykrates und den Kleinasiaten an den Tag gelegt hat.

Damit gelangen wir zur zweiten Epoche des Osterstreits. In der ersten Epoche sahen wir beide kirchliche Richtungen, die gemeine und die johanneische, verträglich neben einander, und nur im Kampfe gegen die ebionitische Partei. Jezt dagegen treten die beiden rein christlichen Richtungen selbst in heftigen Kampf mit einander. Wahrscheinlich war es Papst Viktor, der denselben veranlaßte, nachdem er, wie wir annehmen dürfen, wegen Blastus gegen alle Quartodecimaner mißtrauisch geworden war, und darum die Festhaltung des 14. Nisan durchaus nicht mehr dulden wollte. Er schrieb jezt, nach der Chronik des Hieronymus im J. 196, an die vornehmsten Bischöfe aller Gegenden, daß sie in ihren Provinzen Synoden versammeln und durch diese die abendländische Paschazeit einführen sollten. In einigen Schreiben, z. B. an Polykrates von Ephesus, waren auch Drohungen für den Fall der Weigerung enthalten [3]). In der That versammelten sich jezt, wie Eusebius (V. 23) berichtet, sehr viele Synoden, und alle, die kleinasiatischen ausgenommen, sprachen sich einmüthig dahin aus, „es sei kirchliche Regel, daß das Geheimniß der Auferstehung an keinem andern Tage, als am Sonntag gefeiert werden dürfe". Sie machten diese ihre Erklärung in Synodalschreiben allen Gläubigen bekannt [4]). Noch Eusebius (l. c.) hatte mehrere solcher Synodalbriefe vor Augen, namentlich den der palästinensischen Synode unter Bischof Theophilus von Cäsarea und Narcissus von Jerusalem; ferner das Schreiben der

1) Vgl. die Note des Rigaltius zu c. 45.

2) Daß Blastus kein Montanist gewesen sei, zeigt Weitzel S. 87 f. sehr gut gegen Gieseler und Schwegler.

3) Vgl. die Antwort des Polykrates an Viktor bei *Euseb.* hist. eccl. V. 24.

4) Ueber diese Synoden s. oben S. 72 ff.

Biſchöfe von Pontus unter Palma, der galliſchen Biſchöfe unter Irenäus, ebenſo das der oſrhoeniſchen Biſchöfe und endlich den beſondern Brief des Biſchofs Bacchyllus von Corinth [1]). Sie alle ſprachen ſich einmüthig dem Wunſche Viktors gemäß aus; ganz anders dagegen Biſchof Polykrates von Epheſus. Auch er hielt zwar eine Synode mit ſeinen Biſchöfen, deren es ſehr viele geweſen ſein ſollen. Sie alle billigten aber, wie er angibt, das von ihm entworfene merkwürdige Schreiben an Papſt Viktor, welches uns Euſebius (V. 24) aufbewahrt hat. „Wir feiern, ſagt er darin, den rechten Tag, ohne Zuſatz und ohne Schmälerung", und er beruft ſich dafür, wie wir bereits geſehen, auf den Apoſtel Philippus, der zu Hierapolis geſtorben ſei, auf Johannes den Evangeliſten, auf Polykarp u. A., die alle das Paſcha am 14ten Tag nach dem Neumond gehalten hätten. Auch ſieben ſeiner eigenen Verwandten ſeien vor ihm Biſchöfe von Epheſus geweſen und hätten dieſelbe Praxis gehandhabt. „Er nun, bereits in einem Alter von 65 Jahren, fürchte die Drohungen nicht, denn er wiſſe, man müſſe Gott mehr gehorchen, als den Menſchen" [2]).

Auf dieß hin wollte Papſt Viktor die aſiatiſchen und benachbarten Gemeinden, erzählt Euſebius weiter, von der Kirchengemeinſchaft ausſchließen (ἀποτέμνειν πειρᾶται), und erließ deßhalb ein allgemeines Sendſchreiben an die Chriſten jener Gegenden. Die Worte des Euſebius laſſen auch die Deutung zu, Viktor habe wirklich ſchon eine Excommunikationsſentenz über dieſelben verhängt, und in dieſem Sinne faßte ſie der ſpätere Kirchenhiſtoriker Sokrates (V. 22) auf. Aber richtiger iſt, wie ſchon Valeſius zeigte [3]), daß der Papſt nur im Begriffe ſtand, die Aſiaten zu excommuniciren, daß er aber von der wirklichen Verhängung der Sentenz namentlich durch den hl. Irenäus abgehalten wurde. Euſebius ſagt ja: „er verſuchte ſie auszuſchließen". Des weitern fügt er bei: „anderen Biſchöfen habe dieß Benehmen Viktors nicht gefallen, und ſie hätten ihn ermahnt, eher für den Frieden zu ſorgen. Noch jezt ſeien ihre Briefe vorhanden, worin ſie ihn ernſtlich tadeln". Von dieſen Schreiben theilt er jedoch nur das des Irenäus mit, welcher einerſeits, obgleich ſelbſt ein Kleinaſiate von Geburt, die Behauptung, daß die Auferſtehung des Herrn an einem Sonntage gefeiert werden

1) S. oben S. 73.
2) Siehe oben S. 73.
3) In ſ. Anmerkungen zu *Euseb.* V. 24.

müsse, vertheidigte; andererseits aber auch den Viktor ermahnte, „eine ganze Reihe von Kirchen, welche nur eine alte Gewohnheit beobachten, von der Gemeinschaft nicht abzuschneiden. Er weist ihn darauf hin, wie seine Vorfahrer hierüber viel milder geurtheilt hätten, und wie besonders Papst Anicet mit Bischof Polykarp von Smyrna freundlich verhandelt habe“ [1]). Daran knüpft Eusebius die Bemerkung, Irenäus sei so, wie sein Name besage, ein εἰρηνοποιός geworden und habe nicht nur an Viktor, sondern auch an andere Bischöfe in dieser Angelegenheit Briefe gerichtet [2]).

So führte dieser Osterstreit nicht zu dem von Viktor gewünschten Resultate der Gleichförmigkeit; doch scheinen einzelne asiatische Kirchen in Folge dieser Erörterung ihre bisherige Praxis verlassen und die abendländische angenommen zu haben, wie Massuet [3]) und Valesius [4]) aus dem Schreiben Constantins d. Gr. erschlossen, das derselbe nach Beendigung der nicänischen Synode erließ und worin er sagte: „daß Asien (wohl nur einzelne Kirchen desselben), Pontus und Cilicien die allgemeine Sitte angenommen hätten [5]). Von Cilicien kann dieß jedoch nur theilweise gelten, da nach dem Zeugnisse des Athanasius auch die quartodecimanische Praxis daselbst herrschte [6]).

Bisher hatte sich der Streit um zwei Punkte gedreht, nämlich: 1) ob der Wochentag oder der Monatstag entscheide, und 2) wann die Fasten zu endigen seien. Jezt aber, im dritten Jahrhundert, kam ein neues wichtiges Moment hinzu, welches wir kurzweg das astronomische nennen wollen.

Bei den Asiaten und Abendländern galt, wie wir sahen, die gemeinsame Regel: Pascha wird durch den 14. Nisan bestimmt; aber während die Asiaten stets an diesem Tage selbst ihr Pascha feierten, hielten es die Abendländer immer am folgenden Sonntag (ihnen war der Auferstehungs-Sonntag das wichtigste, das Hauptfest). Jezt aber warf sich die Frage auf: wann im Jahre tritt denn der 14. Nisan wahrhaft

---

1) Siehe oben S. 297.

2) Vgl. *Teller*, pars actorum inter Asiaticas et reliquas ecclesias super controverso sacrorum Paschatos tempore. Helmst. 1767.

3) Opp. S. *Irenaei*, T. II. p. 73. n. 19.

4) In s. Anmerk. zu *Euseb.* V. 23.

5) *Euseb.* vita Const. III. 19.

6) *Athanasii* ep. ad Afros c. 2. und de Synodis Arimin. et Seleuc. c. 5. *Opp.* ed. Bened. Patav. 1777. T. I. P. II. p. 574 et 713. Vgl. oben S. 293.

ein? Oder: wie ist dieses Mondsdatum mit dem Sonnenjahre in Verbindung zu bringen? Das kirchliche Jahr der Juden, dessen erster Monat Nisan heißt, beginnt im Frühling. Im Frühlingsanfang, und zwar um die Zeit des Aequinoctiums wird auch die Gerste in Palästina reif; deßhalb heißt der Nisan auch Aehrenmonat, und das große Fest im Nisan, das Pascha, ist zugleich Erndtefest, wo die Erstlingsgarbe der Gerste geopfert wurde [1]). Es fällt demnach der 14. Nisan ungefähr mit dem Vollmond nach dem Frühlingsäquinoctium zusammen, und obgleich das Mondsjahr der Juden kleiner ist, als das Sonnenjahr, so halfen sie doch durch ihren Schaltmonat nach, so daß ihr 14. Nisan immer in die gleiche Zeit fiel [2]); war er ja schon durch die Reife der Gerste ziemlich fixirt.

Auf dies Moment nun, daß Pascha von den alten Hebräern schon, und zu den Zeiten Christi durchweg nach dem Aequinoctium gefeiert worden sei [3]), also auch jezt immer nach dem Frühlingsanfang eintreten müsse, auf dies Moment legten viele Kirchenväter ganz besonderes Gewicht, mit dem Bemerken, diese Terminbestimmung für die ιδ' sei von den Juden bis zur Zerstörung Jerusalems genau eingehalten worden, und erst nachher hätten sie die falsche Praxis angenommen, und sich bei ihrer ιδ' nicht mehr nach dem Aequinoctium gerichtet.

Was aus dieser Ansicht folgte, ist klar. Wer sich zu ihr bekannte, durfte von nun an sein Pascha nur mehr dann nach dem 14. Nisan der Juden bemessen, wenn dieser Tag nach dem Aequinoctium fiel. Kam er aber bei den Juden vor dasselbe zu stehen, so mußten die Christen sagen: die Juden feiern dießmal den 14. Nisan falsch, um einen Monat zu früh, und nicht der Vollmond vor, sondern der nach dem Aequinoctium ist der wahre Nisanvollmond (wir sagen: Vollmond, denn am 14. Nisan war immer nothwendig Vollmond, da jeder Monat der Juden mit dem Neumond beginnt). In einem solchen Falle hielten nun diese Christen jezt ihr Pascha um einen Monat später als die Juden, und bestimmten es durch den ersten Vollmond nach dem Frühlings-Aequinoctium.

Daraus ergab sich: 1. Nahm ein johanneischer Quartodecimaner das

---

1) Ideler, Handbuch der Chronologie, Bd. I. S. 486. 487. 490.
2) Ideler, a. a. O. Bd. I. S. 488—490.
3) Ideler, a. a. O. Bd. II. S. 229. Weitzel, a. a. O. S. 208. 224.

Moment des Aequinoctiums auf[1]), so feierte er jezt sein Pascha immer accurat am Vollmondstage nach dem Frühlings-Aequinoctium, unbekümmert, was es für ein Wochentag sei, und ob dieß mit dem jüdischen 14. Nisan zusammentreffe oder nicht.

2. Nahm aber ein Abendländer das Moment des Aequinoctiums auf, so feierte er jezt seine Ostern stets am Sonntag nach dem ersten Vollmond, der auf das Frühlingsäquinoctium eintrat. Fiel aber der Vollmond selbst auf einen Sonntag, so feierte er sein Pascha nicht an diesem, sondern erst am folgenden Sonntage, und zwar deßhalb, weil der Auferstehungstag, also sein Pascha, nicht an der ιδ' (als dem Todestage Christi) selbst, sondern nach der ιδ' statthaben mußte.

Daß von den Abendländern, wenn nicht alle, doch sehr viele, dieß neue (astronomische) Moment für ihre Osterrechnung aufnahmen, wird sich uns sogleich zeigen; ob aber auch von vielen Asiaten das Gleiche geschah, ist nicht zu ermitteln. Der Canon 7 (8) unter den sogenannten apostolischen gebot übrigens Ostern ganz allgemein nach dem Frühlingsäquinoctium zu feiern.

Die Osterzeit anzugeben war jezt für die Christen schwieriger, als früher, wo sie sich nur nach den Juden richten durften. Es mußten darum jezt von den Christen eigene Osterrechnungen gefertigt werden, und die älteste, die wir davon kennen, ist die von Hippolytus, einem Schüler des hl. Irenäus, der früher irrig als Bischof von Portus bezeichnet wurde, in der That aber im Anfange des dritten Jahrhunderts römischer Priester und ungefähr von 220—235 Gegenbischof in Rom war[2]). Schon Eusebius (VI. 22) berichtet von ihm, daß er in seinem Buche über das Pascha die Zeit berechnet und einen 16jährigen Canon dafür aufgestellt habe. Näheres wußte man jedoch von diesem Calkul oder Canon nichts, bis im J. 1551 zu Rom auf dem Wege nach Tivoli, nicht weit von der Kirche des hl. Laurentius, die marmorne Bildsäule eines auf seinem Katheder sitzenden Bischofs aufgefunden wurde. Sie steht jezt in der vatikanischen Bibliothek. Daß sie den hl. Hippolyt darstelle, sah man aus dem auf der Rückseite der Kathedra eingegrabenen Verzeichniß der Werke des abconterfeiten Bischofs. Auf der rechten Seite dieser Kathedra ist eine Tafel für den Ostervollmond auf

1) Die ebionitischen Quartodecimaner richteten sich ganz nach der damaligen Rechnungsweise der Juden.

2) *Photii* Biblioth. Cod. 121. Döllinger, a. a. O. S. 249.

112 Jahre (von 222—333 n. Chr.), an der linken Seite aber eine Tafel für die Oſterſonntage auf alle dieſe Jahre, und bei der einen wie bei der andern Tafel iſt der von Euſebius erwähnte 16jährige Cyklus zu Grunde gelegt, ſo daß dieſer Rechnung zufolge je nach 16 Jahren der Oſtervollmond auf denſelben Tag des Monats, nicht aber der Woche, je nach 112 Jahren dagegen ſtets auf den gleichen Monats- und Wochentag falle. Ideler bemerkt dazu richtig, daß Hippolyt die Sache um die Hälfte hätte abkürzen können, da nach ſeiner Rechnung der Oſtervollmond ſchon alle 8 Jahre wieder auf den gleichen Monatstag und ſchon alle 56 Jahre wieder auf den gleichen Wochen- und Monatstag zutreffe [1]).

Abgeſehen aber hievon hat Hippolyt folgende Grundſätze feſtgehalten:

1. Die Faſten dürfen erſt am Sonntage beendigt werden. — Dieß iſt in der Ueberſchrift der erſten Tafel (auf der rechten Seite der Kathedra) ausdrücklich ausgeſprochen [2]).

2) Damit iſt gegeben, daß der Sonntag das Maßgebende, am Sonntage die Feſtcommunion und am Freitage die Todesfeier Chriſti zu begehen ſei.

3. Da Hippolyt die ιδ' nie über den 18. März vorwärts ſezt, ſo iſt zweifellos, daß er den 18. März für die Zeit des Aequinoctiums nahm, und alſo auch dieß neue aſtronomiſche Moment ſeiner Oſterrechnung zu Grunde legte.

4. Fiel ihm die ιδ' auf einen Freitag, ſo war ihm dieß natürlich zugleich der Charfreitag; fiel ſie aber auf einen Samſtag, ſo ſezt er den Oſterſonntag nicht auf den folgenden Tag, ſondern (und damit die ganze Charwoche) acht Tage ſpäter (z. B. für das Jahr 222). Ebenſo, wenn die ιδ' auf einen Sonntag fiel, ſo iſt ihm nicht dieſer, ſondern der folgende der Oſterſonntag (z. B. im J. 227).

Da Hippolyt ein Schüler des Irenäus und einer der angeſehenſten Lehrer der Kirche zu Rom war, ſo dürfen wir ſeine Oſterrechnung als authentiſches Monument der abendländiſchen, beſonders römiſchen Oſterpraxis und Oſterrechnung im 3ten Jahrhundert betrachten.

Daß auch die alexandriniſche Kirche in jener Zeit Oſtern nur nach dem Aequinoctium feierte, ſagte ihr großer Biſchof Dionys ausdrücklich in einem ſeiner jezt verlorenen Oſterbriefe, wie Euſebius

---

1) Ideler, a. a. O. Bd. II. S. 222.
2) Vgl. Weitzel, a. a. O. S. 200.

(VII. 20) berichtet. Lezterer fügt bei, Dionysius habe auch einen achtjährigen Ostercanon veröffentlicht; die nähere Beschaffenheit desselben ist aber unbekannt, und man kann nur mit Ideler vermuthen, daß der gelehrte Alexandriner, zumal Alexandrien die Stadt der Astronomen war, leicht etwas Vollkommeneres geleistet haben möge, als Hippolyt, der nur auf wenige Jahre die Sache richtig berechnet hat [1]).

Aber auch Dionysius wurde wieder übertroffen von einem andern Alexandriner Anatolius, seit 270 Bischof zu Laodicea in Syrien, dessen Fragment über die Paschafeier Eusebius (VII. 32. 33) aufbewahrt hat [2]). Er erfand den 19jährigen Ostercyklus und begann diesen mit dem Jahre 277, wahrscheinlich weil er gerade in diesem Jahre seine Berechnung angestellt hatte. Auch er geht

1. von dem Grundsatze aus, daß Ostern von den alten Juden nur nach dem Aequinoctium gefeiert worden sei, und also auch das christliche Paschafest stets nur nach der Frühlings-Tagundnachtgleiche eintreten dürfe.

2. Für das Aequinoctium aber nahm er den 19. März an [3]).

3. Ueber die alte Frage in Betreff der Fasten und ihrer Beendigung sagt Anatolius gar nichts; es ist aber an sich klar, daß er als Alexandriner der gewöhnlichen (nicht asiatischen) Praxis angehörte.

Dieser 19jährige Cyklus erfuhr in Bälde mehrere Modifikationen, und wurde mit diesen schon zur Zeit Diocletians in Alexandrien allgemein eingeführt. Eine Hauptänderung bestand aber darin, daß die Alexandriner das Aequinoctium nicht auf den 19., sondern auf den 21. März sezten, wie es damals astronomisch ziemlich genau war. Zudem feierten sie, wenn die ιδ' auf einen Samstag fiel, von Anatolius und Hippolyt abweichend, Ostern schon am folgenden Tage, gerade so wie jezt auch wir [4]). — Seine völlige Ausbildung aber soll dieser 19jährige Cyklus durch Eusebius von Cäsarea erhalten haben [5]).

So stand die Sache im Anfang des 4ten christlichen Jahrhunderts, und es ist leicht zu ermessen, daß jezt die Differenzen in der Osterfeier noch größer waren, als früher.

---

1) Ideler, Handb. der Chron. II. 224 u. 226.

2) Vgl. Ideler, a. a. O. II. 227 ff. und die (dießmal großentheils irrigen) Annotationen des Petavius zu *Epiph.* haer. 51. T II. p. 188 sqq.

3) Ideler, II. 228.

4) Ideler, II. 220. 234.

5) Ideler, II. 232.

Den alten drei Hauptverſchiedenheiten hatten ſich jezt mehrere neue durch das Moment des Aequinoctiums beigeſellt. Nicht nur behielten die Aſiaten, wenigſtens theilweiſe [1]), die damalige (jüngere) jüdiſche Rechnung bei, ſo daß ihr Oſtern vor das Aequinoctium fallen konnte; ſondern auch manche Abendländer vernachläſſigten das neue aſtronomiſche Moment und hielten Oſtern vor dem Aequinoctium.

Alle dieſe nun, ſowohl die Quartodecimaner als die Verächter des Aequinoctiums unter den Abendländern, feierten jezt Oſtern öfters früher als die übrige Chriſtenwelt, und hießen darum Protopaſchiten. Aber auch unter den Aequinoctialiſten ſelbſt herrſchte wieder die Differenz, daß die Alexandriner ihr Paſcha nach dem 19jährigen Cyklus berechneten und den 21. März als Datum des Aequinoctiums feſthielten, während die Römer, ſo lange ſie dem Hippolyt folgten, den 16jährigen (ſpäter den 84jährigen) Cyklus hatten und die Tagundnachtgleiche ſchon am 18. März eintreten ließen [2]). Traf nun in einem Jahre der Vollmond auf den 19. März, ſo galt er hienach den Lateinern ſchon als Oſtervollmond und ſie hielten jezt ihr Paſcha, während er nach alexandriniſcher Rechnung noch vor das Aequinoctium fiel, und die Alexandriner deßhalb einen neuen Vollmond abwarten und ihr Oſtern um einen ganzen Monat ſpäter feiern mußten.

Dieſe vielen und großen Verſchiedenheiten in der Oſterfeier waren in der That ſehr mißlich und erzeugten in den Gegenden, wo die verſchiedenen Arten an einander gränzten, mannigfache Colliſion und Verwirrung. Ja ſie ſezten die Chriſten oft ſogar auch dem bittern Spotte der Heiden aus [3]). Sehr zeitgemäß war darum der Verſuch des Concils von Arles im J. 314, eine allgemeine Uebereinſtimmung auch in dieſem Punkte zu erzielen. Gleich in ihrem erſten Canon verordnete dieſe Synode, daß das Paſcha uno die et uno tempore per omnem orbem zu feiern ſei, und der Papſt nach gewohnter Weiſe überall hin Briefe darüber erlaſſen ſolle [4]). Sie wollte alſo die römiſche Weiſe zur herrſchenden machen und wie jede andere, ſo auch die alexandriniſche (vorausgeſezt, daß die Differenz zwiſchen der alexandriniſchen und rö-

1) Weitzel, a. a. O. S. 236.
2) Ideler, a. a. O. II. 247. 252.
3) *Epiph.* haer. 70, 14. *Euseb.* vita Const. III. 5.
4) *Mansi*, Collect. Conc. T. II. p. 471. *Harduin*, T. I. p. 263. Siehe oben S. 174.

mischen Rechnung den Bischöfen zu Arles bekannt war) dadurch verdrängen.

Weil jedoch die Verordnungen von Arles weitaus nicht überall Nachachtung fanden und die Gleichförmigkeit in der Kirche nicht herzustellen vermochten, so wurde die Entscheidung einer allgemeinen Synode nöthig, und in der That nahm sich schon das erste öcumenische Concil von Nicäa dieser Sache an. Was daselbst im Einzelnen hierüber verhandelt und debattirt worden sei, ist unbekannt; wir kennen nur das Resultat, wie es in der Encyklika der Synode selbst [1]) und in dem Circularschreiben des Kaisers aufbewahrt ist [2]).

In der erstern Urkunde schreibt die Synode an die Kirche von Alexandrien und an die geliebten Brüder in Aegypten, Libyen und Pentapolis also: „Wir geben euch die freudige Nachricht von der bewirkten Einigkeit über das hl. Pascha. Es ist nämlich auf euer Gebet hin diese Angelegenheit glücklich bereinigt worden. Alle Brüder im Morgenland, welche früher Pascha mit den Juden hielten, werden es von nun an gleichmäßig mit den Römern, mit uns und mit Allen begehen, welche von alter Zeit her dasselbe gleichförmig mit uns feierten" [3]).

Kaiser Constantin aber berichtet in seinem Schreiben an Alle, welche der Synode nicht angewohnt hatten: „Als sich die Frage über den hl. Tag des Pascha erhob, wurde es allgemein für geziemend erachtet, daß Alle überall an einem Tage dasselbe feiern; denn was könnte schöner und anständiger sein, als daß dieß Fest, durch welches wir die Hoffnung der Unsterblichkeit erhalten, nach einer Weise und in bestimmter Art von Allen ohne Anstoß beobachtet werde. Besonders wurde es allgemein für unwürdig erklärt, bei diesem heiligsten Feste der Gewohnheit (Rechnung) der Juden zu folgen, welche ihre Hände mit dem schrecklichen Frevel befleckt haben und an der Seele blind sind. Mit Verwerfung ihrer Sitte [4]), können wir nach einer wahreren Ordnung, welche wir von dem ersten Leidenstage Christi an bis jezt bewahrt haben (Wochentagordnung), unsere Osterfeierweise fortvererben. Nichts sollen wir also gemein haben mit dem feindseligen Judenvolke, denn wir haben von dem Erlöser einen andern Weg erhalten, unserer Gottesverehrung

1) *Socrates*, hist. eccl. I. 9.

2) *Socrates*, l. c. *Theodoret*, hist. eccl. I. 10. *Euseb.* vita Const. III. 17.

3) *Socrates*, I. 9.

4) Es ist ἔθους, nicht ἔθνους zu lesen, wie der Mainzer Druck der Valesius'schen Ausgabe hat.

liegt ein anderer, geſetzlicher und geziemender Lauf vor (die Wochentagsordnung), und dieſe Weiſe einträchtig aufnehmend, wollen wir uns, theuerſte Brüder, der ſchlechten Gemeinſchaft der Juden entziehen; denn es iſt wirklich ganz abgeſchmackt, was ſie prahleriſch behaupten, daß wir ohne ihre Anweiſung dieß Feſt gar nicht feiern können. Wie könnten aber ſie die richtige Einſicht haben, ſie, die nach dem Tode des Herrn wie raſend nicht durch einen Vernunftgrund, ſondern nur durch wilde Heftigkeit ſich leiten laſſen, wohin ſie der Wahnſinn treibt. Sie ſehen darum auch in dieſem Punkte, der Paſchafrage, die Wahrheit nicht, ſo daß ſie voll Irrthümern und der nöthigen Verbeſſerung ferne in einem und demſelben Jahre öfter zwei Paſcha feiern [1]). Wie ſollten wir dieſen folgen, welche an einem offenbaren Irrthum krank ſind; denn in *einem* Jahre zweimal Oſtern zu halten, können wir unmöglich billigen. — Aber wenn dieß auch nicht wäre, ſo müßtet ihr doch äußerſt bedacht ſein, daß eure reine Seele in keinem Punkte Gemeinſchaft zu haben ſcheine mit der Sitte durchaus ſchlechter Menſchen (der Juden). Außerdem iſt zu beachten, daß in einer ſo wichtigen Sache und bei einem ſo hohen Feſte kein Zwieſpalt herrſchen darf. Nur *einen* Feſttag unſerer Erlöſung, d. i. ſeines heiligen Leidens, hat uns der Heiland hinterlaſſen, und nur *eine* katholiſche Kirche hat er gewollt (geſtiftet). — Bedenket alſo, wie übel und ungeziemend es iſt, daß an denſelben Tagen die Einen dem Faſten obliegen, die Andern aber Mahlzeiten halten [2]), und daß nach den Paſchatagen die Einen in Freudenfeſten ſich ergötzen,

---

1) Wenn nämlich die ♂ einmal *vor* das Aequinoctium fällt, und die Juden alſo *vor* dem Aequinoctium ihr Paſcha feiern, ſo hat das neue Sonnenjahr (von Frühling bis wieder Frühling) noch nicht begonnen, und die Juden haben alſo innerhalb eines Sonnenjahres zweimal Paſcha gehabt.

2) Geſezt die ♂ fiel auf einen Freitag, ſo hatten die ebionitiſchen Quartodecimaner an dieſem Tage ein Feſteſſen, das Paſchamahl, die Katholiken dagegen ſtrenges Faſten. Aber auch unter den Orthodoxen war es möglich, daß die Einen faſteten, die Anderen Mahlzeiten hielten. Die johanneiſchen Quartodecimaner nämlich beendigten (ſ. oben S. 290) ihr Faſten an der ♂ Nachmittags, alſo möglicher Weiſe z. B. am Donnerstag, während die Abendländer die Faſten bis zum Sonntage fortſezten. Endlich waren aber auch die Abendländer oder Anhänger der gemeinen Praxis unter ſich ſelbſt nicht ganz einig: jene nämlich, welche das Aequinoctium nicht beobachteten, die Protopaſchiten, oder das Aequinoctium auf einen unrichtigen Tag anſezten, konnten ihr Oſterfeſt und Faſten, wie wir oben S. 308 ſahen, um einen Monat früher haben, als die Andern, folglich faſten, während dieſe noch Mahlzeiten hielten, und bei ihnen waren die Faſten längſt vorüber, wenn ſie bei den Andern eintraten.

die Andern ihre bestimmten Fasten halten [1]). Die göttliche Vorsehung will darum, daß dieser Gegenstand die rechte Verbesserung erhalte und nach einer und derselben Weise geordnet werde, wie nach meiner Meinung Alle einsehen werden. — Da es nun Pflicht ist mit den Mördern des Herrn nichts gemeinsam zu haben, und da die Weise, welche alle Kirchen im Westen, Süden und Norden und einige im Osten beobachten, die geziemende ist, so schien es Allen für gut, und ich versicherte, es werde auch eure Zustimmung haben, daß nämlich die in Rom, Afrika, ganz Italien, Aegypten, Spanien, Gallien, Britannien, Libyen, ganz Achaia, auch in den Diöcesen Asien und Pontus, sowie in Cilicien einstimmig beobachtete Weise auch von euch freudig werde angenommen werden. Ihr müßt dabei bedenken, nicht nur, daß die Zahl der Kirchen in den genannten Provinzen die größere, sondern daß es auch sehr billig ist, dasjenige allgemein zu wollen, was die Vernunft fordert, und keine Gemeinschaft mit den Juden zu haben. Und um es kurz zu sagen: durch das gemeinsame Urtheil Aller ist bestimmt worden, daß das heiligste Paschafest überall an einem und demselben Tage gefeiert werde, und es schickt sich nicht, daß in so heiliger Sache eine Verschiedenheit obwalte. Da sich dieß nun so verhält, so nehmet die göttliche Gnade und das wahrhaft göttliche Gebot freundlich auf, denn alles, was in den Versammlungen der Bischöfe geschieht, ist auf den göttlichen Willen zurückzuführen. Macht darum das Geschehene allen Brüdern bekannt, und führet die genannte Weise und Anordnung des heiligsten Tages bei euch ein, damit ich, wenn ich meinem lange genährten Wunsche gemäß zu euch komme, an einem und demselben Tage mit euch das heilige Fest feiern und mich mit euch freuen kann, sehend, daß die Bosheit des Teufels von der göttlichen Macht durch unsere Mitwirkung vernichtet sei und unter uns Glaube, Friede und Eintracht blühe. Euch aber, geliebte Brüder, wolle Gott gnädig behüten" [2]).

Näheres enthalten die Akten der Synode nicht; es versteht sich jedoch von selbst, daß sie bei ihrem Beschlusse jenen Standpunkt der

---

1) Hatten z. B. die Protopaschiten ihre Ostern gehalten, so waren auch ihre Fasten zu Ende, während die Aequinoctialisten noch ihre Fasten hatten. Ferner: die johanneischen und ebionitischen Quartodecimaner beendigten ihre Fasten und hatten ihr Ostern an der ιδ', konnten also jezt schon wieder Mahlzeiten begehen, während die Abendländer bis zum Sonntage fortfasteten.

2) *Euseb.* vita Const. III. 18—20.

Oſterrechnung vorausſezte, der damals der verbreitetſte bei den orthodoxen Chriſten war, nämlich die ιδ' nach dem Aequinoctium, und den Oſterſonntag nach der ιδ' zu bemeſſen. Daß ſie dieß aber auch in der That gethan hat, geht ſchon aus dem eben mitgetheilten Schreiben Conſtantin's hervor, denn hienach will die Synode Oſtern α) immer an einem Sonntage (alſo nicht quartodecimaniſch), und β) nie mit den Juden feiern. Aus lezterem reſultirt wieder ein wichtiges weiteres Moment, das zwar von der Synode ſelbſt nicht förmlich ausgeſprochen wurde, aber in dem bisher Angeführten ſchon enthalten iſt, und ſpäter auch in beſtimmte Worte gefaßt wurde: daß nämlich, wenn die ιδ' auf einen Sonntag fällt, Oſtern nicht an dieſem Sonntage ſelbſt, ſondern 8 Tage ſpäter zu begehen ſei, aus zwei Gründen: 1. weil die ιδ' den Todestag des Herrn darſtellt, das Auferſtehungsfeſt aber dieſem nachfolgen muß, und weil ja ſonſt 2. die Chriſten in all den Jahren, wo die ιδ' auf einen Sonntag fällt, ihr Paſcha wieder mit den Juden haben würden, was die Synode gerade verbietet. Der dritte Punkt des Synodalbeſchluſſes ſofort geht dahin, 3. daß die Chriſten nie, wie die Juden und Protopaſchiten, zweimal in einem Jahre Paſcha feiern dürften, d. h. daß von nun an das Aequinoctium bei der Oſterbeſtimmung allgemein in Rechnung gebracht werden müſſe.

Meines Erachtens iſt kaum zu zweifeln, daß Conſtantin in ſeinem Schreiben, welches ja einem Synodalſchreiben gleichkam, nicht mehr aufnahm, als was von der Synode ſelbſt wirklich feſtgeſezt worden war; darf, ja muß man aber dieß annehmen, ſo kann gar nicht darüber geſtritten werden, ob die Synode auch eine Norm für die Oſterrechnung oder die Principien für dieſelbe angeordnet habe. Sie hat vielleicht dieſe Principien, die eben sub 1—3 genannten Momente der Oſterrechnung nicht ausdrücklich ausgeſprochen, aber ſie legte dieſelben ihrer geſammten Anordnung zweifellos zu Grunde. Wenn darum Ideler (II. 207) behauptet: „die Norm, die ſich bei Epiphanius (haer. 50, 3. und 70, 11) deutlich ausgeſprochen finde, ſei von dem Nicänum nicht ausdrücklich vorgeſchrieben worden", ſo iſt ſeine Behauptung nur dann richtig, wenn er auf das Wort ausdrücklich ganz beſonderen Nachdruck legt; denn Epiphanius führt in den beiden Stellen nur die gleichen drei Momente (Aequinoctium, ιδ' und Sonntag nach derſelben) der Oſterrechnung an, welche, wie wir zeigten, auch in dem Schreiben Conſtantin's enthalten ſind. Mir ſcheint, Ideler habe ſich bei jener Behauptung noch zu ſehr von dem Eindrucke beherrſchen laſſen, den Chriſt.

Walch's Schrift: decreti Nicaeni de paschate explicatio (unsere Ansicht bestreitend) auf ihn machte.

Eine ganz andere Frage aber ist die, ob die Synode der alexandrinischen oder der römischen Osterrechnung den Vorzug gegeben habe. Wie wir wissen, beruhen beide auf den gleichen drei bekannten Momenten; aber die Römer nahmen den 18. März als den äußersten terminus a quo des Ostervollmonds an, die Alexandriner dagegen den 21. März. Auf diese Differenz meint Ideler (II. 238), habe unsere Synode gar keine Rücksicht genommen, ja sie scheine dieß gar nicht gewußt, vielmehr vorausgesezt zu haben, daß die römische Bestimmungsweise des Festes nicht wesentlich von der alexandrinischen abweiche. — In den Akten liegt allerdings keine Spur, daß die Synode diese Verschiedenheit irgend beachtet habe; im Gegentheil kann man daraus, wie das Synodalschreiben und Constantin sich ausdrücken, in der That leichtlich die Vermuthung Ideler's erschließen. Das Synodalschreiben sagt nämlich: „künftig werden Alle Ostern feiern mit den Römern, mit uns und mit Allen ꝛc."; Constantin aber stellt, wie wir oben sahen, die Paschaweise der Römer und Aegypter, also Alexandriner, als ganz identisch hin [1]). Allein dennoch ist bei der Wichtigkeit der Osterfrage an sich, und bei der noch größeren Wichtigkeit, die man ihr damals beilegte, kaum möglich, daß eine so große Versammlung so vieler gelehrter Männer, worunter Römer und Alexandriner waren, die Differenz der römischen und alexandrinischen Rechnung gar nicht gekannt haben sollte. Viel eher läßt sich annehmen, man habe diese Verschiedenheit sehr wohl gewußt, aber sie ohne lange Erörterung zu beseitigen gesucht, und das mußte man auch, wenn man wirklich Gleichförmigkeit in die Paschasache bringen wollte. Unsere Vermuthung hängt aber nicht in der Luft, denn Cyrill von Alexandrien sagt: „durch Uebereinstimmung der allgemeinen Synode ist beschlossen worden, daß, weil sich die alexandrinische Kirche in solchen Kenntnissen auszeichnet, sie jährlich der römischen brieflich anzeigen soll, an welchem Tage der Calenden oder Idus ꝛc. Pascha gefeiert werden müsse, damit durch apostolische Autorität (des römischen Bischofs) die ganze Kirche den bestimmten und unbestrittenen Paschatag erfahre [2])".

---

1) Siehe oben S. 309 und 311.

2) Der prologus paschalis von Cyrill, worin sich diese Stelle befindet, existirt nur mehr lateinisch, und ist von Petavius (doctrina tempor. T. II. Append.

Aehnlich drückt ſich Papſt Leo I. in ſeinem Briefe an Kaiſer Marcian aus, indem er ſagt: studuerunt itaque sancti Patres (er meint darunter ſicherlich, wenn er es auch nicht ausdrücklich ſagt, die Väter zu Nicäa) occasionem hujus erroris auferre, omnem hanc curam Alexandrino episcopo delegantes (quoniam apud Aegyptios hujus supputationis antiquitus tradita esse videbatur peritia), per quem quotannis dies praedictae solemnitatis Sedi apostolicae indicaretur, cujus scriptis ad longinquiores ecclesias indicium generale percurreret [1]). Iſt aber dieſe Nachricht richtig, ſo ſehen wir daraus, daß das Nicänum 1) der alexandriniſchen Rechnung den Vorzug gab vor der römiſchen, während in Arles das Gegentheil geſchehen war, und 2) auch den einzig richtigen Weg einſchlug, um Gleichförmigkeit zu erzielen, indem jezt Alexandrien Oſtern berechnen, Rom dagegen den Oſtertermin der ganzen Kirche ankündigen ſollte.

Aber auch etwas Anderes ſtimmt hiemit ganz überein. Ambroſius ſagt nämlich, die nicäniſche Synode habe unter Berathung mehrerer Rechnungsverſtändigen den 19jährigen Oſtercyklus aufgeſtellt [2]). Der 19jährige Cyklus iſt aber eben der alexandriniſche, und wenn die Synode wirklich Alexandrien mit der Berechnung Oſterns für jedes Jahr beauftragt hat, ſo hat ſie damit faktiſch dieſen Cyklus beſtätigt [3]).

Es iſt darum vergebliche Mühe, wenn Dupin behauptet, daß Ambroſius nur habe ſagen wollen: die Väter zu Nicäa hätten blos Veranlaſſung zur Aufſtellung jenes Canons gegeben [4]). Selbſt die Mauriner Herausgeber der Werke des hl. Ambroſius haben den Sinn abgeſchwächt, wenn ſie unſere Stelle ſo deuten wollen: die Nicäner hätten wohl von dieſem Cyklus geredet, aber es ſei damit nicht geſagt, daß ſie auch die Anwendung deſſelben präceptiv ausgeſprochen hätten [5]).

Auffallen könnte es, daß die Synode ihre Beſchlüſſe über das

---

p. 502) und Bucherius (doctrina temp. p. 481) mitgetheilt, von Van der Hagen (Observationes in prolog. p. 41) commentirt worden. Vgl. Ideler, II. 258 f.

1) Ep. 121 (alias 94) ed. *Baller.* T. I. p. 1228.

2) Ep. ad Episcopos per Aemiliam. Opp. T. II. p. 880. Vgl. Ideler, II. 211.

3) Ideler, II. 212.

4) *Dupin*, nouvelle bibliothèque des auteurs eccl. T. II. p. 316 ed. Paris 1693.

5) Wie Ambroſius ſo äußerte ſich auch Dionyſius Exiguus. Vgl. Ideler, II. 212.

Pascha nicht unter ihre Canones aufnahm, indem keiner der vorhandenen, auch nicht unter den bezweifelten, diesen Gegenstand enthält. Man glaubt, sie habe es aus Schonung derjenigen gethan, von denen sie zweifeln mochte, daß sie alsbald und ungesäumt ihre bisherige quartodecimanische Weise aufgeben würden, und man habe das nicht mit dem Anathem belegen wollen, was seit den Zeiten der Apostel in vielen der rechtgläubigsten Kirchen Praxis gewesen war [1]).

In der That gab es auch nach dem Nicänum noch manche Differenzen in der Osterfeier. Nicht einmal Alexandrien und Rom wurden gleichförmig, indem die Bestimmung, daß jenes die Osterzeit berechnen, dieses sie ankündigen sollte, entweder von den Alexandrinern selbst nicht beobachtet, oder ihre Rechnung von den Römern nicht gebührend berücksichtiget wurde. Faktisch ist, und die alte römische Ostertafel bei Ideler (II. 249 ff.) zeigt es, daß in Rom nach wie vor der 84jährige Cyklus festgehalten wurde, welcher von der alexandrinischen Rechnung in manchen Stücken abwich, und darum auch oft zu andern Osterterminen führte. α) Fürs Erste berechnete er Ostern schon nach anderer Manier als die Alexandriner, nämlich nach Epakten und der feria I. des Januar [2]). β) Zudem gab er den Neumond etwas zu früh an, während er bei den Alexandrinern etwas zu spät angenommen wurde [3]). γ) Das Aequinoctium sezte er auf den 18., nicht wie die Alexandriner auf den 21. März; und ging δ) endlich von dem Grundsatze aus, daß, wenn der Ostervollmond auf einen Samstag falle, Ostern nicht gleich, wie die Griechen thaten und es jezt geschieht, am folgenden Tage gefeiert werden dürfe.

So kam es, daß schon im Jahre 326, also im nächsten Jahre nach dem nicänischen Concil, ebenso in den Jahren 330, 333, 340, 341, 343 die Lateiner Ostern an einem andern Tage feierten, als die Alexandriner [4]). Um diesen Mißstand zu heben, nahm, wie wir kürzlich erst aus den neuentdeckten Osterbriefen des hl. Athanasius erfuhren [5]), die Synode von Sardika im J. 343 die Osterfrage abermals in Ueberlegung, und brachte eine Vereinbarung zwischen Alexandrinern und Römern da-

1) Ideler, II. 204.
2) Ideler, II. 245 f.
3) Ideler, II. 240. 277.
4) Ideler, II. 253.
5) Herausgegeb. von Larsow.

hin zu Stande, daß, durch gegenſeitiges Nachgeben, für die nächſten 50 Jahre ein gemeinſamer Oſtertermin aufgeſtellt wurde [1]).

Allein ſchon nach wenigen Jahren wurde dieß Compromiß, namentlich während der arianiſchen Streitigkeiten und der dadurch herbeigeführten Spannung zwiſchen Morgen- und Abendland wieder mehrfach verlezt, weßhalb nach wiederhergeſtelltem Kirchenfrieden Kaiſer Theodoſius d. Gr. neue Schritte zur Wiedererzielung der Paſcha-Einigkeit machen zu müſſen glaubte. Im Jahre 387 nämlich, wo die Römer Oſtern ſchon am 21. März, die Alexandriner aber (weil ſie das Aequinoctium erſt am 21. März annahmen) das Feſt volle fünf Wochen ſpäter am 25. April feierten, verlangte Kaiſer Theodoſius d. Gr. vom Biſchof Theophilus von Alexandrien eine Erklärung dieſer Differenz. Dieſer entſprach dem Anſinnen und fertigte zugleich, unter Grundlegung der bekannten alexandriniſchen Grundſäze, eine Oſtertafel, wovon aber nur der Prolog noch erhalten iſt [2]). — Von demſelben Oſterfeſte des Jahres 387 handelt auch Ambroſius, von Rom dazu aufgefordert, in ſeinem bereits erwähnten Briefe an die Biſchöfe von Aemilien, und tritt darin der alexandriniſchen Rechnung bei. Cyrill von Alexandrien aber kürzte die Oſtertafel ſeines Oheims Theophilus ab, und gab ſo eine Tafel für 95 Jahre, von 436—531 n. Chr [3]). Außerdem ſezte Cyrill in einem Briefe an den Papſt das Irrige der lateiniſchen Rechnung auseinander, was kurze Zeit ſpäter auch der Biſchof Paſchaſinus von Lilybäum und Biſchof Proterius von Alexandrien auf Befehl des Kaiſers in ihrem Schreiben an Papſt Leo I. thaten [4]). Die Folge war, daß ſchon Leo jezt die römiſche Weiſe öfter der alexandriniſchen conformirte [5]); beſonders merkwürdig iſt aber, daß um dieſe Zeit im Unterſchied, ja im Gegenſatz zu den alten Kirchenvätern (S. 298) die Meinung immer mehr Geltung erhielt, Chriſtus habe am 14. Niſan noch das Paſchamahl genoſſen, ſei am 15. (nicht ſchon am 14., wie die Alten annahmen) geſtorben, am 16. im Grabe gelegen und am 17. auferſtanden. Proterius von Alexandrien insbeſondere ſezte dieß in ſeinem erwähnten Schreiben ausführlich auseinander.

---

1) Davon ſpäter in der Geſchichte der Synode von Sardika.
2) Ideler, II. 254.
3) Ideler, II. 259.
4) Ideler, II. 264—67.
5) Ideler, II. 265.

Einen Versuch, die römische Osterrechnung der alexandrinischen zu nähern, machte bald darauf ums Jahr 457 Victorius aus Aquitannien auf Befehl des römischen Archidiakons Hilarius, und lezterer hat, als er Papst wurde, diese neue Rechnung im Jahre 465, wo der 84jährige Cyklus zu Ende lief, höchst wahrscheinlich eingeführt [1]). In diesem neuen Cyklus waren die Neumonde richtiger bestimmt, und alle größeren Differenzen zwischen den Lateinern und Alexandrinern vermieden, so daß das lateinische Ostern oft gar nicht, oft nur wenig von dem alexandrinischen differirte. In den Fällen, wo die ιδ' auf einen Samstag fiel, ließ es Viktorius zweifelhaft, ob Pascha schon am folgenden Sonntage, mit den Alexandrinern, oder (erst 8 Tage) später gefeiert werden solle. Er sezte beide Daten in seine Tabelle und wollte dem Papste die Entscheidung in jedem einzelnen Falle überlassen [2]).

Aber auch jezt noch gab es manche Differenzen, und erst Dionysius Exiguus erwarb sich das Verdienst, den Lateinern unter Grundlegung des 19jährigen Cyklus eine Ostertafel zu liefern, welche der alexandrinischen Rechnung durchaus entsprach und so eine Harmonie in der Osterpraxis herbeiführte. Er verstand dieselbe auch in dem Grade zu empfehlen, daß Rom und fast ganz Italien seine Osterrechnung annahm [3]), während in Gallien fast überall der Canon des Viktorius blieb, und auch die Britannen an dem alten 84jährigen Cyklus, mit einer Verbesserung des Sulpitius Severus, festhielten [4]). Als sofort die Heptarchie durch die römischen Missionäre christianisirt wurde, nahmen die Neubekehrten die dionysianische Rechnung an, während die alten britannischen Christen in Wales die alte Sitte festhielten, und so die bekannten britischen Osterstreitigkeiten erzeugten, welche sich durch Columban auch nach Gallien verpflanzten [5]). Erst im J. 729 nahm die Mehrheit der alten Britannen den 19jährigen Cyklus an [6]). Beträchtlich früher war er in Spanien, bald nach Reccared's Bekehrung, eingeführt worden; zu Carl's d. Gr. Zeit aber siegte er im ganzen Abendlande über alle Widersprüche, und vereinigte so die ganze Christenheit,

---

1) Ideler, II. 284.
2) Ideler, II. 283.
3) Ideler, II. 293.
4) Ideler, II. 296.
5) Vgl. den Art. Columban im Kirchenlex. von Wetzer und Welte. Bd. II.
6) Ideler, II. 297.

indem unterdeſſen auch die Quartodecimaner erloſchen waren [1]). Ehe wir jedoch wieder zu dieſen übergehen, fügen wir bei, daß durch die ungenaue alte Berechnung der Größe eines Jahres allmählig das wirkliche Aequinoctium nicht mehr mit dem Calender-Aequinoctium zuſammenfiel, nicht mehr faktiſch auf den 21., ſondern auf den 11. März zu ſtehen kam. Ebenſo war die Mondsberechnung nicht accurat geweſen. Papſt Gregor **XIII.** führte deßhalb im J. 1582 einen von Alois Lilius aus Calabrien, dem Jeſuiten Clavius u. A. verbeſſerten Calender ein, indem α) nach dem 4. Oktober 1582 jezt plötzlich der 15. gezählt und dadurch die Calenderzeit mit der aſtronomiſchen wieder in Harmonie gebracht wurde, außerdem auch β) der Oſtervollmond viel richtiger beſtimmt und Regeln aufgeſtellt wurden, um für alle Zukunft Abweichungen wie die frühern zu vermeiden. Jedes vierte Jahr ſollte darum ein Schaltjahr ſein, mit Ausnahme der Secularjahre, aber auch von dieſen ſollte wieder je das vierte, welches durch 4 theilbar iſt, den Schalttag haben. Den Secularjahren 1600 und 2000 wurde hienach ein Schalttag zugewieſen, nicht aber den Secularjahren 1700, 1800 und 1900 [2]).

In den katholiſchen Ländern iſt dieſer Gregorianiſche Calender ſofort allgemein angenommen worden, in der griechiſchen Kirche dagegen gar nicht, und von den Proteſtanten, nach vielen und ſchweren Kämpfen und Calenderſtreitigkeiten, vollſtändig erſt ſeit dem Jahre 1775 [3]). Hatte aber zur Zeit Gregors **XIII.** der Unterſchied zwiſchen dem aſtronomiſchen und dem Calenderjahr 10 Tage betragen, ſo wäre er im Jahre 1700 auf 11, und ſeit 1800 ſogar auf 12 Tage angewachſen, weßhalb denn die Ruſſen mit ihrem julianiſchen Calender in der That gegenwärtig um 12 Tage hinter uns zurück ſind [4]). Aber auch die gregorianiſche Jahresrechnung iſt nicht ganz genau, denn nach Lalande's jezt allgemein angenommenen Unterſuchungen beträgt die Dauer eines tropiſchen Jahres 24 Secunden weniger als der gregorianiſche Calender annimmt, ſo daß lezterer in 3600 Jahren wieder um einen Tag gegen den Himmel

---

1) Ideler, II. 298.
2) Ideler, II. 303.
3) Ideler, II. 325.
4) Dadurch, daß die Jahre 1700 und 1800 nach dem gregor. Calender keinen Schalttag haben, wohl aber nach dem julianiſchen, ſind dieſe ſeither um zwei weitere Tage, im Ganzen alſo um 12 Tage hinter uns zurückgeblieben, während wir durch Weglaſſung der zwei Schalttage in den Jahren 1700 und 1800 jede weitere Differenz zwiſchen dem aſtronomiſchen und dem Calenderjahr vermieden haben.

differirt [1]). Außerdem führte der gregorianische Calender nicht die accurate astronomische Berechnung der Monate ein, sondern wählte größerer Leichtigkeit wegen eine weniger genaue cyklische, wodurch geschehen kann, daß der Ostervollmond astronomisch ein paar Stunden später eintritt, als die cyklische Rechnung annimmt, z. B. Sonntags früh 1 Uhr, während ihn die cyklische Rechnung schon auf Samstag Abends 11 sezt. Der leztern zu Folge feiern wir darum schon am folgenden Tage den Ostersonntag, während er nach der astronomischen Berechnung erst 8 Tage später eintreten würde.

Endlich bemerken wir noch, daß es nach unserer Anwendung des gregorianischen Calenders hie und da vorkommt, daß das christliche Osterfest, nach unserer Weise berechnet, auf einen und denselben Tag zusammenfällt mit dem jüdischen Pascha, nach jüdischer Weise berechnet, wie dieß im J. 1825 der Fall war [2]), was dem Willen des nicänischen Concils offenbar entgegen ist, aber ohne Verletzung der jezt allgemein geltenden Osterregel nicht vermieden werden kann.

§ 38.

Die spätern Quartodecimaner.

Noch weniger übrigens als im Abendlande konnte das Nicänum im Morgenlande völlige Gleichförmigkeit in der Osterfeier bewirken. Manche der Quartodecimaner fuhren fort, ohne Rücksicht auf den Synodalschluß Ostern nach ihrer alten Weise zu feiern, und die Synode von Antiochien im J. 341 fand sich dadurch veranlaßt, die quartodecimanische Praxis mit Kirchenstrafen zu bedrohen. Sie thut dieß gleich in ihrem ersten Canon mit den Worten: „Alle, welche den über das hl. Paschafest gefaßten Beschluß der heiligen und großen Synode zu Nicäa, die in Anwesenheit des gottgeliebtesten Kaisers Constantin versammelt war, nicht beobachten, sollen von der Gemeinschaft getrennt und von der Kirche ausgeschlossen sein, wenn sie hartnäckig dem rechtmäßigen Beschlusse sich widersetzen. Dieß sei in Betreff der Laien gesagt. Wenn aber Jemand von den Kirchenvorstehern, ein Bischof oder Priester oder Diakon, diesem Beschluß entgegen zur Verführung des Volkes und zur Störung der Kirche es wagen würde, zu judaisiren

1) Ideler, II. 305.
2) Ideler, II. 320.

und mit den Juden das Pascha zu halten, diesen erklärt die Synode für einen völligen Fremdling, da er nicht nur von seinen eigenen Sünden, sondern auch von dem Untergange Vieler die Schuld trägt, und sie sezt nicht nur einen solchen Cleriker ab, sondern auch alle jene, die nach seiner Absetzung noch mit ihm umzugehen wagen. Die Abgesezten aber sollen auch aller äußern Ehre, die ihnen das göttliche Priesteramt brachte, beraubt sein [1]).

Doch auch diese Drohungen thaten noch nicht die gehörige Wirkung; im Gegentheil erfahren wir von Epiphanius (haer. 50), daß es zu seiner Zeit, also ums J. 400 n. Chr., noch zahlreiche Quartodecimaner gegeben habe, und diese selbst unter sich uneinig gewesen seien. Im Glauben seien sie, sagt Epiphanius (c. 1), orthodox, aber sie hängen doch jüdischen Fabeln nach, d. h. sie halten sich an die jüdische Osterweise, und bauen auf den Satz: „verflucht sei, wer nicht am 14. Nisan sein Pascha hält" [2]).

Was wir über sie erfahren, geht darauf hinaus:

a) sie feiern nur einen Tag, während die Katholiken eine ganze Woche lang Pascha halten [3]).

b) An diesem einen Tage, der ιδ', fasten sie und halten sie die Communion; sie fasten bis 3 Uhr, folglich nicht einmal einen ganzen Tag, was Epiphanius c. 2 mißbilligt.

c) Ein Theil von ihnen (in Kappadozien) feierte das Pascha immer am 25. März, da nach den (falschen) Actis Pilati Christus am 25. März gestorben sei, es mochte was immer für ein Wochentag sein [4]).

d) Andere aber wollten dabei doch den 14. Nisan noch möglichst festhalten und wählten darum für Ostern jenen Vollmond, der dem 25. März unmittelbar folgte [5]).

Die Quartodecimaner des Epiphanius zerfallen hienach in drei Klassen, von denen eine bereits die ιδ' nicht mehr festhielt und sich somit schon ziemlich weit von den Juden abkehrte. Ob die Uebrigen die alte oder die spätere jüdische Rechnung eingehalten haben, ist unbekannt; daß sie aber nicht ebionitisch gewesen, sondern auf dem altkleinasiatischen

---

1) *Mansi*, Collect. Concil. T. II. p. 1307 sq.
2) Vgl. 2 Mos. 12, 15.
3) *Epiphan.* haer. 50. c. 1.
4) *Epiph.* l. c. c. 1.
5) Weitzel, a. a. O. S. 242. 249.

(johanneiſchen) Standpunkte ſtanden, geht daraus hervor, daß Epiphanius ihrer Orthodoxie unbedenklich Lob ſpendete.

§ 39.

Die Audianer.

Eine merkwürdige Abart der Quartodecimaner waren die Audianer oder Odianer, die nach mönchiſcher Art in Klöſtern zuſammenlebten, und um die Zeit der nicäniſchen Synode durch den Meſopotamier Audius ihre Entſtehung erhielten. Er war wegen ſeiner aſcetiſchen Strenge berühmt, und eben deßhalb behandelt ihn auch Epiphanius in ſeiner Ketzergeſchichte (haeres. 70) mit der möglichſten Schonung, ſo daß er über dem geiſtesverwandten Aſceten faſt den Schismatiker vergißt. Audius, ſagt er (c. 1), habe alle Mißſtände in der Kirche, beſonders den Luxus und die Habſucht mehrerer Biſchöfe und Cleriker getadelt und ſich dadurch viel Haß und Verfolgung zugezogen. Er habe jedoch Alles mit Geduld ertragen, bis er endlich durch Schläge und unwürdige Behandlung ſo zu ſagen gezwungen worden ſei, die Kirchengemeinſchaft zu verlaſſen und mit ſeinen Anhängern, worunter Biſchöfe und Prieſter, eine eigene Sekte zu bilden. Uebrigens ſei er, berichtet Epiphanius weiter, durchaus nicht vom wahren Glauben abgefallen, höchſtens habe er in einem kleinen Punkte ſeine Sonderanſicht zu hartnäckig feſtgehalten. Wie manche ältere Lehrer, z. B. Melito, ſezte nämlich auch Audius anthropomorphiſtiſch die Ebenbildlichkeit des Menſchen mit Gott in den Körper, worüber und wogegen nun Epiphanius eine ziemlich lange Abhandlung ſchrieb [1]). Vorher ſagt er uns noch, daß Audius nach ſeinem Austritt aus der Kirche von einem Biſchofe, der mit ihm die Kirche verlaſſen hatte, zum Biſchof geweiht worden ſei, ferner, daß die Audianer ſich von ihrer Hände Arbeit ernährten und ihre ganze Lebensweiſe wirklich bewunderungswürdig geweſen ſei (c. 2).

Als zweiten Hauptdifferenzpunkt zwiſchen den Audianern und der Kirche hebt ſodann Epiphanius von c. 9 an die Paſchafeier hervor. Er ſpricht darüber ſehr viel, aber nicht deutlich.

Hauptgrundſatz der Audianer war in dieſer Beziehung: Paſcha muß in der nämlichen Zeit (nicht Art) gefeiert werden mit den Juden. Dieß, ſagten ſie, ſei die Weiſe der alten Kirche geweſen, und nur aus

1) *Epiph.* haeres. 70, c. 2—8 incl.

Rücksicht auf Kaiser Constantin und namentlich dessen Geburtstag zu lieb, habe man zu Nicäa die Festzeit verändert. Leztere Beschuldigung widerlegt schon Epiphanius damit, daß ja durch die nicänische Anordnung Pascha nicht immer auf den gleichen Monatstag falle, also auch nicht auf den Geburtstag des Kaisers (c. 9).

Zur Unterstützung ihrer Osterpraxis beriefen sich die Audianer, sagt Epiphanius (c. 10), auf ein ihnen heiliges Buch *διατάξεις τῶν Ἀποστόλων*. Wie wir sehen, führt dieß Werk denselben Titel mit unsern sogenannten apostolischen Constitutionen; aber die Fragmente, welche Epiphanius daraus mittheilt, kommen in unsern apostolischen Constitutionen nicht vor und stehen sogar theilweise, gerade in dem Paschapunkt, mit deren Inhalt in Widerspruch. Epiphanius seinerseits spendet diesen apokryphischen *διατάξεις* sehr viel Lob der Rechtgläubigkeit, ja selbst in Betreff der Disciplin sei ihr Inhalt der Kirche ganz conform, nur seien sie von den Audianern im Punkte der Osterfeier irrig ausgelegt worden. In diesen *διατάξεις* befehlen nämlich die Apostel: „ihr (die Heidenchristen) sollt Pascha halten zu gleicher Zeit mit euern Brüdern, die aus dem Judenthum (*ἐκ περιτομῆς*) herüber kamen", d. h. mit den Judenchristen [1]). Die Apostel wollten wohl sagen: „ihr sollt mit den übrigen Gläubigen übereinstimmen"; die Audianer aber verstanden diese Worte so: sie müßten mit den Juden (*οἱ ἐν περιτομῇ*) Ostern feiern. Wenn aber die apostolische Ermahnung den allgemeinen Sinn hat, sie sollen Ostern mit den übrigen Christen halten, so ist, wie Epiphanius (l. c.) richtig andeutet, damit schon ausgedrückt, daß die Audianer jezt der nicänischen Verordnung gemäß ihr Pascha feiern sollten, da jene ja eben im Interesse der Einheit und Gleichförmigkeit aufgestellt worden ist. Wie sehr aber die *διατάξεις* die Einheit predigen, nicht aber eine bestimmte Festpraxis verlangen, beweist Epiphanius (l. c.) aus einer Stelle, welche lautet: „wenn auch die, deren Pascha ihr annehmen sollt, fehlen, so kümmert euch nicht darum". Ihre Absicht ist also nicht, die beste und richtigste Praxis aufzustellen, sondern sie wollen, daß die Minderheit der Mehrheit folge, und haben deßhalb, weil in den ältesten Zeiten die Judenchristen die Mehrheit bildeten, die Praxis dieser um der Einheit willen empfohlen [2]).

---

1) *Epiph.* haer. 70, 10.
2) *Epiph.* l. c. c. 10 et 14.

So weit ist Epiphanius deutlich. Seine weitere Darstellung dagegen ist voll Schwierigkeiten, von denen manche noch nicht gelöst, vielleicht gar nicht zu lösen sind. Was wir aber aus diesen ödipischen Räthseln, wie sie Petavius in seinen Noten zu Epiphanius [1]) nennt, mit einiger Sicherheit herausfinden können, ist Folgendes.

Um den Audianern zu zeigen, daß sie sich nicht an den Buchstaben, sondern an den Sinn der *διατάξεις* halten sollten, will er nachweisen, daß ihr Buchstabe sich mitunter selbst widerspreche. Als Beleg führt er c. 11 die Stelle an: „während die Juden ihr Freudenmahl (Pascha) haben, sollt ihr über sie trauern und fasten, weil sie am Tage des Festes Christum gekreuzigt haben. Und wenn sie trauern und Ungesäuertes mit bittern Kräutern essen, sollt ihr das Freudenmahl halten". Nun aber geschieht es, daß sie, die Juden, ihr Freudenmahl an einem Sonntag halten, folglich sollten dann die Christen am Sonntag fasten und trauern. Dieß ist jedoch nicht erlaubt, und die *διατάξεις* sagen selbst: „verflucht sei, wer sich am Sonntag casteit". Hier ist offenbar Widerspruch, aber nicht bloß ein einziger, wie man auf den ersten Anblick glaubt, sondern ein doppelter, nämlich 1. daß am Sonntag gefastet werden solle und doch nicht gefastet werden dürfe; aber auch 2. ein Widerspruch gegen jenen Hauptsatz, welchen die Audianer aus den *διατάξεις* herausexegesirt hatten, daß Ostern mit den Juden gehalten werden müsse. Auf der einen Seite, deutet Epiphanius an, verlangen die *διατάξεις* nach audianischer Ansicht, man solle Ostern mit den Juden halten, auf der andern aber befehlen sie, das Gegentheil von dem zu thun, was die Juden thun. Diesen leztern Widerspruch sucht nun Epiphanius durch die Annahme zu lösen, die *διατάξεις* wollen sagen: wenn die Juden ihr Pascha *nach* dem Aequinoctium halten, so könnt ihr es mit ihnen feiern; halten sie es aber ihrer neuern falschen Rechnung gemäß *vor* dem Aequinoctium, so nicht; denn sonst kämen in *einem* astronomischen Jahre *zwei* Paschafeste vor.

Weil Epiphanius diese Lösung im Sinn hatte, so hat er ihr schon im Anfang des c. 11 vorgearbeitet durch die Bemerkung, daß Ostern sich nach drei Momenten richte: Sonne, Aequinoctium und Mond, daß aber die Juden das Aequinoctium nicht beobachten. Durch diese Vorbemerkung aber hat er seinen Nachweis des Widerspruchs in den *διατάξεις* unterbrochen. Er hatte nämlich schon gegen Ende von c. 10

1) Tom. II. p. 297.

gesagt: „aus ihren eigenen Worten aber (der διατάξεις) ergibt sich deutlich ein Widerspruch. Sie verlangen nämlich, man solle während der Azyma (μεσαζόντων τῶν ἀζύμων) die Fastenvigilie halten, das aber ist nach der Kirchenrechnung nicht alle Jahre möglich". Wie Petavius glaube auch ich, daß Epiphanius hier nichts Anderes sagen will, als was er, wie wir sahen, c. 11 ausführt: „wenn die Juden essen, sollen wir fasten; das würde aber auch öfter den Sonntag treffen, was verboten ist". Der Sinn obiger Worte ist also: „sie verlangen, wir sollen am Fest der Azyma, an der ιδ' (μεσαζ. ἀζ. = während der Azyma) fasten; dieß ist aber nach dem Kirchencalender, weil die ιδ' manchmal auf einen Sonntag fällt, nicht immer möglich". Ich sehe demnach in jenen Schlußworten in c. 10 die Ankündigung jenes Widerspruchs, der in c. 11 nachgewiesen wird. Weitzel dagegen [1]) deutet jene Worte anders: „die Ostervigilie (vor dem Auferstehungsfest) solle stets in der Mitte der Azymenwoche gehalten werden, was nach der Kirchenrechnung nicht immer angehe". Allerdings nach der nicänischen Kirchenrechnung ginge dieß nicht, allein die Berufung auf diese wäre hier gar kein Argument für Epiphanius gegen die Audianer gewesen. Für diese aber fiel in der That der Vorabend des Auferstehungsfestes immer ziemlich in die Mitte der Azyma, nämlich an das Ende des zweiten Tags. Ueberdieß macht der Zusammenhang von c. 10 und 11 und die ganze Argumentationsweise des Epiphanius unsere Erklärung der fraglichen Stelle nöthig.

Es ist somit klar, daß Epiphanius mit Hervorhebung dieser Widersprüche in den διατάξεις nur gegen den starren Quartodecimanismus der Audianer kämpfen, nicht aber behaupten wollte, sie, die Audianer, befolgten selbst alle diese Sätze der διατάξεις. Er sagt also nicht: „ihr haltet Ostern mit den Juden, und fastet, wenn sie das Pascha essen ꝛc."; im Gegentheil scheint, daß sie diese weitern Bestimmungen der διατάξεις ignorirt haben, denn Epiphanius wirft ihnen auch nicht im Geringsten, nicht einmal mit einer leisen Andeutung vor, daß sie es so halten, sondern nur daß die διατάξεις so lehren. Was wir darum von der Osterpraxis der Audianer wissen, geht auf die zwei Punkte zusammen:

α) sie hielten Ostern immer mit den Juden, also an der ιδ', und

1) Die christliche Passafeier, S. 258.

β) selbst dann, wenn die Juden ihr Pascha vor dem Aequinoctium feierten.

Dieß paßt auch ganz gut zu dem Ursprung und sonstigen Charakter der Audianer. Sie waren vor ihrem Abfall kirchlich gesinnte Asiaten, also johanneische Quartodecimaner, welche an der ιδ' ihr Pascha mit Festcommunion hielten, und damit die Fasten endeten. Daß sie nicht ebionitische Quartodecimaner waren, dafür bürgt schon ihre Abstammung von der orthodoxen kleinasiatischen Kirche, und das Lob, das Epiphanius ihrer Rechtgläubigkeit spendet. Er sagt auch nicht, daß sie Ostern wie die Juden halten, sondern nur, daß sie dasselbe zu gleicher Zeit halten. Daß sie aber Pascha mitunter auch vor dem Aequinoctium feierten und auch hierin den Juden folgten, beweist wieder nichts für ihren ebionitischen Charakter, sondern zeigt nur, daß sie starr, einfach und buchstäblich an der ιδ' festhielten, ohne sich um astronomische Berechnung zu bekümmern. Hatten die Juden ihre ιδ', so hielten auch sie ihr christliches Fest.

Sie beriefen sich dafür, wie wir sahen, auf eine apokryphische Schrift. Ob sie diese auch sonst gebrauchten, wissen wir nicht; aber das ist aus Epiphanius klar, daß diese διατάξεις, alle ihre Stellen zusammengenommen, nicht ganz dieselbe Osterpraxis enthalten konnten, welche die Audianer beobachteten. Welche Osterpraxis aber in specie von diesen διατάξεις befürwortet werde, ist schwer zu sagen. Wie sie Epiphanius verstand, wurde angeführt, daß sie nämlich verlangen: „wenn die Juden ihr Pascha nach dem Aequinoctium halten, so könnet ihr es mit ihnen feiern; halten sie es aber ihrer neuern falschen Rechnung gemäß vor dem Aequinoctium, so dürft ihr ihnen nicht folgen". Anderes leitet Weitzel aus der Stelle ab: „wenn die Juden essen ꝛc.". Er glaubt, die διατάξεις wollen die abendländische und morgenländische Praxis vermitteln, ihre Grundlage sei der Quartodecimanismus; aber sie lehren: α) an der ιδ', wenn die Juden ihr Pascha essen, sollet ihr, als am Todestage Christi, trauern und fasten; β) wenn aber dann die Juden trauern, an den folgenden Pascha-, genauer Mazottagen, sollt ihr essen, d. h. euer Ostermahl am Auferstehungstag halten.

So würde also einerseits die asiatische Praxis, den Monatstag vorherrschen zu lassen, festgehalten, andererseits aber die römische Sitte eingeführt, am Todestage Christi zu fasten, und das Mahl erst am Auferstehungstag zu begehen. Die Vigilie dieses Tages wäre dann die

ἀγρυπνία μεσαζόντων τῶν ἀζύμων, von welcher Epiphanius am Ende des 10ten Capitels ſpricht. Daß leztere Anſicht nicht wohl richtig ſei, haben wir oben gezeigt, aber auch außerdem hat die Hypotheſe Weitzels noch das Bedenkliche, daß nach ihr die διατάξεις eine ſo eigenthümliche Compoſition von abendländiſcher und aſiatiſcher Oſterpraxis geben würden, wie wir ſie ſonſt nirgends treffen, und wie ſie auch den Audianern ſelbſt zuwider geweſen wäre.

Ueber die ſpätern Schickſale der leztern, alſo über die Dauer dieſer quartodecimaniſchen Sekte, berichtet uns Epiphanius: weil Audius ſeine Lehre immer weiter auszubreiten ſuchte und Männer und Frauen dafür gewann (c. 14 und c. 9), ſo verklagten ihn die Biſchöfe bei dem Kaiſer und dieſer verbannte ihn in das Land der Scythen. Wie lange er hier gelebt habe, weiß Epiphanius nicht anzugeben, fügt aber bei, er habe unter den benachbarten Gothen (wohl am ſchwarzen Meere) das Chriſtenthum verbreitet und Klöſter bei ihnen gegründet, in welchen die ſtrengſte und keuſcheſte Sitte herrſchte, aber auch hartnäckig die alte Paſchafeier ſammt der einfältigen Meinung über das göttliche Ebenbild feſtgehalten wurde. Mit derſelben Hartnäckigkeit verſchmähten die Audianer jede Gemeinſchaft mit andern Chriſten und weigerten ſich, auch mit den tugendhafteſten derſelben gemeinſam zu leben. Auch das findet Epiphanius (c. 15) ſchrecklich, daß ſie, mit dem allgemeinen Namen „Chriſten" nicht zufrieden, nach einem Menſchen ſich „Audianer" benannten. Nach dem Tode des Audius war Uranius ihr Hauptbiſchof in Meſopotamien, aber auch im Gothenland hatten ſie mehrere Biſchöfe, wovon Epiphanius beſonders den Sylvanus nennt. Nach dem Tode des Uranius und Sylvanus aber wurde die Sekte ſehr klein. Aus dem Lande der Gothen wurde ſie von dem heidniſchen Gothenkönig Athanarich (372) mit den übrigen Chriſten vertrieben, aber auch unſere Gegenden verließen ſie, ſagt Epiphanius (c. 15), und ebenſo hörten ihre Klöſter am Berge Taurus (im Süden Kleinaſiens), in Paläſtina und Arabien auf. Endlich ſchließt Epiphanius mit der Bemerkung, daß jezt (d. i. ums Jahr 400 n. Chr.) die Zahl der Mitglieder dieſer Partei und ihrer Klöſter ſehr gering ſei, und ſie nur mehr an zwei Orten, bei Chalcis und in Meſopotamien Niederlaſſungen hätten. Daß die anthropomorphiſtiſchen Mönche in Aegypten mit den Audianern zuſammenhingen, iſt nicht wahrſcheinlich; daß aber leztere noch im fünften Jahrhundert beſtanden, erſchließt man aus den Geſetzen der Kaiſer Theodoſius II. und Valentinian III., worin ſie unter den Ketzern auf-

geführt werden [1]); im 6ten Jahrhundert dagegen verliert sich alle Spur von ihnen.

§ 40.

Der Beschluß in Betreff des meletianischen Schismas.

Das dritte Hauptgeschäft der Synode von Nicäa war die Beilegung des meletianischen Schismas, welches vor nicht gar langer Zeit in Aegypten ausgebrochen war, und mit dem um ein halbes Jahrhundert spätern meletianischen Schisma in Antiochien nicht verwechselt werden darf. — Der wahre Ursprung des ägyptischen meletianischen Schismas aber ist wegen der Verschiedenheit, ja des Widerspruchs unter den Quellennachrichten schwer zu ermitteln. Den ersten Platz unter den 4 Klassen der Quellen nehmen die Haupt- und Fundamentalurkunden ein, welche erst vor etwas mehr als hundert Jahren von Scipio Maffei in einem dem Domkapitel von Verona gehörigen Codex entdeckt und zuerst von ihm in den Observazioni letterarie 1738. Vol. III. p. 11—18, später von Routh in seinen Reliquiae sacrae, T. III. p. 381 sqq. herausgegeben worden sind. Sie sind sämmtlich lateinisch, aber sichtlich Uebersetzungen aus dem Griechischen, und öfters ist der Sinn nur durch Rückübersetzung in dieses ermittelt worden. Zudem sind sie wegen vielfach corrumpirten Textes nicht an allen Stellen völlig verständlich. — Die Aechtheit dieser Urkunden, drei an der Zahl, ist von Niemand bezweifelt, ihre Wichtigkeit aber von Allen anerkannt worden. Die bedeutendste und größte, auch älteste, ist ein Schreiben, welches die vier ägyptischen Bischöfe Hesychius, Pachomius, Theodorus und Phileas aus dem Kerker an Meletius selbst richteten. Daß diese 4 Bischöfe unter Diocletian verhaftet nnd gemartert worden seien, erzählt Eusebius (hist. eccl. VIII. 13); daß aber wahrscheinlich Phileas, Bischof von Thmuis in Oberägypten, der eigentliche Verfasser des gemeinschaftlichen Briefes gewesen sei, vermuthete schon Maffei, weil derselbe auch sonst als Schriftsteller auftrat [2]) und von Eusebius und Hieronymus als Gelehrter aufgeführt wird [3]); besonders aber, weil in dem fraglichen Briefe sein Name zulezt gesezt ist, während

---

1) Codex Theodos. L. XVI. t. 5. de haeret. l. 65.

2) De martyribus, siehe *Euseb.* hist. eccl. VIII, 10.

3) *Euseb.* l. c. VIII, 9. 10. *Hieron.* Catal. script. eccl. s. v. *Phileas.*

Phileas ſonſt bei Euſebius und in den lateiniſchen Martyrakten zuerſt genannt und als äußerſt angeſehen in Aegypten geſchildert wird [1]). — Uebrigens iſt der Brief des Phileas ꝛc. ſichtlich gleich im Anfange der von Meletius veranlaßten Bewegung geſchrieben worden, bevor noch Meletius förmlich von der Kirche getrennt war, denn die Biſchöfe nennen ihn noch ihren dilectus comminister in Domino. „Sie hätten, ſagen ſie, ſeit einiger Zeit unſichere Gerüchte über Meletius vernommen, wie er die göttliche Ordnung und die kirchliche Regel verletze. Neuerlich aber ſeien dieſe Gerüchte durch eine große Anzahl von Zeugen beſtätigt und ſie dadurch zur Abfaſſung dieſes Schreibens genöthigt worden. Sie könnten aber nicht ſagen, welche große Bewegung und allgemeine Trauer die von Meletius in fremden Sprengeln vorgenommenen Prieſterweihen verurſacht hätten. Er kenne ja das uralte, dem göttlichen und menſchlichen Rechte gemäße Geſetz, daß kein Biſchof in einem fremden Sprengel Weihungen vornehmen dürfe. Er aber habe ohne Rückſicht hierauf, und ohne Rückſicht auf den großen Biſchof und Vater Petrus (Erzbiſchof von Alexandrien), auch ohne Rückſicht auf ſie, die Eingekerkerten, alles in Verwirrung zu bringen gewagt. Vielleicht ſage er zu ſeiner Entſchuldigung: die Noth habe ihn gezwungen, weil die Gemeinden keine Hirten gehabt hätten. Allein das ſei nicht wahr, denn es ſeien ja viele Periodeuten (περιοδευταὶ) und Viſitatoren aufgeſtellt, und wenn dieſe nachläſſig geweſen, ſo hätte man die Sache an ſie, die eingekerkerten Biſchöfe, bringen ſollen. Falls man ihm jedoch vielleicht geſagt habe, ſie ſeien bereits hingerichtet worden, ſo hätte er die Wahrheit leichtlich erfahren können; und ſelbſt im Falle ihres Todes hätte er das Urtheil und die Erlaubniß des größeren Vaters (des Erzbiſchofs Petrus von Alexandrien) zu ſolchen Weihen abwarten ſollen". Zum Schluſſe ermahnen ſie ihn, künftig die hl. Kirchenregel zu beobachten.

Die zweite Urkunde iſt eine kurze Nachricht, welche ein alter Anonymus dem erſten Aktenſtücke anhängte, des Inhalts: „nachdem Meletius dieſen Brief empfangen und geleſen hatte, gab er keine Antwort und ging weder zu den eingekerkerten Biſchöfen, noch zu Petrus von Alexandrien. Nachdem aber jene Biſchöfe den Martyrtod erlitten hatten, begab er ſich ſogleich nach Alexandrien, wo ſich Iſidor und Arius, zwei ehrgeizige, nach dem Prieſteramt lüſterne und auf ihren Erzbiſchof neidi-

1) *Euseb.* l. c. VIII, 9. 13. *Baron.* ad ann. 306. n. 52. *Ruinart*, acta martyr. T. III. p. 157. ed. Aug. Vindel.

ſche Männer ihm anſchloſſen. Sie zeigten ihm zwei Viſitatoren, welche Erzbiſchof Petrus aufgeſtellt hatte; Meletius excommunicirte dann dieſe und beſtellte dafür zwei andere. Wie aber Erzbiſchof Petrus dieß hörte, richtete er an das alexandriniſche Volk nachſtehenden Brief".

Dieſer Brief iſt nun die dritte Haupturkunde und hat folgenden Inhalt: „Weil ich erfahren habe, daß Meletius auf den Brief der ſeligſten Biſchöfe und Martyrer (Phileas und ſeine Genoſſen waren alſo bereits todt) nicht achtete, ſondern auch in meinen Sprengel eindrang, die von mir Bevollmächtigten abſezte und andere weihete, ſo hütet Euch, mit ihm Gemeinſchaft zu unterhalten, bis ich mit weiſen Männern ihm entgegentreten und die Sache unterſuchen kann".

Aus dieſen drei Hauptquellen reſultirt Folgendes:

1. Meletius, ein ägyptiſcher Biſchof (comminister nennen ihn die andern Biſchöfe), und zwar Biſchof von Lykopolis in der Thebais (wie er bei Athanaſius Apologia contra Arianos n. 71 ſelbſt ſagt), benüzte die Zeit, wo eine große Anzahl anderer ägyptiſcher Biſchöfe um des Glaubens willen im Gefängniſſe ſaß, und nahm in fremden Sprengeln, wahrſcheinlich in den Diöceſen der vier Biſchöfe Phileas, Heſychius, Theodorus und Pachomius, gegen alle kirchliche Ordnung und Satzung, geiſtliche Weihen vor.

2. Ein casus necessitatis lag dazu nicht vor; auf jeden Fall aber hätten die gefangenen Biſchöfe, oder wenn dieſe ſchon hingerichtet geweſen wären, der Erzbiſchof Petrus von Alexandrien um Erlaubniß dazu angegangen werden müſſen.

3. Wo der Erzbiſchof Petrus ſich damals aufgehalten habe, ſagt keine der 3 Urkunden; aber es geht aus der zweiten und dritten hervor, daß er nicht in Alexandrien ſelbſt anweſend war, aber doch auch nicht im Kerker ſaß, wie ſeine vier Amtsbrüder Phileas ꝛc. Weil nämlich Petrus nicht ſelbſt in Alexandrien wohnen konnte, hatte er ſtatt ſeiner dort Commiſſäre beſtellt; Meletius aber benüzte ſeine Abweſenheit, um auch in Alexandrien Unordnungen anzufangen. Daß aber Petrus auch nicht im Kerker ſaß, geht α) aus ſeinem eigenen Briefe („er will ja nach Alexandrien kommen") hervor; β) ferner unterſcheidet die erſte ſowohl als zweite Urkunde ſeine Lage ganz deutlich von der der gefangenen Biſchöfe, und endlich γ) ſagt Sokrates (hist. eccl. I. 24): „während Petrus wegen der damaligen Verfolgung geflüchtet war, hatte Meletius die Ertheilung der Weihen ſich angemaßt". Wir heben aber dieß Moment, daß Erzbiſchof Petrus damals, wie früher Dionyſius

d. Gr. und Cyprian durch Flucht ſich der Verfolgung entziehend, von Alexandrien abweſend war, um deßwillen ſo ausdrücklich hervor, weil es eine wichtige Grundlage zur Critiſirung der übrigen Quellennachrichten bildet.

4. Uebrigens achtete Meletius, wie die zweite Urkunde ſagt, nicht auf die Ermahnungen der vier eingekerkerten Biſchöfe, und ſezte ſich weder mit ihnen, noch mit dem Erzbiſchof Petrus in Verbindung, ging vielmehr nach dem Tode der Erſtern ſelbſt nach Alexandrien, verband ſich da mit Arius und Iſidor, excommunicirte die von Petrus beſtellten biſchöflichen Viſitatoren und weihete zwei andere.

5. Erzbiſchof Petrus warnte darum (in der dritten Urkunde), von ſeinem Seceſſus aus, ſeine Gläubigen vor aller Gemeinſchaft mit Meletius.

Das Vergehen des Meletius war ſomit unbefugtes Eingreifen in fremde Diöceſen, verbunden mit unerlaubter Ertheilung geiſtlicher Weihen; der Grund zu beiden aber war weniger eine augenblickliche Noth der Kirche, als vielmehr Anmaßung und Ehrgeiz. Meletius war nämlich, wie Epiphanius (haer. 68, 1) und Theodoret (haer. fabul. IV. 7) ſagen, der dem alexandriniſchen am Range nächſte Biſchof, auch, wie es ſcheint, gegen dieſen ſchon länger eiferſüchtig, und wollte nun deſſen Abweſenheit benützen, um ſelbſt den Meiſter und Primas in Aegypten ſpielen zu können.

Die zweite Klaſſe von Quellennachrichten über den Urſprung unſerer Sekte bilden einige Aeußerungen des hl. Athanaſius und des Kirchenhiſtorikers Sokrates. Athanaſius, der mit den Meletianern häufig verkehren mußte, ſagt

α) in ſeiner Apologie (contra Arianos n. 59): „dieſer (Petrus) hat den Melitius (Athanaſius ſchreibt durchgängig *Μελίτιος*), welcher vieler Uebertretungen, beſonders aber daß er den Götzen geopfert habe, überführt war, auf einer Synode abgeſezt. Melitius aber nahm nicht zu einer andern Synode ſeine Zuflucht, ſuchte ſich auch nicht zu vertheidigen, ſondern veranlaßte ein Schisma, und ſeine Genoſſen werden bis jezt nicht Chriſten, ſondern Melitianer genannt. Er fing bald an die Biſchöfe zu läſtern, vor Allen den Petrus, darauf den Achillas und nachher den Alexander" (die zwei nächſten Nachfolger des Petrus).

β) Die zweite Notiz gibt Athanaſius in demſelben Werke (n. 11) mit den Worten: „Die Melitianer ſind ſchon von den Zeiten des Biſchofs und Martyrers Petrus her Schismatiker und Feinde der Kirche;

ſie haben dem Biſchofe Petrus nachgeſtellt, ſeinen Nachfolger Achillas verläſtert und den Biſchof Alexander ſelbſt bei dem Kaiſer angeklagt".

γ) In einer dritten Stelle ſagt Athanaſius (ad Episcopos Aegypti et Libyae c. 22): „die Melitianer werden von Rangſucht und Habſucht getrieben" und „vor 55 Jahren ſind ſie für Schismatiker, die Arianer aber vor 36 Jahren für Häretiker erklärt worden".

δ) Endlich ſchreibt Athanaſius in einer vierten Stelle (ibid. c. 23): „die Euſebianer wußten wohl, wie ſich die Melitianer gegen den ſeligen Martyrer Petrus, hernach gegen den großen Achillas, zulezt gegen Alexander ſeligen Andenkens benommen haben".

Mit Athanaſius aber ſtimmt Sokrates (hist. eccl. I. 6. p. 14 ed. Mog.) ſo ſehr überein, daß die Vermuthung, dieſer habe jenen eigentlich nur ausgeſchrieben, ſich von ſelbſt nahe legt.

Das Wichtigſte in den Angaben des Athanaſius und Sokrates iſt nun, daß ſie

1. den Meletius bezüchtigen, er habe in einer Verfolgung den Götzen geopfert. Die drei oben erwähnten Fundamentalurkunden deuten dieß mit keiner Silbe an, auch Sozomenus ſagt nichts davon, der hl. Epiphanius aber lobt, wie wir ſehen werden, den Meletius in ſolchem Grade, daß er ihn auch nicht im leiſeſten Verdachte einer Apoſtaſie gehabt haben kann. Nicht ohne Grund macht man auch geltend [1]), daß die milde Behandlung, welche Meletius und ſeine Anhänger von der nicäniſchen Synode erfuhren, gewiß nicht eingetreten wäre, wenn auf Meletius ein ſo grobes Verbrechen gelaſtet hätte. Auf der andern Seite iſt aber auch nicht anzunehmen, daß Athanaſius abſichtlich dem Meletius ein Verbrechen angedichtet habe. Der ganze Charakter des großen Mannes iſt einer ſolchen Annahme entgegen und außerdem hätte ihm ſchon die Klugheit geboten, in öffentlichen Schriften ſeinen entſchiedenen Gegnern gegenüber jede Unwahrheit ſorgfältigſt zu vermeiden. Das Wahrſcheinlichſte iſt deßhalb, daß über Meletius allerdings ſolche Gerüchte gingen, wie ähnliche dazumal ja auch über andere Biſchöfe, z. B. Euſebius von Cäſarea, ausgeſtreut wurden; gewiſſermaßen eine Veranlaſſung zu ſolchem Verdachte lag aber darin, daß Meletius einige Zeit lang [2]) ungehindert Aegypten durchſtreifen und in Alexandrien und anderwärts Prieſter aufſtellen durfte, während die

1) Walch, Ketzergeſch. Thl. IV, S. 391 f.
2) Später wurde auch er eingekerkert, wie Epiphanius berichtet.

glaubenstreuen Biſchöfe, Prieſter und Diakonen in den Kerkern ſchmachteten und ihr Blut für den heiligen Glauben verſprizten.

Von Athanaſius und Sokrates erfahren wir ſofort

2. daß Meletius die Biſchöfe Petrus, Achillas und Alexander von Alexandrien ſchmähte, läſterte und verfolgte.

Aber auch 3. über die Entſtehungszeit des meletianiſchen Schismas erhalten wir ziemlich ſichere Aufſchlüſſe, wenn wir die Aeußerungen des hl. Athanaſius mit den Fundamentalurkunden zuſammenhalten. Athanaſius verlegt nämlich den Urſprung des meletianiſchen Schismas in die gleiche Zeit, welche auch die drei Fundamentalurkunden andeuten, nämlich in die Amtsperiode des Erzbiſchofs Petrus, welcher von 300 bis 311 den Stuhl von Alexandrien inne hatte. Ein noch genaueres Datum liegt in der dritten, sub lit. γ) angeführten Stelle des hl. Athanaſius, daß nämlich die Meletianer vor 55 Jahren für Schismatiker erklärt worden ſeien. Leider wiſſen wir jedoch nicht gewiß, wann Athanaſius die Schrift, worin er dieß ſagt, abfaßte. Einen Haltpunkt hiefür geben nur die weiteren, ebenfalls ſchon angeführten Worte: „vor 36 Jahren ſeien die Arianer für Häretiker erklärt worden". Denkt man nämlich hier an die Verwerfung des Arianismus durch die Synode von Nicäa, ſo hätte Athanaſius die fragliche Schrift 36 Jahre nach dieſer, alſo im J. 361 abgefaßt. (Vgl. oben S. 235.) Andere dagegen, namentlich der gelehrte Mauriner Montfaucon, rechnen die 36 Jahre von der erſten Verurtheilung des Arianismus an, im J. 320 durch die alexandriniſche Synode, und müſſen hienach das Jahr 356 als Abfaſſungszeit der athanaſianiſchen Epistola ad Episcopos Aegypti etc. betrachten [1]). Haben wir nun für dieſe die beiden Jahre 356 und 361, und rechnen wir die 55 Jahre ab, deren Athanaſius hier in Betreff der Meletianer gedenkt, ſo erhalten wir die Jahre 301 und 306 als Datum für die Entſtehung dieſes Schismas. Iſt uns aber zwiſchen 301—306 die Wahl gelaſſen, ſo dürfen wir nicht überſehen, daß die meletianiſche Spaltung, wie die Fundamentalurkunden zeigen, zur Zeit einer blutigen Chriſtenverfolgung ausbrach, die diocletianiſche Verfolgung aber erſt zwiſchen 303—305 heftig zu werden begann. Hienach ſind wir zu der Annahme berechtigt, auch das meletianiſche Schisma werde wohl im J. 304 oder 305 ſeinen Anfang genommen haben.

---

1) Siehe ſ. Admonitio zu dieſer Epistola. Opp. S. *Athanas.* T. I. 1. p. 212 ed. Patav. Vgl. Walch, Ketzergeſch. Thl. IV. S. 381 f. Thl. II. S. 421.

4. Daß Meletius unbefugter Weise Prieſter in fremden Diöceſen geweiht habe, ſagt die zweite Quellenklaſſe nirgends, aber in der Angabe des Athanaſius: „Melitius ſei vieler Vergehen überwieſen worden", kann auch das fragliche mit inbegriffen ſein, ſo daß alſo Athanaſius und die Fundamentalurkunden einander nicht widerſtreiten.

5. Ebenſo wenig liegt ein Widerſpruch darin, daß Athanaſius von einer Verurtheilung des Meletius durch eine Synode ägyptiſcher Biſchöfe ſpricht, während die Fundamentalurkunden davon ſchweigen. Leztere erzählen ja überhaupt nicht mehr, als die erſten Anfänge des meletianiſchen Schismas. Dagegen ſtimmt Sozomenus mit Athanaſius in dieſem Punkte, wenigſtens der Hauptſache nach, überein, wenn er gelegentlich ſagt (hist. eccl. I. 15): „Erzbiſchof Petrus von Alexandrien habe die Meletianer excommunicirt und ihre Taufe nicht zugelaſſen, Arius aber habe den Biſchof darüber getadelt". Wir müſſen bekennen, daß nach der richtigen Auffaſſung der Ketzertauffrage der Biſchof hier zu ſtrenge verfuhr; aber man darf dabei nicht vergeſſen, daß die Streitfrage wegen der Gültigkeit einer Ketzertaufe erſt ſpäter, auf der Synode zu Arles im J. 314, erledigt worden iſt.

In einem vollen Gegenſatz zu den beiden erſten Quellenklaſſen ſteht die dritte, nämlich die Darſtellung des Epiphanius (haeres. 68, 1—4). Er ſagt: „in Aegypten beſteht eine Partei, die Meletianer, welche von einem Biſchof der Thebais mit Namen *Μελήτιος* ihren Namen erhalten hat. Er war ein orthodoxer Mann und hat ſich in Betreff des Glaubens nie in einem Punkte von der Kirche entfernt.... Er hat ein Schisma verurſacht, aber den Glauben nicht verändert. Zur Zeit der Verfolgung war er zugleich mit Petrus, dem hl. Biſchof und Martyrer (von Alexandrien) und Andern eingekerkert worden.... Er ging den übrigen Biſchöfen Aegyptens vor und hatte ſeinen Rang unmittelbar nach Petrus von Alexandrien, als deſſen Gehülfe.... Viele der Chriſten waren damals in der Verfolgung ſchwach geworden, hatten geopfert und flehten darum jezt die Confeſſoren und Martyrer an, damit ſie ihrer Reue wegen Erbarmung finden möchten. Einige davon waren Soldaten, andere aus dem Clerus, Prieſter, Diakonen ꝛc. Daraus entſtand keine kleine Bewegung und Verwirrung unter den Martyrern ſelbſt, indem die Einen ſagten: man dürfe die Gefallenen nicht zur Buße zulaſſen, damit nicht auch Andere durch dieſe ſchnelle Wiederaufnahme zur Glaubensverläugnung verführt würden. Die Vertheidiger dieſer Anſicht hatten gute Gründe. Es waren dieß aber

Meletius, Peleus und andere Martyrer und Confessoren, und ihre Ansicht ging dahin, erst nach beendigter Verfolgung möge man die Gefallenen wieder zur Buße zulassen, die Cleriker jedoch dürften niemals mehr in ihre Aemter zurücktreten, sondern müßten in die communio laicalis versezt werden. — Der hl. Petrus aber, mitleidig wie er war, bat dringend: „laßt uns doch dieselben aufnehmen, wenn sie Reue zeigen, und ihnen eine Buße bestimmen, um sie wieder mit der Kirche zu vereinigen. Wir wollen sie nicht zurückstoßen, auch nicht die Cleriker, damit sie nicht aus Scham und wegen der Länge der Zeit gänzlich verloren gehen" . . . Aus der Meinungsverschiedenheit zwischen Petrus und Meletius entstand eine Spaltung. Als nämlich der Erzbischof Petrus bemerkte, daß sein menschenfreundlicher Vorschlag von Meletius und seinem Anhange durchaus nicht angenommen werde, so hängte er im Kerker seinen Mantel wie einen Vorhang auf und ließ durch einen Diakon verkünden: „„wer meiner Meinung ist, komme hieher, wer es aber mit Meletius hält, gehe zu ihm"". Die Meisten traten auf Seite des Meletius, wenige nur auf die des Petrus. Seit dieser Zeit hielten beide Theile ihre Gebete, Opfer und Ceremonien abgesondert. Darauf wurde Petrus gemartert und es folgte ihm Erzbischof Alexander. Meletius aber wurde mit Andern verbannt und in die phanesischen Bergwerke (in Palästina) verurtheilt [1]). Schon im Kerker und auf dem Wege in die Verbannung bestellte er überall Cleriker: Bischöfe, Priester und Diakonen, und gründete besondere Kirchen, indem die beiden Parteien keine Gemeinschaft mit einander hatten. Die Nachfolger des Petrus aber nannten ihre Kirche die katholische; die Meletianer dagegen bezeichneten ihre Gemeinschaft als die Kirche der Martyrer. Meletius reiste nach Eleutheropolis, Gaza und Aelia (Jerusalem), und weihete überall Cleriker. Lange Zeit mußte er in den Bergwerken bleiben, und auch in diesen sonderten sich seine Anhänger und die des Bischofs Petrus strenge von einander ab, so daß sie nicht miteinander beteten. Endlich wurden beide Theile befreit, und Meletius lebte noch lange, so daß er mit Alexander, dem Nachfolger des B. Petrus, Freundschaft hatte und für den kirchlichen Glauben sehr besorgt war. Er lebte in Alexandrien und hatte dort eine besondere Kirche, auch war er es, der den Bischof Alexander von der Ketzerei des Arius zuerst in Kenntniß gesezt hatte".

---

1) Vgl. *Euseb.* de martyr. Palaest. c. 7.

Man ſieht, Epiphanius erzählt die Sache weſentlich anders als Athanaſius und die Fundamentalurkunden. Die Veranlaſſung zum Schisma wäre ihm zu Folge ein Streit zwiſchen Meletius und Petrus über die Wiederaufnahme der lapsi, beſonders der gefallenen Cleriker geweſen, wobei Meletius zwar nicht ſo ſtreng als die Novatianer, aber doch ſtrenger als ſein gar zu milder Erzbiſchof geurtheilt und das Recht faſt unverkennbar auf ſeiner Seite gehabt hätte. Man hat darum ſchon öfter die Vermuthung ausgeſprochen, Epiphanius habe wohl eine von einem Meletianer herrührende Erzählung zur Grundlage ſeiner eigenen Darſtellung gehabt und ſo den Meletius gar zu günſtig behandelt. Aber wie mir ſcheint, läßt ſich noch eine beſſere Hypotheſe aufſtellen. Nach der Angabe des Epiphanius gründete Meletius auf dem Wege in die Bergwerke eine Gemeinde ſeiner Partei zu Eleutheropolis. Dieß iſt aber gerade die Geburtsſtadt des hl. Epiphanius, und ſo hat wahrſcheinlich dieſer ſelbſt in ſeiner Jugend manche Meletianer perſönlich gekannt. Natürlich ſtellten ſie die Entſtehung ihrer Partei im günſtigſten Lichte dar, und Epiphanius nahm dann ſpäter in ſein Buch dasjenige auf, was er in frühern Zeiten von ſeinen meletianiſchen Landsleuten vernommen hatte.

Es kann ſich jezt nur noch fragen, welches Anrecht auf Glaubwürdigkeit die Erzählung des Epiphanius habe. Ich weiß, daß ſehr viele Kirchenhiſtoriker ſich zu deren Gunſten gegen Athanaſius entſchieden; ſeitdem aber die Fundamentalurkunden entdeckt ſind, ſollte kein Zweifel mehr ſein, daß Epiphanius gerade in den wichtigſten Punkten nicht das Richtige traf [1]).

a) Nach Epiphanius war Meletius zugleich mit Petrus im Kerker. Aus den Fundamentalurkunden dagegen geht, wie wir S. 329 ſahen, hervor, daß zur Zeit der Entſtehung des Schismas ſowohl Petrus als Meletius nicht gefangen waren.

b) Nach Epiphanius würde Petrus von Alexandrien gegen die lapsi gar zu milde geweſen ſein; aber ſeine Pönitentialcanonen zeigen ihn in einem andern Lichte; ſie zeigen, daß er gerade die richtige Mitte beobachtete und ganz pſychologiſch nach dem Grade der Verſchuldung auch verſchiedene Grade der Buße feſtſezte [2]). Wer längere Zeit hindurch Qualen erduldete, endlich aber doch von der Schwäche des Fleiſches

1) Ganz anders als wir entſchied Walch, a. a. O. Thl. IV. S. 378.

2) Bei *Mansi*, Collectio Concil. T. I. p. 1270. can. 1. 2. 3. 5.

beſiegt wurde, ſollte milder behandelt werden, als wer nur kurze Zeit oder gar nicht widerſtand; und der Knecht, welcher auf Befehl ſeines Herrn und ſtatt deſſen opferte, ſollte nur ein Jahr, der Herr aber drei Jahre Kirchenbuße erhalten (can. 6. 7). Der Canon 10 insbeſondere verbietet, gefallene Geiſtliche wieder in ihre Aemter aufzunehmen, und verweist ſie in die communio laicalis. Petrus lehrte alſo hier gerade das, was nach Epiphanius die Anſicht des Meletius geweſen und von Petrus beſtritten worden wäre.

c) Epiphanius ließ ſich aber auch noch andere Fehler zur Schuld kommen, und behauptete, Petrus ſei damals im Kerker gemartert worden, während nach den Fundamentalurkunden, und noch mehr nach Athanaſius, der hier das Richtige wiſſen mußte, Petrus nachmals aus ſeinem Seceſſus zurückkehrte und auf einer Synode den Meletius aus der Kirchengemeinſchaft ausſchloß.

d) Ferner ſoll nach Epiphanius auf Biſchof Petrus unmittelbar Alexander gefolgt ſein; in der That aber war Achillas der Nachfolger des Petrus, und Alexander erſt Nachfolger des Achillas.

e) Endlich ſoll nach Epiphanius der Schismatiker Meletius, obgleich er in Alexandrien eine Separatkirche hatte, mit dem Erzbiſchofe Alexander im beſten Einvernehmen geſtanden und ihn auf die Häreſie des Arius aufmerkſam gemacht haben; aber aus der ganzen Stellung, welche Meletius gegen den Erzbiſchof von Alexandrien als ſolchen einnahm, und aus dem ganzen Verhalten der Meletianer in der arianiſchen Angelegenheit geht hervor, daß die Nachricht des Athanaſius viel mehr Glauben verdient, nämlich: Meletius habe den Biſchof Alexander, wie deſſen Vorgänger, geſchmäht und verfolgt.

Gegen die drei bisher genannten Quellenklaſſen ſtehen die ſpätern Nachrichten (die 4te Klaſſe) entſchieden zurück. Sie ſind jünger und weit weniger ausführlich. Was aber unter ihnen noch einige Beachtung verdient, nämlich ein paar kurze Notizen bei Sozomenus [1]) und Theodoret [2]), ſtimmt mit der Darſtellung der Fundamentalurkunden und theilweiſe des Athanaſius überein und iſt auch von uns als ergänzend bereits ſchon benüzt worden; während Auguſtin in ſeiner ganz kurzen Bemerkung über die Meletianer vom Urſprunge dieſer Sekte gar nichts ſagt, im Uebrigen aber wohl den Epiphanius dabei zur Vorlage hatte [3]).

---

1) Siehe oben S. 333.

2) *Theodoret.* hist. eccl. I. 9. und haeret. fabul. IV. 7.

3) *Augustin.* de haeres. c. 48. Vgl. Walch, a. a. O. S. 358. 362. 366.

Die große Bedeutung des meletianischen Schismas veranlaßte natürlich die nicänische Synode, auch hierüber ihre Entscheidung zu geben, zumal sie ja nach dem Wunsche des Kaisers die Herstellung des kirchlichen Friedens überhaupt zu ihrer vorzüglichsten Aufgabe machte. Der nicänische Synodalbeschluß aber ist uns erhalten in dem Synodalschreiben an die Bischöfe Aegyptens ꝛc. [1]), worin die meletianische Sache sogleich nach der arianischen erwähnt wird, und zwar in folgender Weise: „Man mußte auch noch über Meletius und die von ihm Geweiheten verhandeln, und wir wollen Euch, geliebte Brüder, melden, was die Synode hierüber beschlossen hat. Da die Synode Milde vorherrschen ließ, denn genau genommen war Meletius keiner Nachsicht werth, so wurde beschlossen, derselbe solle in seiner Stadt bleiben, aber keine Macht haben, Weihen zu ertheilen oder Cleriker zu wählen; auch dürfe er zu solchem Zwecke weder in der Umgegend noch in einer andern Stadt sich aufhalten. Nur der Titel eines Bischofs bleibe ihm, die von ihm bestellten Cleriker aber sollen durch eine heiligere Händeauflegung gekräftigt [2]) und dann zur Kirchengemeinschaft zugelassen werden, und zwar so, daß sie Ehre und Dienst behalten, aber immer in jedem Sprengel den vom Bischof Alexander aufgestellten Clerikern nachstehen. Jedoch haben sie keine Befugniß, (bei Wahlen zu geistlichen Aemtern) die ihnen gefällige Person zu wählen, oder Namen in Vorschlag zu bringen, oder irgend etwas zu thun ohne Zustimmung des katholischen Bischofs, d. i. desjenigen, der unter dem Bischof Alexander steht. Diejenigen aber, welche durch die Gnade Gottes und auf euer Gebet hin an keiner Spaltung Theil genommen haben und untadelig in der katholischen Kirche geblieben sind, diese sollen auch das Recht haben, alle Wahlen vorzunehmen, die zum Clerikate Würdigen vorzuschlagen und Alles nach den Gesetzen und Verordnungen der Kirche zu thun. Wenn aber einer dieser kirchlichen Lehrer stirbt, so soll einer der Neuaufgenommenen (der Meletianer) in seine Stelle vorrücken, jedoch nur wenn er würdig scheint, das Volk ihn wählt und der Bischof von Alexandrien seine Zustimmung gibt. Das Gesagte wurde allen Meletianern eingeräumt; dem Meletius selbst aber das Gleiche zu gestatten (d. h. daß er wieder aktiver Bischof wer-

1) Bei *Socrat.* hist. eccl. I. 9. *Theodoret.* hist. eccl. I. 9. *Gelasius*, l. c. lib. II. c. 33.

2) D. h. nicht aufs Neue geweiht, sondern revalidirt. Vgl. *Tillemont*, Mémoires etc. T. VI. Not. 12. sur le Concile de Nicée.

den könne) fand die Synode nicht für gut, wegen seiner von Anfang an bewiesenen Neigung zur Störung der Ordnung und wegen seines vorschnellen Sinnes, so daß ihm, weil er die gleichen Unordnungen wieder aufs Neue stiften könnte, keine Gewalt und keine Selbstständigkeit mehr verliehen werden solle. — Dieß ist es, was insbesondere Aegypten und die alexandrinische Kirche angeht. Wenn aber noch etwas Anderes in Anwesenheit unseres Bruders Alexander beschlossen wurde, so wird er, wenn er wieder bei Euch ist, es ausführlich eröffnen, da er ja der Leiter und Theilnehmer bei Allem war, was geschah."

Wahrscheinlich mit besonderer Rücksicht auf die Meletianer, namentlich mit Beziehung auf die ehrgeizige Absicht des Meletius selbst, sich der Superiorität des alexandrinischen Patriarchen zu entziehen und sich ihm gleichberechtigt an die Seite zu stellen [1]), gab die Synode von Nicäa in ihrem 6ten Canon noch die ausdrückliche Erklärung: „das alte Herkommen in Aegypten, Libyen und in der Pentapolis, daß nämlich der Bischof von Alexandrien über alle anderen Bischöfe Gewalt habe, soll festgehalten werden, da auch für den römischen Bischof das gleiche Verhältniß besteht. Ebenso sollen auch zu Antiochien und in den andern Eparchien den Kirchen ihre Vorrechte bewahrt bleiben. Durchaus klar ist aber: wenn Jemand ohne Zustimmung des Metropoliten Bischof geworden ist, so beschließt die große Synode, daß er es nicht bleiben dürfe. Wenn aber zwei oder drei aus Streitsucht einer Wahl widersprechen, die doch durch Uebereinstimmung aller Andern zustandegekommen und gesetzmäßig ist, so soll die Mehrheit den Sieg haben" [2]).

Die Synode hatte gerade durch ihre Milde die Meletianer zu gewinnen gehofft; diese Hoffnung ging jedoch so wenig in Erfüllung, daß vielmehr nach dem Nicänum die Meletianer noch ärgere Feinde der Kirche waren, als zuvor, und ihr nun im Bunde mit den Arianern tausendfach schadeten. Ex eventu gesprochen hatte darum Athanasius ganz recht, wenn er ausrief: „wollte Gott, daß dieß (die Aufnahme der Meletianer durch das Nicänum) niemals geschehen wäre" [3]). In derselben Stelle erfahren wir auch von ihm, daß Bischof Alexander zur Vollziehung des nicänischen Beschlusses von Meletius ein Verzeichniß der Bischöfe, die er in Aegypten, und der Priester und Diakonen, die

1) *Theodoret.* haeret. fabul. IV. 7.
2) *Mansi*, l. c. T. II. p. 670. *Harduin*, Coll. Conc. T. I. p. 326.
3) Apologia contra Arianos. c. 71. Opp. T. I. 1. p. 148.

er in Alexandrien hatte, verlangte, damit er nicht in Schnelligkeit noch weitere Ordinationen vornehmen, die Weihen um Geld verkaufen und so, die nicäniſchen Zugeſtändniſſe mißbrauchend, der Kirche noch eine Menge unwürdiger Cleriker aufladen könnte. Meletius übergab auch in der That dem alexandriniſchen Erzbiſchofe das gewünſchte Verzeichniß, und Athanaſius nahm daſſelbe ſpäter in ſeine von uns eben benüzte Apologie gegen die Arianer auf. Die Partei zählte hienach in Aegypten, den Meletius miteingeſchloſſen, 29 Biſchöfe, und hatte in Alexandrien ſelbſt 4 Prieſter, 3 Diakonen und einen Militärgeiſtlichen. Meletius ſtellte alle dieſe perſönlich dem Erzbiſchofe Alexander vor, und dieſer revalidirte ohne Zweifel ihre Ordination, wie es die Synode von Nicäa angeordnet hatte [1]).

Der Verordnung des Nicänums gemäß lebte Meletius ſofort in „ſeiner Stadt", d. h. wohl zu Lykopolis; nachdem aber Biſchof Alexander geſtorben war, kam durch Vermittlung des Euſebius von Nikomedien jene für die Kirche überhaupt, und für Athanaſius insbeſondere ſo ſchädliche Verbindung der Meletianer mit den Arianern zu Stande, wobei Meletius ſelbſt noch perſönlich mitgewirkt hat [2]). — Wann er geſtorben ſei, iſt unbekannt; zu ſeinem Nachfolger aber bezeichnete er ſeinen Freund Johannes, welcher im J. 335 von den Euſebianern auf dem Concil zu Tyrus beſtätigt, von Kaiſer Conſtantin aber ins Exil geſchickt wurde [3]). Außerdem ragten unter den Meletianern hervor: Biſchof Arſenius, welchem Athanaſius angeblich eine Hand abgehauen hatte; Biſchof Kallinikus von Peluſium, der beſonders auf dem Concil zu Sardika als Gegner des Athanaſius auftrat; der Einſiedler Paphnutius, der mit dem gleichnamigen Biſchofe und Vertheidiger der Prieſterehe auf dem Nicänum nicht verwechſelt werden darf [4]), und der vorgebliche Prieſter Iſchyras, welcher zu den Hauptanklägern und bitterſten Feinden des hl. Athanaſius gehörte. Von ihrer Betheiligung an den arianiſchen Kämpfen werden wir noch ſpäter zu ſprechen Veranlaſſung haben, und beſchränken uns darum hier auf die Bemerkung, daß die Sekte

1) *Athanas.* l. c. c. 72. Aus dem Angeführten iſt erſichtlich, daß Epiphanius ſich irrte, wenn er (haer. 68, 3) behauptet, Meletius ſei ſchon vor der nicäniſchen Synode geſtorben; ob er aber ſelbſt dieſem Concil angewohnt habe, iſt zweifelhaft. Vgl. Walch, a. a. O. S. 390.

2) *Athanas.* Apologia c. 59. *Epiphan.* haer. 68. 6. *Theodoret.* hist. eccl. I. 26.

3) *Sozom.* II. 31.

4) *Tillemont*, l. c. T. VI. p. 100.

noch um die Mitte des fünften Jahrhunderts in Aegypten bestand, wie Sokrates und Theodoret als Zeitgenossen ausdrücklich bezeugen [1]). Letzterer spricht insbesondere von meletianischen Mönchen, welche auch allerlei Aberglauben, jüdische Waschungen u. dgl. aufgenommen hätten [2]). Nach der Mitte des fünften Jahrhunderts aber verschwinden die Meletianer aus der Geschichte.

§ 41.

Zahl der nicänischen Canones.

Endlich hat die nicänische Synode eine Anzahl Canones oder Disciplinarvorschriften aufgestellt; — aber wie viele? — darüber bestand lange eine heftige Controverse, die wir bereits in der Tübinger theologischen Quartalschrift (1851. Heft 1. S. 49 ff.) erörtert haben, und nun auch hier zu besprechen gezwungen sind.

Es ist natürlich, daß wir auf die Frage nach der Anzahl der nicänischen Canones vor Allem jene Griechen und Lateiner als Zeugen befragen, welche der Zeit nach der Synode von Nicäa nahe gestanden waren und deren Dekrete zum Gegenstande besonderer Aufmerksamkeit machten.

a. Oben an mag hier der gelehrte Theodoret stehen, der ungefähr 100 Jahre jünger als die nicänischen Väter in seiner Kirchengeschichte (lib. I. c. 8) erzählt: „nach der Verdammung der Arianer traten die Bischöfe abermals in eine Versammlung zusammen und schrieben zwanzig Canones über die kirchliche Ordnung".

b. Ein paar Decennien später schrieb Bischof Gelasius von Cyzikus unter Anstellung vieler Nachforschungen nach älteren Quellen eine Geschichte des Concils von Nicäa [3]). Auch er sagt ausdrücklich, dasselbe habe zwanzig Canones aufgestellt, und theilt dann — was noch wichtiger ist — den Originaltext derselben ganz in der gleichen Ordnung und Weise mit, wie er sich sonst auch anderwärts findet (lib. II. c. 30 u. 31 bei *Harduin*, Coll. Concil. T. I. p. 430 sqq.).

c. Noch älter als die beiden Genannten ist Rufinus. Er war fast zur Zeit des Nicänums geboren und schrieb ungefähr ein halbes

---

1) *Socrates*, hist. eccl. I. 8. p. 30. ed. Mog. *Theodoret.* hist. eccl. I. 9. p. 32 ed. Mog.

2) *Theodoret.* haeret. fabul. IV. 7.

3) Siehe oben S. 253.

Jahrhundert ſpäter ſeine bekannte Kirchengeſchichte, in welcher er auch die nicäniſchen Canones in lateiniſcher Ueberſetzung aufnahm. Auch er hatte und kannte nur unſere zwanzig; da er jedoch den 6ten und 8ten Canon je in 2 Nummern zerlegte, ſo ſind es bei ihm anſcheinend 22; doch iſt dieß nur ein Unterſchied in der Abtheilung, nicht im Materiale (*Ruſin.* hist. eccl. lib. X. 6 des Ganzen, oder I. 6 der Fortſetzung).

d. Ein ſehr wichtiges Zeugniß für die wahre Zahl der nicäniſchen Canones liefert der vielbekannte Streit Roms mit den afrikaniſchen Biſchöfen wegen der Appellationen an den hl. Stuhl [1]). Der Presbyter Apiarius von Sicca in Afrika war wegen verſchiedener Vergehen abgeſezt worden und hatte nach Rom appellirt. Papſt Zoſimus (417—418 n. Chr.) nahm die Appellation an, ſchickte Legaten nach Afrika und berief ſich zum Beweiſe ſeines Rechtes auf einen nicäniſchen Canon, welcher beſage: wenn ein Biſchof von ſeinen Collegen ungerecht abgeſezt worden zu ſein glaube, ſo dürfe er nach Rom appelliren und der römiſche Biſchof könne dann die Sache durch judices in partibus entſcheiden laſſen. Es war dieß der Canon 5 (nach d. lat. 7) der Synode von Sardika; da aber in vielen alten Exemplaren, wie noch jezt mehrere uralte Codices zeigen [2]), die nicäniſchen und ſardicenſiſchen Canones ohne Unterſcheidung an einander geſchrieben waren, mit fortlaufender Nummer und unter dem gemeinſamen Titel nicäniſche Canonen; ſo hielt Zoſimus die ſardicenſiſchen Säze optima fide für nicäniſch, ein Irrthum, in welchen auch viele Griechen jener Zeit verfielen, indem auch ſie wie Zoſimus nicäniſche und ſardicenſiſche Canonen verwechſelten [3]). Die afrikaniſchen Biſchöfe jedoch fanden den vom Papſt citirten Canon weder in ihren griechiſchen noch in ihren lateiniſchen Exemplaren, auch nicht in jenem, welches Biſchof Cäcilian, der dem Nicänum ſelbſt beigewohnt, nach Carthago gebracht hatte [4]). Da aber die päpſtlichen Legaten Zweifel in dieſe Exemplare ſezten, kamen ſie überein, ſogleich nach Alexandrien und Conſtantinopel zu ſchicken und

---

1) Ausführlich erzählt von Spittler, geſamm. Werke Bd. VIII. S. 158 ff. und *Ballerini*, Opp. S. Leonis M. T. II. p. 958. Vgl. Tübing. Quartalſchrift, Jahrg. 1825. S. 39.

2) *Ballerini*, de antiquis collectionibus etc. canonum, p. 380. und *Coustant.* Diss. de antiquis canonum collect. bei *Galland.* de vetustis canonum coll. T. I. p. 78.

3) Vgl. *Ballerini*, de antiquis collect. bei *Galland.* l. c. p. 289.

4) *Mansi*, l. c. T. IV. p. 406 sq. c. 9. *Harduin*, l. c. T. I. p. 1244. c. 9.

sich von den dortigen Erzbischöfen genaue Exemplare der nicänischen Beschlüsse zu erbitten. Zugleich, wünschten die Afrikaner, sollte auch der Papst Bonifacius (Zosimus war unterdessen im J. 418 gestorben) das gleiche Ansinnen an die Erzbischöfe von Constantinopel, Alexandrien und Antiochien stellen [1]). In der That schickten auch Cyrill von Alexandrien und Attikus von Constantinopel genaue und beglaubigte Abschriften des Symbolums und der Canones von Nicäa, und zwei constantinopolitanische Gelehrte Theilo und Thearistus übersezten die Canones sogleich in's Lateinische [2]). Ihre Uebersetzung ist unter den Akten der sechsten Synode von Carthago auf uns gekommen und enthält die 20 gewöhnlichen Canones [3]). Scheinbar steht am Schlusse noch ein 21ster Canon; allein wenn wir den Inhalt genau betrachten, zeigt sich von selbst, worauf schon Harduin hinwies, daß dieser Artikel nicht Worte des Nicänums, sondern der carthaginensischen Väter enthalte, und zwar die historische Schlußnotiz: „nachdem die Bischöfe zu Nicäa diese Beschlüsse gefaßt und das hl. Concil auch über die Paschafeier die alte Regel überliefert hat, so ist dadurch für den Frieden und die Glaubenseintracht zwischen dem Orient und Occident gesorgt worden. Dieß haben wir (die afrikanischen Bischöfe) aus der Kirchengeschichte beifügen zu müssen geglaubt" [4]).

Die von Alexandrien und Constantinopel gekommenen Exemplare schickten die Afrikaner im November 419 auch an den Papst Bonifaz, und beriefen sich später in ihrem Schreiben an den folgenden Papst Cölestin I. (423—432) wieder auf dieselben [5]).

e. Für die Zwanzigzahl der nicänischen Canones zeugen auch alle alten griechischen und lateinischen Canonensammlungen, die theilweise wohl schon im vierten, ganz sicher aber seit dem fünften Jahrhundert entstanden. Die allerfrüheſten derselben wurden in der griechischen Kirche angelegt und im Laufe der Zeit in zahlreichen Abschriften verbreitet. Ungemein viele dieser Copien sind bis auf uns gekommen, und sehr viele Bibliotheken besitzen Exemplare davon, namentlich zählt Montfaucon in seiner Bibliotheca Coisliniana viele derselben

---

1) *Mansi*, T. III. p. 834. *Harduin*, I. p. 943.

2) *Mansi*, IV. p. 407. *Harduin*, I. p. 1246.

3) *Mansi*, IV. p. 407. *Harduin*, I. p. 1245.

4) Mansi hat in seiner Ausgabe (IV. p. 414) ausdrücklich angemerkt, daß dieser Satz nicht mehr zu den nicänischen gehöre.

5) *Mansi*, T. III. p. 834—839. *Harduin*, T. I. p. 943—950.

auf, und auch Fabricius nennt in ſeiner Bibliotheca graeca [1]) eine Menge alter, zu Turin, Florenz, Venedig, Oxford, Moskau ꝛc. befindlicher Handſchriften, welche neben den ſogenannten apoſtoliſchen Canones, von denen er zunächſt (l. c.) handelt, auch die der älteſten Synoden enthalten. Einen derartigen Codex, die griechiſche Canonenſammlung, wie ſie im 9ten Jahrhunderte war, darſtellend, gab im J. 1540 der franzöſiſche Biſchof Joh. Tilius zu Paris in Quart heraus, und derſelbe enthielt gerade unſere 20 nicäniſchen Canones und außerdem die ſog. apoſtoliſchen, ancyraniſchen u. ſ. f. [2]). Eine neue Ausgabe davon lieferte Elias Ehinger (Wittenberg 1614) unter Benutzung eines zweiten zu Augsburg gefundenen Codex [3]); aber ſchon vorher war auch in die römiſche Concilienſammlung vom J. 1608 der griechiſche Text der 20 nicäniſchen Canonen mit wenigen und unbedeutenden Abweichungen vom Tilius'ſchen Texte aufgenommen worden. Welche Codices die Editoren der römiſchen Concilienſammlung, namentlich der gelehrte Jeſuit Sirmond, dabei benüzt haben, gaben ſie nicht an, wahrſcheinlich aber waren es ſowohl vatikaniſche als andere [4]). Der Text dieſer römiſchen Ausgabe ging ſofort in alle ſpäteren Concilienſammlungen über, auch in die neueſten von Harduin und Manſi, während Juſtell in ſeiner Bibliotheca juris canonici und Beveridge in ſeinem Synodikon (beide aus dem 17. Jahrh.) einen etwas andern, ebenfalls auf Handſchriften gegründeten und mit dem Tilius'ſchen übereinſtimmenden Text haben. Beide Textesarten hat neuerdings Bruns in ſeiner Bibliotheca ecclesiastica (T. I. p. 14 sqq.) mit einander verglichen. — Alle die griechiſchen Codices nun, welche von dem Einen und Andern der angeführten Herausgeber benüzt oder auch ſonſt nur bekannt geworden ſind, haben gleichmäßig immer nur 20, und immer die 20 gleichen Canones. — Ebenſo finden wir es auch in den lateiniſchen Canonenſammlungen, namentlich in den älteſten und wichtigſten, in der Prisca [5]) und in der des Dionyſius Exiguus, die ungefähr ums J. 500 entſtand. Da

---

1) Ed. *Harless*, T. XII. p. 148 sqq. Vgl. *Ballerini*, l. c. p. 253.

2) *Fabricius*, l. c. p. 196.

3) *Fabricius*, l. c. p. 197.

4) Vgl. die von Sirmond verfaßte Vorrede und den Index zum 1ten Bande der röm. Concilienſammlung. Die Vorrede iſt auch abgedruckt in Sirmondi Opera, T. IV. p. 437. ed. Venet. 1728.

5) Wenn die Priſca (bei *Mansi*, VI. p. 1114) anſcheinend 21 nicän. Canones hat, ſo rührt dieß nur daher, daß ſie den Can. 19 in zwei Nummern zerlegt.

lezterer ausdrücklich ſagt, daß er ſich genau an die graeca auctoritas gehalten habe, ſo iſt ſein Zeugniß für die Zwanzigzahl um ſo wichtiger [1]).

f. Unter den ſpätern griechiſchen Zeugen heben wir beſonders noch Photius, Zonaras und Balſamon hervor. Wie Erſterer in ſeiner Canonenſammlung und in ſeinem Nomocanon, ſo haben leztere in ihren Commentaren zu den Canonen der alten Concilien nur zwanzig und zwar gerade unſere 20 nicäniſchen Canonen gekannt und aufgenommen [2]).

g) Auch die mittelalterlichen Lateiner wiſſen nur von dieſen 20 nicäniſchen Canonen, ſo namentlich die berühmte ſpaniſche Sammlung, welche gewöhnlich aber irrig dem hl. Iſidor zugeſchrieben und wohl im Anfange des 7. Jahrh. verfaßt worden iſt [3]); ferner die Hadriana (von P. Hadrian I. an Carl d. Gr. geſchenkt), und der berühmte Hinkmar von Rheims, dieſer Hauptcanoniſt des 9ten Jahrhunderts [4]); ja ſelbſt Pſeudoiſidor hat der nicäniſchen Synode nicht mehr als 20 Canones zugeſchrieben.

Neben dieſen vielen und gewichtigen Zeugen aus der griechiſchen und römiſchen Kirche, welche einmüthig nur von 20 nicäniſchen Canonen wiſſen, verſchwindet in Wahrheit jener nur lateiniſch exiſtirende dem hl. Athanaſius fälſchlich zugeſchriebene Brief an Papſt Marcus, worin geſagt iſt, daß zu Nicäa zuerſt 40 griechiſche, hierauf ebenſoviele lateiniſche Canones gegeben und von der Synode ſelbſt in 70 zuſammengezogen worden ſeien [5]).

Die hier enthaltene Angabe iſt nichts Anderes als ein Wiederhall einer durch Irrthum entſtandenen orientaliſchen Tradition; denn in einigen Gegenden des Morgenlandes wurden in der That ſo viele nicäniſche Canones für vorhanden erachtet und in den Sammlungen aufgeführt. Glücklicher Weiſe ſind wir ſeit dem 16ten Jahrhundert im Beſitze dieſer weitern angeblich nicäniſchen Canones, und können darum über dieſelben

---

1) Bei *Mansi*, T. II. p. 678. Vgl. *Ballerini*, l. c. p. 473.

2) Bei *Justell.* l. c. T. II. p. 793. 813 sqq. und in *Bevereg.* Synod. T. I.

3) Vgl. *Ballerini* l. c. p. 512. Walter, Kirchenrecht, 11. Aufl. S. 151. Sie wurde edirt zu Madrid im J. 1821.

4) *Justell.* l. c. Praef. p. 9.

5) S. *Athanasii* Opp. ed. Bened. Patav. T. II. p. 599. Der gelehrte Mauriner Herausgeber Montfaucon ſagt (l. c. p. 597) von dieſem und einigen andern unterſchobenen Briefen: sane commentis sunt et mendaciis respersae, exque variis locis consarcinatae, ut ne umbram quidem γνησιότητος referant.

auch mit Entſchiedenheit urtheilen. Der Erſte, der ſie ins Abendland brachte, war der Jeſuit Johannes Baptiſta Romanus, der, von Papſt Pius IV. nach Alexandrien geſchickt, bei dem dortigen Patriarchen einen arabiſchen Codex mit 80 nicäniſchen Canonen fand [1]). Er ſchrieb dieſe ab, brachte die Copie nach Rom und überſezte ſie mit Hilfe des maronitiſchen Erzbiſchofs Georg von Damaſkus ins Lateiniſche. Um dieſen Fund intereſſirte ſich beſonders auch der gelehrte Jeſuit Franz Turrianus, und ließ durch einen alexandriniſchen Kaufmann, der ſich eben in Rom aufhielt, unter Beihilfe des Pater Baptiſta deſſen Ueberſetzung ſorgfältig revidiren und an vielen Stellen verbeſſern. Um dieſelbe Zeit gab ein anderer Jeſuit, Alphons Piſanus, unter Benützung des eben in einer Handſchrift entdeckten Werkes von Gelaſius Cyzicenus, ſeine lateiniſche Geſchichte der nicäniſchen Synode heraus, und auf ſeine Bitte theilte ihm Turrianus die eben beſchriebene lateiniſche Ueberſetzung der arabiſchen Canones mit. Piſanus nahm ſie in ſein Werk (lib. III.) auf, zog jedoch in der erſten Ausgabe (Dilling. 1572), mit Rückſicht auf die unächte Epistola Athanasii ad Marcum, die 80 Canones in 70 zuſammen, während er in den ſpätern Ausgaben dieſen Zwang ablegte und alle 80 Canones ganz in der Ordnung des arabiſchen Manuſcripts wiedergab. In dieſer Weiſe und Geſtalt ging die lateiniſche Ueberſetzung der 80 ſogenannten arabiſchen Canones von Nicäa in die venetianiſche und Binius'ſche Concilienſammlung über; in den ſpätern Sammlungen aber wurde ſie durch eine neue Ueberſetzung, welche Turrianus veranſtalten ließ, wieder verdrängt.

Kurze Zeit nach der erſten Ausgabe des Alphonſus Piſanus nämlich lernte Turrianus einen jungen gläubig gewordenen Türken, Paulus Urſinus, kennen, der ſehr gut arabiſch, aber auch lateiniſch und italieniſch verſtand, und durch den er nun die vielbeſprochene Ueberſetzung der 80 arabiſchen Canones auf's Neue überarbeiten ließ. Dabei wurde zugleich eine zweite alte arabiſche Handſchrift, die in der Bibliothek des Papſtes Marcell II. († 1555) gefunden wurde, benüzt und verglichen. Sie ſtimmte mit der alexandriniſchen ſo ſehr überein, daß beide als Abſchriften aus einem und demſelben Exemplare angeſehen werden

1) Dieſen arabiſchen Codex kaufte ſpäter Joſeph Simon Aſſemani vom koptiſchen Patriarchen Johannes, und es befindet ſich derſelbe jezt in der vaticaniſchen Bibliothek. Vergl. *Angelo Mai*, Praef. p. V. zum 10. Bande ſeiner Scriptorum vet. nova collectio.

mußten. Diese neue genauere Uebersetzung gab Turrianus im J. 1578 sammt Noten und einem Proëmium heraus, worin er nachzuweisen suchte, daß das Nicänum mehr als die 20 seither bekannten Canones aufgestellt habe [1]); und alle folgenden Concilienſammlungen haben nun die Turrianischen Mittheilungen aufgenommen [2]).

Neue und umfassendere Nachforschungen über diese arabischen Canonen der nicänischen Synode stellte im folgenden Jahrhundert der Maronite Abraham Echellensis an und gewann dabei das Resultat, daß diese Canonen bei verschiedenen orientalischen Völkern und in verschiedenen morgenländischen Sprachen angetroffen würden: bei den Syrern, Chaldäern, Maroniten, Kopten, Jakobiten und Nestorianern. Zugleich stellte er und mit Recht die Vermuthung auf, daß diese morgenländischen Sammlungen wohl nur Uebersetzungen alter griechischer Originalien seien, und man also ehemals auch in der griechischen Kirche mehr als 20 nicänische Canones gezählt habe [3]). Aus den ihm zugänglichen weitern arabischen Handschriften [4]) gab nun Echellensis im J. 1645 zu Paris die fraglichen Canones in einer neuen lateinischen Uebersetzung heraus; nach seinen Handschriften aber waren es nicht blos 80, sondern 84, und es rührte dieser Unterschied weniger von stofflichen Zusätzen, als von einer andern Ein- und Abtheilung her. Die Canones 13, 17, 32 und 56 bei Turrianus zerfallen nämlich in der Uebersetzung des Abraham Echellensis je in zwei Canones, dagegen hat dieser in seiner Nr. 43 und 83 je zwei Canonen des Turrianus zusammengenommen. Außerdem hat A. Echellensis drei Canonen, 29. 37. 41, welche bei Turrianus fehlen, wogegen der c. 45 des Leztern wieder bei jenem mangelt. — Wenn aber so auf den ersten Anblick die beiden Sammlungen fast ganz identisch zu sein scheinen, so ist dieß doch materialiter nicht immer der Fall, denn öfter haben zwei einander correspondirende Canones der einen und andern Sammlung doch einen sehr verschiedenen Sinn. Vielleicht hat ein arabischer Uebersetzer das griechische Original anders verstanden, als der andere, oder es hat

---

1) Im Anhange zu seiner lateinischen Uebersetzung der apostolischen Constitutionen, Antwerpen 1578.

2) Z. B. *Mansi*, T. II. p. 947 sqq. *Harduin*, T. I. p. 463 sqq. Dem Proëmium des P. Turrianus sind auch unsere meisten bisher mitgetheilten Nachrichten über die 80 arabischen Canones entnommen.

3) *Mansi*, l. c. II. p. 1071. 1072.

4) *Mansi*, l. c. p. 1071.

ſchon zwiſchen den griechiſchen Vorlagen, welche ſie benüzten, merkliche Verſchiedenheit ſtattgehabt. Letzteres iſt vielleicht das Wahrſcheinlichere, und daraus erklärt ſich auch, wie dieſe arabiſchen Canones zwar die 20 unbeſtritten ächt nicäniſchen auch unter ſich enthalten, aber oft mit ſehr auffallenden Abweichungen. — Uebrigens hat A. Echellenſis nicht blos dieſe 84 Canones, ſondern auch noch eine Anzahl anderer angeblich von der nicäniſchen Synode herrührender kirchlicher Verordnungen, διατυπώσεις, constitutiones, ſowie die der orientaliſchen Sammlung vorangeſtellte Präfation aus ſeinen arabiſchen Manuſcripten in lateiniſcher Ueberſetzung, ſammt einer gelehrten Diſſertation (zur Vertheidigung der 84 Canones) und ziemlich vielen Noten uns mitgetheilt. Alles dieß findet ſich vollſtändig bei Manſi (II. 982—1082), großentheils auch bei Harduin (I. 478—528).

Daß die Orientalen mehr als 20 nicäniſche Canones für ächt hielten, zeigt außerdem noch eine von dem gelehrten Anglicaner Beveridge theilweiſe mitgetheilte alte arabiſche Paraphraſe der Canonen der vier erſten allgemeinen Concilien. Dieſem arabiſchen Codex der Bodley'ſchen Bibliothek zufolge hat das Nicänum drei Bücher von Canonen aufgeſtellt, wovon das erſte 84 Canones über Prieſter, Mönche ꝛc., das zweite die gewöhnlichen ächten 20 nicäniſchen, das dritte aber eine Reihe von Vorſchriften ꝛc. für Könige und Obrigkeiten enthielt [1]). Ueber alle dieſe Canonen gab der genannte arabiſche Codex eine Paraphraſe, Beveridge aber nahm davon nur das zweite Buch, die Paraphraſe der 20 Canones auf, weil, nach ſeiner wie ſich zeigen wird allerdings richtigen Anſicht, alle andern angeblich nicäniſchen Canones durch und durch falſch ſind. Das Wenige jedoch, was er über den Inhalt des erſten Buchs der arabiſchen Paraphraſe ſagt, beweist, daß es wohl mit den 15 von Echellenſis ſchon mitgetheilten Conſtitutionen oder Decreten über das Mönchthum, Aebte, Aebtiſſinen ꝛc. [2]) wenn nicht identiſch, doch wenigſtens nahe verwandt war. Ueber das dritte Buch der arabiſchen Paraphraſe aber erfahren wir Näheres von Renaudot, daß nämlich dieſe Sammlung verſchiedene Geſetze von Conſtantin, Theodoſius, Juſtinian ꝛc. enthalten habe [3]). Uebrigens glaubte Beveridge,

1) *Beveregius*, Synodicon sive Pandectae canonum, Oxon. 1672. T. I. p. 686.

2) *Mansi*, II. p. 1011 sqq.

3) *Renaudot*, historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum, Paris 1713. p. 75.

ein ägyptiſcher Prieſter Joſephus aus dem 14ten Jahrhundert habe die Paraphraſe verfaßt (praef. p. XIX sq.), weil deſſen Name mit einem chronologiſchen Zuſatz auf dem Codex deutlich angegeben iſt. Renaudot aber machte (p. 27) dagegen geltend, jener ägyptiſche Prieſter Joſeph ſei nur der Beſitzer des Codex geweſen, und dieſer ſelbſt ſei offenbar beträchtlich älter.

Wie dem ſei, gewiß iſt, daß dieſe arabiſchen Canones unmöglich von der nicäniſchen Synode herrühren können, indem ihr Inhalt ſie offenbar in eine beträchtlich ſpätere Zeit verweiſt. So iſt z. B. a) im 38ſten derſelben (Nr. 33 bei Turrianus) davon die Rede, daß das Patriarchat von Epheſus auf die urbs regia Conſtantinopel zu übertragen ſei, ut honor sit regno et sacerdotio simul. Dieß ſezt voraus, daß Byzanz bereits in Conſtantinopel umgewandelt und zur kaiſerlichen Reſidenz erhoben geweſen ſei. Solches geſchah jedoch erſt ungefähr 5 Jahre nach der nicäniſchen Synode; ja zur Zeit dieſes Concils war Byzanz noch ganz unbedeutend und lag von einer frühern Verwüſtung her noch großentheils in Ruinen [1]). Zum Patriarchate aber wurde das Bisthum Conſtantinopel erſt durch die zweite und vierte allgemeine Synode (a. 381 can. 3. und a. 451 can. 28) erhoben, und es kann ſonach dieſer angeblich nicäniſche Canon erſt nach dem vierten allgemeinen Concil entſtanden ſein.

b) Canon 42 bei A. Echellenſis (36 bei Turrianus) verbietet den Aethiopiern, für ſich einen Patriarchen zu erwählen, vielmehr müſſe ihr geiſtliches Oberhaupt, welches den Titel Catholicus führen dürfe, unter dem Patriarchen von Alexandrien ſtehen u. ſ. f. Auch dieſer Canon gehört ſichtlich in die nachnicäniſchen Zeiten. Aethiopien hatte, als das Nicänum abgehalten wurde, bekanntlich noch gar keinen Biſchof, ſeine Bekehrung durch den heil. Frumentius war erſt im Beginne begriffen, und erſt nach dem Nicänum, als Athanaſius bereits Erzbiſchof von Alexandrien war, brachte ihm Frumentius Nachricht von ſeiner Wirkſamkeit und ließ ſich von ihm zum Biſchof der Neubekehrten weihen [2]). Unſer Canon dagegen ſezt ſchon einen zahlreichen Episcopat in Aethiopien, die Exiſtenz eines beſondern Catholicus und das ehrgeizige Streben

---

1) *Tillemont*, hist. des emper. T. IV. p. 230 sq. *Baron.* ad ann. 330. n. 1. Zſelin, hiſt. Lexik. u. d. A. Conſtantinopel.

2) Vgl. meine Abhandl. im Kirchenlexik. von Wetzer und Welte, u. d. A. Abyſſinien.

voraus, von der alexandriniſchen Mutterkirche ſich frei zu machen. Zudem tritt uns in dieſem und in einigen andern Canonen bei Turrianus und A. Echellenſis (c. 8. 33. 35. 37. 46 Turr., c. 8. 37. 38. 40. 43. 44. 45 Ech.) die bereits ganz ausgebildete Patriarchaleinrichtung entgegen, wie ſie zur Zeit des Nicänums noch gar nicht vorhanden war.

c) Daß der 43ſte Canon des A. Echellenſis (37 des Turr.) jünger ſei, als die dritte allgemeine Synode zu Epheſus (a. 431), hat ſchon Petrus de Marca (de concord. sacerdotii et imperii, lib. II. c. 9) bemerkt. Das Epheſinum wies nämlich die Anſprüche des Patriarchen von Antiochien auf die Ordination der cypriſchen Biſchöfe zurück [1]; nach unſeren arabiſchen Canonen dagegen iſt die Unterwerfung Cyperns unter Antiochien bereits erfolgt, ja ſchon eine unbeſtrittene Thatſache, was, wie Petrus de Marca beifügt, erſt nach dem Jahre 900 eingetreten ſein kann, denn zur Zeit des Kaiſers Leo des Weiſen († 911) war, wie aus ſeiner Notitia erhellt, Cypern dem Stuhle von Antiochien noch nicht unterworfen [2].

d) Canon 53 (49 Turr.) gegen Simonie ſtammt aus dem zweiten Canon der vierten allgemeinen Synode zu Chalcedon (a. 451), und man ſieht daraus, wie unmöglich der arabiſche Canon nicäniſch ſein könne.

e) In Canon 38. 39 und 42 (c. 33. 34 und 36 Turr.) iſt der Biſchof von Seleucia Almodajen bereits Catholicus, welche Würde er erſt unter Kaiſer Juſtinian im ſechsten Jahrhundert erhielt [3]. Ja Seleucia hat in dieſem Canon bereits den arabiſchen Namen Almodajen, woraus Renaudot (p. 74) erſchloß, daß dieſe arabiſchen Canonen erſt aus den mahomedaniſchen Zeiten herſtammen können.

Noch weniger aber als die 84 Canonen rühren die weitern durch A. Echellenſis mitgetheilten Conſtitutionen von der nicäniſchen Synode her.

a) Die erſte Abtheilung derſelben, die 15 Conſtitutionen de monachis et anachoretis (*Mansi* II, 1011 sqq.), ſezt bereits eine ſehr weit vorgeſchrittene Entwicklung des Mönchthums voraus, ſpricht von Manns- und Frauenklöſtern, von Aebten und Aebtiſſinen, auch von Kloſterökonomen u. dergl., während zur Zeit des Nicänums das Koi-

1) *Mansi*, T. IV. p. 1470. *Harduin*, T. I. p. 1619.
2) Vgl. *Beveregg.* l. c. T. II. Annotationes p. 212 a.
3) *Renaudot*, l. c. p. 73.

nobitenthum ſich erſt zu entwickeln begann, und es auch in den erſten Zeiten *nach* unſerer Synode noch keine großen Kloſtergebäude, wie ſie die arabiſchen Conſtitutionen im Auge haben, ſondern nur Mönchsdörfer, aus zahlreichen Hütten beſtehend, gegeben hat.

b) Auch die zweite Serie der weitern arabiſchen Conſtitutionen in 19 Capiteln (*Mansi* II, p. 1019 sqq.) ſpricht von Klöſtern, Aebten, Gütern und Beſitzungen der Klöſter (c. 1—10), und nach c. 8 zählten die Mönche bereits viele Prieſter unter ſich, was bekanntlich beim Beginn des Mönchthums, zur Zeit des Nicänums, noch gar nicht der Fall war. Ferner wird c. 9 Conſtantinopel die urbs regia genannt; — lauter Hinweiſungen auf die nachnicäniſchen Zeiten.

c) Die dritte Serie endlich, in 25 Capiteln (*Mansi* II, p. 1030 sqq.) hat bei dem nicäniſchen Symbolum, das hier vorangeſtellt wird, bereits den Zuſatz der zweiten allgemeinen Synode. Außerdem wird ein viel größeres Symbolum, als das ächte iſt, für das nicäniſche ausgegeben, und es beſteht jenes aus lauter Zuſätzen der Orientalen, wie ſchon Abraham Echellenſis bemerkte [1]). Auch liegt in dem Satze dieſes Symbolums: Chriſtus ſei perfectus homo, vera anima intellectuali et rationali praeditus, ſchon eine Bezugnahme auf den Apollinarismus; in den weitern Worten: duas habentes naturas, duas voluntates, duas operationes in una persona etc. eine Hinweiſung auf den Monophyſitismus und Monotheletismus.

An dieß Glaubensbekenntniß wird dann die durchaus falſche Erzählung angehängt, Conſtantin habe die Biſchöfe zu Nicäa gebeten, der Stadt Byzanz den Namen Conſtantinopel zu geben, und deſſen Bisthum zu einem Erzbisthum wie Jeruſalem zu erheben [2]).

Ueberdieß tragen aber auch alle einzelnen Conſtitutionen dieſer lezten Serie das Gepräge einer ſpäteren Zeit, ſpäterer Verhältniſſe und Einrichtungen. In Kapitel 10 z. B. wird bereits die Kindertaufe allgemein geboten, Kapitel 12 und 13 handeln wieder von Mönchen und Nonnen, Kapitel 14 findet ſchon für nöthig zu verbieten, Knaben zu Diakonen oder gar zu Prieſtern und Biſchöfen zu weihen u. ſ. f.

Nach alledem iſt der *nicht-nicäniſche* Urſprung dieſer arabiſchen Canones völlig unzweifelhaft, und die Verſuche Turrian's, Abraham

1) *Mansi*, T. II. p. 1079.

2) Daß alles dieß unhiſtoriſch ſei, liegt ſchon in dem oben Mitgetheilten, daß Byzanz erſt im J. 330 von Conſtantin zur Hauptſtadt erhoben worden ſei und dergl.

Echellenſis und Cardinal Aguirre, wenigſtens einige derſelben als ächt zu behaupten, ſind als gänzlich mißlungen zu erachten [1]). Das Gleiche gilt auch von der weiteren Vermuthung des Abraham Echellenſis, daß der berühmte Biſchof Jakob von Niſibis, welcher auf der nicäniſchen Synode anweſend war, der Urheber dieſer Canonen ſei. Wie wir ſahen, tragen ja gar viele derſelben unverkennbar das Gepräge einer ſpätern Zeit. Eine andere Vermuthung hat Aſſemani aufgeſtellt, indem er ſich auf eine Stelle des Ebedjeſu (Sec. XIV.) beruft, worin dieſer ſagt: „der Biſchof Maruthas von Tagrit (Sec. V) habe 73 Canones der nicäniſchen Synode überſezt [2])". Daß dieß dieſelben mit unſeren 84 arabiſchen ſeien, nimmt Aſſemani unbedenklich an; allein eine durchgängige Identität beider kann ſicher nicht vorausgeſezt werden, denn, abgeſehen von der Verſchiedenheit der Zahl, enthalten die arabiſchen Canones einzelne Stücke, welche ſichtlich viel jünger ſind als Maruthas [3]). Unbedenklich aber dürfen wir behaupten, daß, wenn Maruthas wirklich 73 angeblich nicäniſche Canones überſezte, er eben, wie andere Orientalen, einen der oben beſchriebenen Codices vor ſich hatte, welcher viele auch nicht nicäniſche Canones in einer Sammlung enthielt [4]).

Wie aber konnte in einigen Gegenden des Orientes dieſe Meinung entſtehen, daß die Synode von Nicäa eine ſo große Anzahl von Canonen aufgeſtellt habe? Die Antwort iſt unſchwer, da wir wiſſen, daß man ſchon frühzeitig die Canonen verſchiedener Concilien in ein Corpus zuſammenſtellte, und dabei, um des größern Anſehens willen, denen von Nicäa immer den erſten Platz anwies. Es ereignete ſich nun auch, daß einzelne Abſchreiber abſichtlich oder unabſichtlich bei den Canonen der andern Concilien, die ſie hinter die nicäniſchen ſtellten, die beſondere Ueberſchrift wegließen, und ſelbſt in Rom hatte man, wie wir ſahen, ein ſolches Exemplar, wo die ſardicenſiſchen mit den nicäniſchen Canonen sub uno titulo zuſammengeſtellt waren. Wenn nun ſolche Exemplare auch in den Orient kamen, oder wenn orientaliſche Abſchreiber und Sammler ſelbſt in ähnlicher Weiſe verfuhren und die beſonderen Ueberſchriften wegließen, ſo war die natürliche Folge, daß dieſe jüngeren Canonen,

1) Vgl. *Pagi*, Crit. in Annales Baron. ad. ann. 325. n. 45. *Pearson*, Vindiciae epist. Ignat. P. I. p. 177. *Richer*, hist. Concil. general. T. I. p. 110. *Ludovici* praef. zu *Ittig*, hist. Concil. Nic.

2) *Assemani*, Biblioth. orient. T. I. p. 23. 195. *Angelo Mai*, l. c. Praef. p. VII.

3) Vgl. oben S. 348 f.

4) Vgl. Spittler, Geſchichte des canoniſchen Rechts, S. 108 Note.

die hinter den nicäniſchen ſtanden, nunmehr bei Abmangel der Kritik dem Nicänum ſelbſt zugeſchrieben wurden.

Wir dürfen jedoch nicht verſchweigen, daß einzelne Gelehrte, beſonders Baronius [1]) und der ſpaniſche Cardinal Aguirre [2]), ſelbſt ganz abgeſehen von dieſen arabiſchen Canonen, auch aus alten griechiſchen und lateiniſchen Quellen zeigen zu können glaubten, die Synode von Nicäa habe wirklich mehr als 20 Canones aufgeſtellt.

a) Vor Allem habe dieſelbe, meint Aguirre, eine Verordnung über die Paſchafeier erlaſſen, und Balſamon melde (in ſ. Commentar zum erſten antioch. Canon), daß über dieſen Punkt ein Canon der erſten allgemeinen Synode vorhanden ſei. Es müſſe alſo ehemals, ſchließt Aguirre, mehr als unſere 20 nicäniſchen Canones gegeben haben. Allein fürs Erſte ſprechen die Alten nur von einer Verordnung, nicht von einem Canon des Nicänums über die Oſterfeier, und eine Verordnung darüber hat unſere Synode allerdings gegeben, wie noch jezt das Synodaldekret (Socr. I. 9) ausweist; Balſamon aber ſagt gerade das Gegentheil von dem, was Aguirre behauptet, nämlich: *ἐν γὰν τοῖς κανόσι τῶν ἐν Νικαίᾳ πατέρων τῦτο ἀχ εὕρηται, εἰς δὲ τὰ πρακτικὰ τῆς πρώτης συνόδε εὑρίσκεται* [3]), d. h. „in den Canonen der nicäniſchen Väter wird dieß nicht gefunden, wohl aber iſt es dort verhandelt worden". Aguirre benüzte ſichtlich nicht den griechiſchen Text Balſamons, ſondern wahrſcheinlich die ungenaue lateiniſche Ueberſetzung Schelſtratens [4]). — Aber geſezt auch, es wäre irgendwo von einem Spätern die Beſtimmung des Nicänums über die Oſterfeier als Canon citirt, ſo könnte dieſer leichtlich die Bedeutung von Vorſchrift im weitern Sinne haben, oder es könnte ſolche Angabe auf einem Mißverſtändniſſe der carthagiſchen Synode vom J. 419 beruhen, wo geſagt wurde, die Synode von Nicäa habe den antiquus canon über die Paſchafeier überliefert [5]), was in dieſem Zuſammenhange nichts anders heißt und heißen kann, als: die alte Paſcharegel ſei vom Nicänum feſtgehalten und den kommenden Geſchlechtern überliefert worden.

---

1) Annales ad ann. 325 n. 156 sqq.
2) Collect. Concil. Hispan. T. I. P. 1. Appar. Diss. 8.
3) Bei *Beveregius* l. c. T. I. p. 430.
4) Concil. Antioch. Antverp. 1681.
5) *Harduin*, T. I. p. 1428 n. 21. *Mansi*, T. IV. p. 415 in der Note.

b) Aguirre ſagt zweitens, die Akten der nicäniſchen Synode ſeien alten Nachrichten zufolge ſehr umfaſſend geweſen, und dieß ſetze die Exiſtenz von mehr als 20 Canonen voraus. Allein α) wie wir ſahen, iſt es ſehr zweifelhaft, ob bei der nicäniſchen Synode außer dem Symbolum, den Canones und dem Synodalſchreiben irgend etwas in den Akten niedergelegt worden ſei (ſ. oben S. 249); aber auch β) ſelbſt dann, wenn die Akten wirklich ſehr voluminös geweſen wären, würde dennoch für eine größere Anzahl von Canonen nichts folgen, indem z. B. die Akten des epheſiniſchen Concils ſehr beträchtlich ſind und daſſelbe doch nur ſehr wenige Canones aufſtellte, nämlich ſechs. Selbſt wenn man ein paar Specialdekrete des Epheſinums als Canonen betrachtet, ſind es deren nur acht.

c) Aguirre vermuthet weiter, die ausführlichen Akten des Nicänums ſeien von den Arianern verbrannt und von ihnen abſichtlich 20 Canones übrig gelaſſen worden, damit man glaube, die Synode habe in der That nichts Weiteres beſchloſſen und verordnet. Schon Baronius (ad ann. 325. n. 62) hat eine ähnliche Vermuthung aufgeſtellt; allein α) Beweiſe für die angebliche That der Arianer liegen nirgends im Geringſten vor [1]); und β) iſt es auch nicht klar, warum die Arianer nicht lieber das Symbolum, ihren Hauptfeind, als die Canones vernichtet haben ſollten.

d) Daß die Synode drei Jahre lang gedauert, und darum in ſo langer Zeit wohl mehr als 20 Canones aufgeſtellt habe, bedarf kaum einer Widerlegung. Die Synode begann und endete im Jahr 325 nach Chr., und nach ihrem Schluß feierte der Kaiſer ſeine Vicennalia, d. i. ſein 20jähriges Regierungsjubiläum [2]). Was von einer 3jährigen Dauer der Synode geſprochen wird, iſt Fabel der ſpäteren Morgenländer; aber ſelbſt wenn ſie wirklich drei Jahre gedauert hätte, ſo würde doch auch hieraus eine größere Anzahl von Canonen nicht erſchloſſen werden dürfen.

e) Der fünfte Zeuge gegen die Zwanzigzahl ſoll Papſt Julius I. ſein, welcher in einem Briefe ſagt: „die Biſchöfe zu Nicäa haben mit Recht geſtattet, daß die Beſchlüſſe einer Synode von einer ſpätern wieder geprüft werden dürfen.“ Der fragliche Brief findet ſich unter den Werken des hl. Athanaſius [3]); daß aber jene Väter einen Canon in der

1) Die Epistola Athanasii ad Marcum, welche von ſo etwas ſpricht, iſt ja entſchieden unächt. Vgl. oben S. 250.

2) Ueber die Dauer des Nicänums vgl. oben S. 262 und unten S. 419.

3) Apologia contra Arianos c. 22. Opp. T. I. 1. p. 112. ed. Patav.

erwähnten Sache erlaſſen hätten, ſagt er nicht; im Gegentheil iſt gemeint, die Nicäner hätten durch ihr Beiſpiel, durch ihr eigenes Benehmen die Prüfung älterer Synoden erlaubt, indem ſie die arianiſche Sache, obgleich ſie bereits zu Alexandrien entſchieden war, wiederum vornahmen.

f) Weiterhin berief ſich Papſt Leo d. Gr., als der Patriarch Flavian von Conſtantinopel gegen den Spruch der epheſiniſchen Räuberſynode nach Rom appellirt hatte, in zwei Briefen an Kaiſer Theodoſius d. Gr. (Epp. 43 u. 44) auf einen Canon des Nicänums, der ſolche Appellationen geſtatte. Papſt Leo zeuge darum, meint Aguirre, für einen unter den 20 nicht mehr vorhandenen Canon. Allein es iſt klar, daß Leo hier denſelben Fehler, wie früher Zoſimus, beging, und den ſardicenſiſchen Canon, durch ſeine Collectio irre geleitet, für einen nicäniſchen anſah.

g) Mehr Schein hat es, wenn Baronius und Aguirre den hl. Ambroſius gegen uns zeugen laſſen, welcher ſagt: Sed prius cognoscamus, non solum hoc Apostolum de episcopo et presbytero statuisse, sed etiam Patres in concilio Nicaeno tractatus addidisse, neque Clericum quendam debere esse, qui secunda conjugia sortitus [1]). Allein für's Erſte ſpricht Ambroſius, wie wir ſehen, nicht von einem Canon, ſondern von einem Traktat, den die Nicäner gefertigt hätten; aber auch ganz abgeſehen hievon haben die Mauriner Herausgeber bei der fraglichen Stelle die ganz richtige Bemerkung gemacht: wie Papſt Zoſimus einen ſardicenſiſchen Canon für nicäniſch hielt, ſo habe wohl auch Ambroſius eine von einer andern Synode herrührende Verordnung de digamis non ordinandis in ſeiner Collectio den nicäniſchen Akten angehängt gefunden, und ſo ſelbſt für nicäniſch gehalten.

h) Auch eine Aeußerung des hl. Hieronymus ſoll beweiſen, daß die Synode von Nicäa mehr als 20 Canones aufgeſtellt habe. In ſeiner Praefatio ad librum Judith [2]) ſagt er: Apud Hebraeos liber Judith inter agiographa legitur, cujus auctoritas ad roboranda illa, quae in contentionem veniunt, minus idonea judicatur..... Sed quia hunc librum Synodus Nicaena in numero Sanctarum Scripturarum legitur computasse, acquievi postulationi vestrae etc. Wenn man jedoch aus dieſen Worten folgern will, daß die nicäniſchen Väter

1) Epist. ad Vercellensem episcopum. Opp. ed. Benedict. T. III. p. 1127.
2) Opp. T. X. p. 39 ed. Migne. T. I. p. 1170 ed. BB.

einen Canon über die ächten bibliſchen Bücher aufgeſtellt hätten, ſo hat man dazu keine volle Berechtigung; im Gegentheil kann die Stelle gar wohl ſo verſtanden werden, daß die nicäniſchen Väter in irgend einer Verhandlung einmal das Buch Judith wie ein canoniſches citirt und gebraucht, ſomit faktiſch anerkannt haben. In ähnlicher Weiſe hat die Synode von Epheſus den Hebräerbrief autoriſirt, indem ſie die Anathematismen Cyrills gegen Neſtorius billigte, worin der Hebräerbrief als bibliſches Buch citirt iſt [1]). Daß wir aber in den vom Nicänum hinterlaſſenen wenigen Urkunden nirgends ein Citat aus dem Buche Judith finden, macht nichts zur Sache; denn es iſt gar wohl möglich, daß dieſe Berufung nur in einer mündlichen Verhandlung ſtatthatte, und daß irgend ein Dritter, vielleicht ein Mitglied der Synode, in irgend einer Schrift dieſe Begebenheit erwähnte. Hieronymus ſagt darum nur legitur computasse, d. h. man leſe, daß die nicäniſche Synode dieß gethan habe; hätte dieſelbe aber wirklich einen förmlichen Beſchluß über dieſen Punkt gefaßt, ſo wäre nicht erklärlich, wie ſpätere Kirchenväter, Gregor von Nazianz, Amphilochius u. a. das Buch Judith nicht unter die canoniſchen rechnen konnten. Ja Hieronymus ſelbſt bezweifelt anderwärts [2]) die Canonicität des Buches Judith, und hat alſo auf die obige Nachricht in Betreff des Nicänums ſelbſt keinen großen Werth gelegt. Dazu kommt noch, daß auch das Concil von Laodicea, das doch entſchieden ſpäter als das nicäniſche ſtatthatte, in ſeinem 60ſten Canon das Buch Judith nicht unter den canoniſchen Büchern aufzählt, was unmöglich wäre, wenn man ſchon zu Nicäa einen förmlichen Beſchluß hierüber aufgeſtellt hätte.

i) Aguirre berief ſich weiter auch auf Auguſtin, welcher in ſeinem 213. Briefe (früher Ep. 110) ſagt: ſchon bei Lebzeiten des Valerius ſei er zu deſſen Mitbiſchof in Hippo erhoben worden, habe aber nicht gewußt, daß ſolches vom nicäniſchen Concilium verboten ſei. — Aguirre meint nun, unter den 20 Canonen habe keiner dieſen Inhalt; allein er irrt, denn Canon 8 enthält ausdrücklich das Verbot, auf welches Auguſtin anſpielt [3]).

---

1) Vgl. *Natal. Alex.* hist. eccl. l. c. p. 387 a.

2) Epistola ad Furiam etc. ſagt er ſogar vom Buche Judith: si cui tamen placet volumen recipere. Opp. T. I. p. 559 ed. Migne; und Commentar. in Aggaeum cap. 1 v. 5. 6. p. 1394. T. VI. ed. Migne.

3) Dieſer Canon endet mit den Worten: *ἵνα μὴ ἐν τῇ πόλει δύο ἐπίσκοποι ὦσιν. Mansi*, T. II. p. 672.

k) Weiterhin soll Papst Innocenz I. in seinem 23sten Briefe [1]) sagen: zu Nicäa sei es verboten worden, Jemanden, der nach seiner Taufe Kriegsdienste gethan habe, zum Priester zu weihen. Unter den 20 nicänischen Canonen findet sich diese Verordnung nun allerdings nicht; allein fürs Erste könnte man zweifeln, ob Innocenz wirklich behaupte, daß, was er anführe, eine nicänische Vorschrift sei. Er sagt nämlich: die nicänischen Regeln über die Ordination kennet ihr selbst, tamen aliquam partem, quae de ordinationibus est provisa, inserendam putavi. Es fragt sich, ob die aliqua pars ausschließlich nur von einer nicänischen, und ob sie nicht auch von einer andern kirchlichen Verordnung über diesen Punkt verstanden werden dürfe. Innocenz kommt noch zweimal auf das Verbot, Soldaten zu weihen, zu sprechen, einmal in Ep. 43 (*Mansi* III. 1046), wo er des Nicänums dabei gar nicht erwähnt, und das anderemal Ep. I. c. 2 (*Mansi* III. 1033), wo zwar im Vorangegangenen und im Nachfolgenden der nicänischen Synode gedacht wird, bei der betreffenden Stelle aber nicht, denn das item ist hier = secundo und will nicht sagen, daß auch das zweite Kapitel dem Nicänum entnommen sei. Doch wollen wir auf all dieß kein besonderes Gewicht legen, denn auch angenommen, Innocenz habe das fragliche Verbot wirklich von der nicänischen Synode abgeleitet, so folgt daraus doch nicht, daß es mehr als 20 nicänische Canones gegeben habe, denn die von jenem Papste angeführten Worte gehören einer Turiner Synode an, wie schon Labbe zeigte [2]), und Innocenz hat also einen ähnlichen Irrthum, wie sein Vorgänger Zosimus begangen.

l) Aguirre weist darauf hin, daß Gelasius von Cyzikus außer den 20 Canonen noch 9 Constitutionen anführe [3]) und am Schluß von lib. II. c. 29 ausdrücklich sage: die Bischöfe von Nicäa hätten verschiedene solche *διατυπώσεις* aufgestellt. Diese Constitutionen sind jedoch dogmatischen Inhalts (*λόγος διδασκαλικὸς*) und durchaus keine Canones, würden also schon deßhalb gegen die Zwanzigzahl nichts beweisen; aber, und das ist die Hauptsache, dieselben sind ganz zweifellos unächt, keiner der Alten kennt sie und keiner der Neuern hat sie zu vertheidigen übernommen; ja die Meisten übergehen sie ganz mit Still-

1) Bei *Mansi*, T. III. p. 1068 sq.
2) *Mansi*, T. III. p. 1069 ad marg.
3) Lib. II. c. 30.

ſchweigen, ſelbſt Tillemont und Orſi, und wer ihrer erwähnt, erklärt ſie für unächt [1]).

m) Mit vollem Unrecht berufen ſich Baronius und Aguirre ferner auf den griechiſchen Kirchenhiſtoriker Sokrates, als ob dieſer (III. 20) ſage: das Nicänum habe befohlen, in der Doxologie die Worte: „Ehre ſei dem Vater und dem Sohne" zu gebrauchen, um die Gleichheit beider anzuzeigen, während die Arianer die Formel: „dem Vater durch den Sohn" anwendeten. Allein Sokrates ſagt in der angeführten Stelle nur, daß in Antiochien die eine Partei dieſe, die andere jene Formel gebrauchte, und daß der arianiſche Biſchof Leontius diejenigen hinderte, welche nach der παράδοσις der nicäniſchen Synode Gott Loblieder ſangen, d. h. die der nicäniſchen Lehre gemäße Formel gebrauchten. Daß Sokrates nicht mehr, namentlich nicht das ſage, was ihm Baronius und Aguirre unterſchieben, nahm auch Valois in ſeiner Ueberſetzung dieſer Stelle an [2]). Bekannt iſt, daß die Kirchenväter vor der arianiſchen Häreſie in der doxologiſchen Formel öfter wechſelten und bald „durch den Sohn", bald „und dem Sohne" ſagten. Weil aber die Arianer zur Verhüllung ihrer häretiſchen Geſinnung beharrlich das „und" vermieden und „durch" gebrauchten, ſo vermieden im Gegenſatz die Orthodoxen von nun an die Formel „durch"; aber eine allgemeine Synodalverordnung hierüber lag ſicherlich nicht vor, ſonſt hätten nicht orthodoxe Biſchöfe noch viel ſpäter ſich die Formel „durch" erlaubt [3]).

n) Papſt Leo I. berief ſich wiederholt auf die nicäniſche Synode, um zu beweiſen, daß der Patriarch von Conſtantinopel ſich mit Unrecht den Rang vor dem von Alexandrien und Antiochien anmaße [4]). Auch hierin will Aguirre eine Hinweiſung auf einen unter den zwanzig nicht mehr vorhandenen nicäniſchen Canon erblicken. Aber ſicherlich hatte Leo nur unſern 6ten nicäniſchen Canon vor Augen, welcher den Biſchöfen

---

1) So *Ittig*, hist. Concil. Nic. § 68 und die Annotat. dazu. Fuchs, Bibliothek der Kirchenverſamml. Leipzig 1780. Bd. I. S. 438. Die zweite der fraglichen Diatypoſen iſt wahrſcheinlich gegen die Euchiten gerichtet, alſo nothwendig nachnicäniſch; über die fünfte Diatypoſe aber (über das heil. Abendmahl) hat Dorſcheus eine beſondere Diſſertation geſchrieben.

2) Vgl. *Ludovici* Praef. ad *Ittig*, hist. Conc. Nic.

3) Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. IV. Thl. 1. S. 426 f. *Ittig* l. c. § 51.

4) Epp. 104. 105. 106. ed. Ballerin. T. I; Epp. 78. 79. 80 ed. Quesnel. (alias 53. 54. 55).

von Alexandrien und Antiochien ihre Rechte bestätigt, also damit zugleich implicite verbietet, einen andern Bischof ihnen vorzusetzen.

o) Auch das zweite Concil von Arles ums Jahr 452 (can. 24) zeugt nicht gegen die Zwanzigzahl, wenn es sagt: magna Synodus antea constituit, daß diejenigen, welche Andern grobe Verbrechen fälschlich nachsagen, bis an ihr Lebensende von der Communion ausgeschlossen sein sollen [1]). Allerdings hat, wie Aguirre bemerkt, keiner unter unsern zwanzig nicänischen Canonen solchen Inhalt, aber das zweite Concil von Arles meint mit dem Ausdruck magna Synodus nicht die nicänische, sondern die erste arelatensische Synode, und zwar ihren Canon 14 [2]).

p) Aguirre führt weiter die Synode von Ephesus, Actio VII an [3]), welche sich auf einen nicänischen Beschluß berufen habe, um der Kirche von Cypern ihre Unabhängigkeit von Antiochien zu sichern. Hierüber aber, meint Aguirre, stehe in den 20 Canonen nichts. Allein die ephesinische Synode gibt selbst deutlich an, wie sie es meine, indem sie sagt: „der Canon der Väter von Nicäa bewahre jeder Kirche ihren bisherigen Rang", und dieß thut allerdings unser 6ter nicänischer Canon.

q) Auf einen unter den 20 nicht befindlichen Canon von Nicäa soll ferner Bischof Attikus von Constantinopel (Sec. V.) hinweisen, indem er in einem Briefe die Form ausführlich beschrieb, welche nach einer Verordnung des Nicänums die literae formatae haben sollten [4]). Allein das Schreiben, das seinen Namen trägt, war dem ganzen Alterthum unbekannt, tauchte erst im Mittelalter auf, ist entschieden unächt und eine pseudoisidorianische Waare [5]). Allein selbst wenn es ächt wäre, wofür es Baronius hält (ad ann. 325. n. 162 sq.), würde es doch nach dessen eigenem Geständniß nicht gegen die Zwanzigzahl sprechen, indem Baronius glaubt, die Väter zu Nicäa hätten nur in aller Stille, damit der ganze Zweck nicht verfehlt werde, sich über die Form der literae formatae verabredet, aber keinen eigentlichen Canon darüber gegeben [6]).

---

1) *Harduin*, T. II. p. 775.
2) Vgl. *Ludovici* Praef. ad *Ittig* l. c.
3) *Mansi* T. IV. p. 1468. *Harduin* T. I. p. 1620.
4) *Harduin* T. V. p. 1453.
5) *Tillemont*, Mémoires, T. VI. p. 288 b.
6) Vgl. *Natal. Alex.* l. c. p. 387.

r) Auch der lezte Zeuge Aguirre's iſt nicht beweiskräftig, nämlich die Aeußerung des hl. Baſilius [1]): die nicäniſche Synode habe Verordnungen gegeben zur Züchtigung der Schuldigen und zur Vermeidung künftiger Fehler. Es folgt nämlich hieraus keineswegs, daß die Synode mehr als unſere 20 Canones erlaſſen habe, indem Baſilius gar wohl ſchon in Beziehung auf dieſe jene allgemeine Schilderung entwerfen konnte [2]).

Andere noch minder wichtige Einwürfe gegen die Zwanzigzahl, welche Aguirre nicht mehr wiederholte, können auch wir übergehen, zumal wenn wir in Betreff ihrer auf Natalis Alexander, der ſie ebenfalls widerlegte, verweiſen [3]).

§ 42.

Inhalt der nicäniſchen Canones.

Steht dem bisher Geſagten zu Folge die Zahl der ächten nicäniſchen Canones feſt, ſo iſt es jezt an der Zeit, auch deren Inhalt näher zu betrachten. Die Bedeutſamkeit der Sache und das Gewicht des Originalwortes verlangen dabei, daß wir den griechiſchen Text (nach den Recenſionen von Manſi und Bruns [4])) voranſtellen, und durch Ueberſetzung und Commentar ſeinen Sinn zu verdeutlichen ſuchen [5]).

Can. I.

Εἴ τις ἐν νόσῳ ὑπὸ ἰατρῶν ἐχειρουργήθη, ἢ ὑπὸ βαρβάρων ἐξετμήθη, οὗτος μενέτω ἐν τῷ κλήρῳ· εἰ δέ τις ὑγιαίνων ἑαυτὸν ἐξέτε-

1) Ep. 125. n. 3. T. III. p. 216 ed. BB.

2) Vgl. *Ludovici* Praef. ad *Ittig* l. c.

3) *Natal. Alex.* l. c. p. 387 sqq.

4) *Mansi*, collectio Concil. T. II. p. 668 sqq. *Bruns*, Canones Apostolorum et Conciliorum saec. IV—VII. Berol. 1839. T. I. p. 14 sqq. Eine ſehr alte lateiniſche Ueberſetzung der nicäniſchen Canones, von den ſonſt bekannten alten Ueberſetzungen, z. B. bei Dionyſius Exiguus und in der Prisca ꝛc. verſchieden, fand im vorigen Jahrhunderte der gelehrte Scipio Maffei in einem Veroneſer Codex. Sie iſt abgedruckt in der Ballerinifchen Ausgabe der Werke Leos d. Gr. T. III. p. 582 sqq. und *Mansi*, l. c. T. VI. p. 1195 sqq.

5) Aeltere Commentarien, die wir hiebei benützen, lieferten die mittelalterlichen Griechen Balſamon, Zonaras und Ariſtenus (abgedruckt bei *Beveregius*, Synodicon sive Pandectae canonum, Oxon. 1672. T. I. p. 58 sqq.), dann Beveridge ſelbſt im Appendix zum zweiten Bande ſeines eben angeführten Werkes p. 44 sqq.; ferner Van Eſpen, in ſ. Commentarius in canones et decreta etc. Colon. 1755. p. 85 sqq., auch ein Anonymus († Prof. Herbſt) in der Tüb. theol. Quartalſchrift 1822. S. 30 ff.

με, τοῦτον καὶ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξεταζόμενον πεπαῦσθαι προσήκει, καὶ ἐκ τοῦ δεῦρο μηδένα τῶν τοιούτων χρῆναι προάγεσθαι· ὥσπερ δὲ τοῦτο πρόδηλον, ὅτι περὶ τῶν ἐπιτηδευόντων τὸ πρᾶγμα καὶ τολμώντων ἑαυτοὺς ἐκτέμνειν εἴρηται· οὕτως εἴ τινες ὑπὸ βαρβάρων ἢ δεσποτῶν εὐνουχίσθησαν, εὑρίσκοιντο δὲ ἄλλως ἄξιοι, τοὺς τοιούτους εἰς κλῆρον προσίεται ὁ κανών.

Iſt Jemand von den Aerzten während einer Krankheit oder von den Barbaren verſchnitten worden, ſo ſoll er im Clerus bleiben; wenn aber Jemand, der geſund war, ſich verſchnitten hat, dieſer muß, nachdem die Sache im Clerus unterſucht wurde, ſein Amt niederlegen, und man darf in Zukunft keinen ſolchen mehr befördern. Da jedoch klar iſt, daß ſich das Geſagte nur auf jene bezieht, welche eine ſolche That abſichtlich begehen und ſich ſelbſt zu verſchneiden wagen; ſo können diejenigen, die von Barbaren oder von ihren Herrn entmannt wurden, wenn ſie im Uebrigen würdig ſcheinen, dem Canon gemäß in den Clerus zugelaſſen werden.

Dieſe nicäniſche Verordnung ſtimmt überein mit den in den apoſtoliſchen Canonen 21—24 incl. (nach anderer Zählart 20—23) enthaltenen Beſtimmungen, und auf dieſe bezieht ſich wohl auch der vom Nicänum hier gebrauchte Ausdruck: *ὁ κανών*. Veranlaſſung zu ſolchen Verordnungen gab es ſchon lange in der vornicäniſchen Zeit, wie nicht blos Origenes, ſondern bereits hundert Jahre früher jener Jüngling zeigte, deſſen Juſtin in ſeiner erſten Apologie c. 29 gedenkt, und der ſich durch Aerzte entmannen laſſen wollte, um den Vorwurf der Heiden, als gehöre Unzucht zum chriſtlichen Cultus, gründlich zu widerlegen. Juſtin ſpricht weder Lob noch Tadel über ihn und bemerkt blos, daß er zwar die Erlaubniß der weltlichen Obrigkeit zu ſeinem Vorhaben nicht erhalten habe, aber doch ſein ganzes Leben lang virgo geblieben ſei. — Ohne Zweifel hatten neuere Vorfälle die nicäniſche Synode zur Wiederholung jener alten Dekrete beſtimmt, und nicht mit Unwahrſcheinlichkeit wird vermuthet, daß der nachmals berüchtigte arianiſche Biſchof Leontius den eigentlichen Anſtoß dazu gegeben habe. Wie nämlich Athanaſius [1]) und nach ihm Theodoret [2]) und Sokrates [3]) berichten, lebte Leontius, ein Phrygier von Geburt [4]) und Cleriker zu Antiochien, mit einer Subintroducta, Namens Euſtolium, und konnte ſich ſo wenig

1) *Athanas.* apologia de fuga sua c. 26. und historia Arianorum ad monachos c. 28.

2) *Theodoret.* hist. eccl. II. 24.

3) *Socrat.* hist. eccl. II. 26.

4) *Theodoret.* l. c. II. 10.

von ihr trennen, daß er, um ſie nicht entlaſſen zu müſſen, ſich ſelbſt entmannte. Sein Biſchof Euſtathius ſezte ihn hauptſächlich deßhalb ab, aber Kaiſer Conſtantius erhob ihn nachmals durch Gewalt ſogar zum Biſchof von Antiochien, und derſelbe gehörte fortan zu den bitterſten Gegnern des hl. Athanaſius. — Uebrigens wurde die vorliegende nicäniſche Verordnung von ſpäteren Synoden und Kirchenvorſtehern öfter wiederholt und iſt auch in das Corpus juris canonici c. 7. Dist. LV. und c. 3. X. (I. 20) übergegangen.

Can. II.

Ἐπειδὴ πολλὰ ἤτοι ὑπὸ ἀνάγκης ἢ ἄλλως ἐπειγομένων τῶν ἀνθρώπων ἐγένετο παρὰ τὸν κανόνα τὸν ἐκκλησιαστικὸν, ὥστε ἀνθρώπους ἀπὸ ἐθνικοῦ βίου ἄρτι προσελθόντας τῇ πίστει, καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ κατηχηθέντας εὐθὺς ἐπὶ τὸ πνευματικὸν λουτρὸν ἄγειν, καὶ ἅμα τῷ βαπτισθῆναι προσάγειν εἰς ἐπισκοπὴν ἢ πρεσβυτερεῖον· καλῶς ἔδοξεν ἔχειν, τοῦ λοιποῦ μηδὲν τοιοῦτο γίνεσθαι· καὶ γὰρ καὶ χρόνου δεῖ τῷ κατηχουμένῳ, καὶ μετὰ τὸ βάπτισμα δοκιμασίας πλείονος· σαφὲς γὰρ τὸ ἀποστολικὸν γράμμα τὸ λέγον· Μὴ νεόφυτον, ἵνα μὴ τυφωθεὶς εἰς κρίμα ἐμπέσῃ καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου. εἰ δὲ προϊόντος τοῦ χρόνου ψυχικόν τι ἁμάρτημα εὑρεθῇ περὶ τὸ πρόσωπον, καὶ ἐλέγχοιτο ὑπὸ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων, πεπαύσθω ὁ τοιοῦτος τοῦ κλήρου· ὁ δὲ παρὰ ταῦτα ποιῶν, ὡς ὑπεναντία τῇ μεγάλῃ συνόδῳ θρασυνόμενος, αὐτὸς κινδυνεύσει περὶ τὸν κλῆρον [1]).

Da ſchon Vieles theils aus Noth, theils auf Andringen der Leute dem kirchlichen Canon zuwider geſchehen iſt, ſo daß man Menſchen, die kaum erſt vom heidniſchen Leben zum Glauben übergegangen waren, nach ganz kurzem Unterricht alsbald in das Geiſtesbad führte und gleich mit der Taufe auch zum biſchöflichen oder prieſterlichen Amte erhob; ſo ſchien es recht und billig, daß künftig ſo etwas nicht mehr geſchehe, da für den katechetiſchen Unterricht und für die weitere Prüfung nach der Taufe Zeit nöthig iſt. Denn weiſe iſt der apoſtoliſche Spruch (1 Tim. 3, 6), welcher lautet: „kein Neuling darf er ſein, damit er nicht durch Uebermuth in das Gericht und die Schlinge des Teufels falle.“ Sollte aber in der Folgezeit irgend eine ſchwere Sünde ſich bei einem Cleriker zeigen und er von zwei oder drei Zeugen überwieſen werden, ſo muß er ſein geiſtliches Amt niederlegen. Wer aber dieſem zuwider handelt und dieſer großen Synode ungehorſam zu ſein wagt, lauft Gefahr wegen ſeines Clerikates.

---

1) Eine alte koptiſche Ueberſetzung dieſes Canons entdeckte Zoega, Pitra aber gab ſie im J. 1852 zu Paris in dem Spicilegium Solesmense, T. I. p. 525 heraus. Dieſe koptiſche Ueberſetzung ſtimmt zwar nicht dem Worte, aber doch dem Sinne nach gänzlich mit dem griechiſchen Original überein.

Schon der Wortlaut dieses Canons zeigt, daß es bereits früher verboten war, Jemanden nach ganz kurzer Zeit des Katechumenats alsbald zu taufen und gleich nach der Taufe sogar zum Bischof oder zum Priester zu weihen und wir dürfen hienach den apostolischen Canon 80 (79), der dasselbe verordnet, wohl für älter als das Nicänum erachten. — Doch kamen auch nachmals noch Fälle vor, wo man aus dringenden Gründen eine Ausnahme von dieser nicänischen Regel machte, z. B. bei Ambrosius [1]); und man konnte diese Ausnahmen auch ganz gut, zwar nicht durch den nicänischen, aber doch durch den genannten apostolischen Canon rechtfertigen, welcher am Schlusse sagt: „es schickt sich nicht, daß Jemand, der sich selbst nicht bewährt hat, der Lehrer Anderer werde, wenn es nicht etwa durch besondere göttliche Gnade geschieht." — Nicht ganz verständlich ist in unserem nicänischen Canon der Ausdruck *ψυχικόν τι ἁμάρτημα*. Manche Ausleger haben, durch die lateinische Uebersetzung animale peccatum veranlaßt, hier in specie an Fleischessünden gedacht; aber schon Zonaras (a. h. l.) sagt richtig, daß alle Sünden *ψυχικὰ ἁμαρτήματα* seien; daß aber hier an Kapitalfehler gedacht werden müsse, geht aus der dafür bestimmten Strafe der Absetzung hervor. — Weiterhin hat man an den Worten: *εἰ δὲ προϊόντος τοῦ χρόνου*, d. h. „sollte aber in der Folgezeit" u. s. f. Anstoß genommen, und bemerkt, es werde zwar hier zunächst nur den vorschnell Geweihten mit Absetzung gedroht, falls sie ein Verbrechen begingen, der Canon sei aber auch allgemeiner zu fassen, und beziehe sich darum nicht minder auch auf die übrigen Geistlichen; nur wolle er wohl sagen, bei den vorschnell Geweihten solle man noch strenger sein. Eine andere Deutung geht dahin: „falls bei einem vorschnell Geweihten nach seiner Ordination sich zeige, daß er vorher (vor seiner Taufe) ein schweres Vergehen begangen habe, so soll er wieder abgesezt werden." So faßt Gratian im Corpus jur. can. c. 1. Dist. 48 unsere Stelle auf, wobei er freilich den Text etwas veränderte. Mir scheint der ganze Zusammenhang und damit der Sinn unseres Canons der zu sein: „künftig darf Niemand mehr vorschnell getauft oder geweiht werden. Bei denen aber, die bereits geweiht sind (vorschnell oder nicht), gilt die Regel: wenn sie eine schwere Sünde begehen, werden sie ausgeschlossen. Für die Zukunft jedoch droht die Absetzung auch jenen, welche kein anderes Vergehen begangen haben, als daß sie dieser großen Synode zuwider sich vorschnell ordiniren

1) *Theodoret.* hist. eccl. IV. 6. *Rufin.* hist. eccl. II. 11.

ließen, oder Andere vorſchnell ordinirten", denn die lezten Worte unſeres Canons enthalten eine Drohung eben ſo gut für den Ordinator als für den Ordinirten.

Can. III.

Ἀπηγόρευσεν καθόλου ἡ μεγάλη σύνοδος μήτε ἐπισκόπῳ μήτε πρεσβυτέρῳ μήτε διακόνῳ μήτε ὅλως τινὶ τῶν ἐν τῷ κλήρῳ ἐξεῖναι συνείσακτον ἔχειν, πλὴν εἰ μὴ ἄρα μητέρα ἢ ἀδελφὴν ἢ θείαν, ἢ ἃ μόνα πρόσωπα πᾶσαν ὑποψίαν διαπέφευγε [1]).

Die große Synode verbietet es gänzlich, und es ſoll weder einem Biſchof, noch einem Presbyter, oder Diakon oder irgend ſonſtigem Cleriker erlaubt ſein, eine *συνείσακτος* bei ſich zu haben, mit Ausnahme der Mutter, oder Schweſter, oder Tante, oder einzig ſolcher Perſonen, bei denen durchaus kein Verdacht ſtattfindet.

Sehr frühzeitig lebten einzelne Chriſten, Geiſtliche und Laien, mit unverheiratheten Perſonen in einer Art geiſtiger Ehe, ſo daß ſie zwar zuſammenwohnten, aber nicht in geſchlechtlicher, ſondern in geiſtiger Gemeinſchaft, zur gegenſeitigen geiſtigen Förderung (vgl. ***Chrysost.*** in ſ. Rede *πρὸς τὰς ἐχούσας παρθένους συνεισάκτους* und ***Beverey.*** l. c. p. 46 b). Sie hießen *συνείσακτοι*, *ἀγαπηταὶ* und sorores. Aber was im Geiſte begonnen hatte, endete bei Manchen im Fleiſche, weßhalb die Kirche ſolche Verbindungen aufs Strengſte verbot, ja ſogar ſtrenger als den Concubinat, indem oft gerade ſonſt treffliche aber etwas ſchwärmeriſche Chriſten, welche vor jedem klaren Concubinate zurückgeſchaudert wären, in ſolche Verbindungen eintraten und dadurch zu Grunde gingen. — Daß unſer Canon ſolche Syneisaktenverhältniſſe verbiete, iſt außer Zweifel; allein der Contert zeigt, daß das Verbot auch noch einen weitern Umfang habe, und der Ausdruck *συνείσακτος* nicht blos in dem engern Sinne des ſpecifiſchen Syneisaktenthums zu nehmen ſei, ſondern auch in einem weiteren Sinne alle andern, in das Haus eines Geiſtlichen eingeführte (= *συνείσακτοι*) darin wohnende Weibsperſonen bezeichne. Wenn es nämlich in unſerem Canon heißt: „keine *συνείσακτος* außer der Mutter" ꝛc., ſo iſt klar, daß *συνείσακτος* auch in der weitern Bedeutung zu nehmen ſei, indem das eigentliche Syneisaktenverhältniß mit Mutter und Schweſter nie ſtatt-

1) Auch von dieſem Canon fand Zoega eine alte koptiſche Ueberſetzung, herausgeg. von Pitra in dem Spicileg. Solesmense T. I. p. 526. Unſer Canon iſt hier ſehr frei überſezt.

hatte, und nicht ſtatthaben konnte. — Außer dem Verbot des Syneisaktenthums in specie hat alſo unſer Canon noch den allgemeinen Sinn: „der Cleriker darf keine Weibsperſon bei ſich im Hauſe haben, außer der Mutter“ ꝛc.; weil ſich aber dieſer Sinn von ſelbſt aufdrängt, haben manche unter den Alten ἐπείσακτον ſtatt συνείσακτον leſen zu ſollen geglaubt, ſo Kaiſer Juſtinian in ſeiner Novelle 123. c. 29 und Rufin in ſeiner Ueberſetzung unſeres Canons [1]). Auch mehrere Synoden, z. B. die zweite von Tours c. 11 und die vierte von Toledo c. 42 leſen ſo; allein die beſten griechiſchen Codices haben, wie Beveridge bezeugt, συνείσακτον, und ebenſo leſen Baſilius d. Gr., Dionyſius Exiguus u. A. [2]). — Zweifelhaft iſt ferner der Sinn der lezten Worte unſeres Canons, ob nämlich damit geſagt ſein wolle, alle Perſonen, welche keinen Verdacht erregen, ſeien geſtattet, wie Gratian und das Corpus juris can. [3]) die Stelle nahmen, oder ob der Sinn ſei: „auch die genannten Schweſtern und Tanten nur dann, wenn ſie zu keinem Verdachte Veranlaſſung geben.“ In lezterer Weiſe verſtand Van Eſpen (l. c. p. 88) unſere Stelle, aber ſchwerlich mit Recht.

Eine dritte Bedenklichkeit entſtand darüber, ob unſer Canon die Prieſterehe vorausſetze, oder im Gegentheil den Cölibat anbefehle, indem unter den συνείσακτοι die wahren Frauen der Geiſtlichen gemeint und alſo verboten wären. So nahm es Bellarmin; aber ſicher mit Unrecht, denn hier werden die συνείσακτοι allen Clerikern unterſagt, während bekanntlich die Minoriſten ſich verehelichen durften. Uebrigens iſt nicht zu verkennen, daß dieſem Canon zu Folge die Praxis, unverheirathet zu bleiben, unter dem Clerus ſchon in hohem Grade muß vorhanden geweſen ſein, wie auch Fuchs anerkannte [4]), und Natalis Alexander ausführlich auseinanderſezte [5]). Uebrigens wird das Verhältniß des Nicänums zum Cölibate bei der Geſchichte des Paphnutius noch einmal zur Sprache kommen.

---

1) Hist. eccl. I. 6.

2) *Bevereg.* l. c. p. 45 u. 46.

3) „Interdixit per omnia sancta synodus, non episcopo, non presbytero, non diacono, vel alicui omnino, qui in clero est, licere subintroductam habere mulierem, nisi forte aut matrem, aut sororem, aut amitam, aut etiam eas idoneas personas, quae fugiant suspiciones.“ C. 16. Dist. 32.

4) Fuchs, Bibliothek der Kirchenverſammlungen, Leipzig 1780. Thl. I. S. 392.

5) *Natal. Alex.* hist. eccl. Sec. IV. Dissert. 19. Propos. II. p. 392. ed. Venet. 1778.

Can. IV.

Ἐπίσκοπον προσήκει μάλιστα μὲν ὑπὸ πάντων τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ καθίστασθαι· εἰ δὲ δυσχερὲς εἴη τὸ τοιοῦτο, ἢ διὰ κατεπείγουσαν ἀνάγκην ἢ διὰ μῆκος ὁδοῦ, ἐξάπαντος τρεῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένους, συμψήφων γινομένων καὶ τῶν ἀπόντων καὶ συντιθεμένων διὰ γραμμάτων, τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι· τὸ δὲ κῦρος τῶν γινομένων δίδοσθαι καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ [1]).

Der Biſchof ſoll eigentlich von allen (Biſchöfen) der Eparchie (Provinz) aufgeſtellt werden; wenn aber dieß ſchwer iſt, ſei es wegen eines dringenden Nothfalls, oder wegen der Weite des Wegs, ſo müſſen wenigſtens drei ſich verſammeln, und mit ſchriftlicher Einwilligung der Abweſenden die Cheirotonie (Weihe) vornehmen. Die Beſtätigung und Oberleitung des Geſchehenen aber ſoll in jeder Eparchie dem Metropoliten zuſtehen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Kirche bei der Ein- und Abtheilung ihres großen Ganzen in kleinere Bezirke principiell frei und an keine bürgerliche oder ſtaatliche Diſtriktsgrenzen gebunden iſt. Aber ebenſo muß es einleuchten, daß Gründe der Zweckmäßigkeit ſie veranlaſſen können, ihre Eintheilung der bereits vorhandenen bürgerlichen und ſtaatlichen zu conformiren. Den Grund hiezu legten faktiſch ſchon die Apoſtel, indem ſie a) das Evangelium meiſt zuerſt in den bürgerlichen Hauptſtädten der Provinzen verkündeten und b) die in einer bürgerlichen Provinz gewonnenen Gläubigen auch in religiöſer Beziehung als zuſammengehörig betrachteten und behandelten. So ſchrieb z. B. Paulus „an die Gemeinde Gottes zu Corinth und an alle Gläubigen in ganz Achaia" (2 Cor. 1, 1), d. h. er betrachtete alle Chriſten der bürgerlichen Provinz Achaia als eigens zuſammengehörig und ſtellt zugleich die Kirche in der bürgerlichen Metropole Corinth an die Spitze der Kirchen Achaia's. Ebenſo richtet er Galat. 1, 2 ſeinen Brief an „die Gemeinden von Galatien", ſo daß wiederum die Kirchen dieſer bürgerlichen Provinz als zuſammengehörig erſcheinen. Die Folge war, daß ſich a) die einzelnen in einer bürgerlichen Provinz vorhandenen Bisthümer immer mehr auch als kirchlich zuſammengehörig betrachteten, und daß b) der Biſchof in der weltlichen Metropole einen Vorrang vor den übrigen Biſchöfen erhielt, theils α) wegen des höheren Anſehens ſeiner Stadt überhaupt, theils β) weil die bürgerliche

1) Eine neu entdeckte koptiſche Ueberſetzung dieſes Canons findet ſich in Pitra's Spicileg. Solesmense, T. I. p. 526 sq.

Metropole gar oft auch faktisch zugleich die kirchliche war, d. h. weil in ihr die früheste Christengemeinde gegründet worden war und die übrigen Städte der Provinz von ihr aus das Evangelium empfangen hatten. Den erstern mehr profanen Grund unter lit. α) hob besonders die antiochenische Synode vom J. 341 hervor, indem sie in ihrem 9ten Canon sagt: „die Bischöfe jeder Eparchie sollen wissen, daß der Bischof in der Metropole (d. h. bürgerlichen Hauptstadt) die Sorge über die ganze Eparchie hat, weil in der Metropole Alle um ihrer Geschäfte willen zusammenkommen." Es ist kein Zweifel, daß unter Eparchie hier die bürgerliche Provinz gemeint ist, und daß die Synode die kirchliche Distriktsabtheilung (Provinzialeintheilung) der bürgerlichen conform machen wollte. Von dem gleichen Gedanken ging, wie wir im vorliegenden Canon sehen, auch die nicänische Synode aus, auch ihr fallen die Grenzen der kirchlichen und bürgerlichen Provinzialeintheilung zusammen, und sie verordnet, daß jeder neue Bischof von den Bischöfen der ganzen Eparchie (= bürgerlichen Provinz) gemeinsam bestellt werden und der Metropolit, d. h. nach Analogie des 9ten antiochenischen Canons: der Bischof der bürgerlichen Metropole, die Bestätigung ꝛc. des Geschehenen haben solle. — Der erste Hauptpunkt, der in unserem Canon liegt, ist sonach die darin ausgesprochene Regel, daß die kirchliche Eintheilung der bürgerlichen conform sein solle, eine Regel, die jedoch nicht ohne Ausnahmen blieb [1]).

Der zweite Punkt unseres Canons, der einer Erörterung bedarf, ist die Art und Weise der Bischofswahlen in der ältesten Kirche. In der apostolischen Zeit geschah die Aufstellung der Bischöfe durch die Apostel selbst. In den unmittelbar nachapostolischen Zeiten aber stellten, wie Clemens von Rom bezeugt [2]), die Apostelschüler (die ἐλλόγιμοι ἄνδρες, wie sie Clemens nennt), also Männer wie Titus und Timotheus, die Bischöfe auf unter Zustimmung der ganzen Gemeinde (συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, sagt Clemens l. c.), so daß also jezt ein zweiter Faktor bei Bestellung eines Bischofs als mitthätig heraustritt. Die Gemeinde nämlich mußte Zeugniß geben, ob der Betreffende würdig

1) Ueber diesen ganzen Punkt vgl. die sehr sorgfältig gearbeitete scharfsinnige Schrift von Friedrich Maassen, J. U. Dr., mit dem Titel: „der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen. Ein Beitrag zur Geschichte der Hierarchie, insbesondere zur Erläuterung des sechsten Canons des ersten allg. Concils von Nicäa, Bonn 1853" S. 1–13.

2) *Clementis* Epist. I. ad Corinth. c. 44; s. meine editio Patrum apost. ed. III. p. 116.

ſei oder nicht. Nach dem Tode der Apoſtelſchüler änderte ſich die Praxis nothwendig, indem kein einzelner Biſchof mehr das überwiegende Anſehen beſaß, wie ſie. Worin aber die neue Weiſe beſtanden habe, erfahren wir am beſten von Cyprian, welcher Epist. 68 die Wahl und Weihe eines Biſchofs ziemlich ausführlich beſchreibt. „Faſt in allen Provinzen, ſagt er, wird es ſo gehalten, daß a) in der Stadt, welche einen Biſchof erhalten ſoll, die benachbarten Biſchöfe der Provinz zuſammenkommen. b) Der neue Biſchof wird dann gewählt plebe praesente; das Volk muß alſo gegenwärtig ſein, da es singulorum vitam plenissime novit. c) Das Bisthum wird dann übertragen universae fraternitatis suffragio und episcoporum judicio." Dieſe entſcheidenden Worte deutet Beveridge (l. c. p. 47) ſo, daß die Comprovinzialbiſchöfe gewählt, die fraternitas aber, d. i. Volk und Clerus der betreffenden Gemeinde, nur die Zuſtimmung und das Urtheil über die Würdigkeit des Erwählten zu erklären gehabt habe. Ich glaube jedoch, daß Beveridge dem Ausdrucke suffragio einige Gewalt angethan, und auch das judicio nicht ganz genau aufgefaßt habe. Suffragium, von sub und frango, bedeutet ein zerbrochenes Stückchen, eine Scherbe, und zwar im prägnanten Sinne eines jener Scherbchen, womit die Alten in den Volksverſammlungen zu ſtimmen pflegten. Der Ausdruck suffragium weist alſo darauf hin, daß die fraternitas eine Art Wahlrecht hatte, während die eigentliche Entſcheidung, das judicium, in den Händen der Comprovinzialbiſchöfe war. Van Eſpen in ſeinem Kirchenrechte (P. I. tit. 13. n. 10) erklärt dieß richtig ſo: die fraternitas, d. i. Clerus und Volk der betreffenden Gemeinde, hatten ein Vorſchlagsrecht, den Comprovinzialbiſchöfen aber ſtand die Entſcheidung zu und ſomit der hauptſächlichſte Antheil; ja es konnten Fälle vorkommen, daß ſie Jemanden sine praevia plebis electione weiheten (wenn das Volk ſchlecht war). War aber durch ihr judicium der neue Biſchof beſtellt, ſo erhielt er ſogleich von ihnen auch die hl. Weihe.

Die nicäniſche Synode fand nun für nöthig, gerade über den Antheil der Comprovinzialbiſchöfe neue Beſtimmungen zu erlaſſen, und zwar in der Richtung, daß α) nicht ein einzelner Biſchof der Provinz einen andern Biſchof aufſtellen könne, daß vielmehr β) hiezu mindeſtens drei Biſchöfe gehören, und γ) dieſe nur mit ſchriftlicher Einwilligung der Andern den Akt vornehmen dürfen, endlich δ) daß die Beſtätigung des Geſchehenen dem Metropoliten zuſtehe. Offenbar hat die Synode hiedurch die bereits gewohnheitsmäßig ausgebildete Metropolitanverfaſſung

bestätigt und nach ihren zwei wichtigsten Theilen: α) der Ernennung und Ordination der Bischöfe und β) der rechtlichen Stellung des Metropolitanbischofes, festgestellt. Das dritte Hauptmoment der Metropolitanverfassung aber: die Provinzialsynode, sollte im nächsten Canon erörtert werden.

Möglicherweise hat Meletius Veranlassung zu unserem Canon gegeben, indem er bekanntlich allein, ohne Zustimmung anderer Comprovinzialbischöfe und ohne Approbation des Metropoliten (von Alexandrien) neue Bischöfe aufstellte und dadurch ein Schisma veranlaßte. Unser Canon sollte also für die Zukunft derartige Spaltungen verhüten. Es ist schon die Frage aufgeworfen worden [1]), ob unser Canon von der Ordination oder von der Wahl eines neuen Bischofs rede, und ich glaube mit Van Espen dahin entscheiden zu sollen, daß derselbe sich auf beide Momente zugleich beziehe, sowohl auf den Antheil der Comprovinzialbischöfe bei der Wahl, als auf die Ordination des Gewählten durch sie.

Einen Vorgang zu dieser Verordnung hatte das Nicänum in dem ersten apostolischen und 20ten arelatensischen Canon; wiederholt aber und nachgeahmt wurde unser nicänischer Canon von einer Reihe späterer Synoden, namentlich zu Laodicea c. 12, Antiochien c. 19, im Codex ecclesiae afric. c. 13, auf der vierten Synode zu Toledo c. 19, und der zweiten allgemeinen zu Nicäa c. 3. Auch ging er sowohl in der griechischen als in der lateinischen Kirche in die Praxis über, und wurde in alle Sammlungen der Kirchengesetze, namentlich in das Corpus jur. can. c. 1. Dist. 64 aufgenommen.

Aber gerade bei der Anwendung in der Praxis exegesirten beide Kirchen unseren Canon in verschiedener Weise. Die Griechen hatten über das Eingreifen der Fürsten und weltlichen Großen in die Bischofswahlen sehr bittere Erfahrungen gemacht, und drangen darum mit aller Gewalt darauf, das Wahlrecht dem Volke durchaus zu entziehen und einzig und allein den Bischöfen einzuräumen. Um ein festes Fundament hiefür zu gewinnen, interpretirte schon die 7te allgemeine Synode zu Nicäa c. 3 den fraglichen Canon in der Weise, als wolle er sagen, daß ein Bischof nur von Bischöfen gewählt werden dürfe, und bedrohte Jeden mit Absetzung, der sich mit Hilfe der weltlichen Gewalt ein Bis-

1) Siehe *Van Espen*, Commentarius in canones etc. p. 89.

thum erwerbe [1]). Aehnlich erklärte ſich hundert Jahre ſpäter auch die achte allgemeine Synode, indem ſie c. 22 in Uebereinſtimmung „mit früheren Concilien" beſtimmte, der Biſchof dürfe nur durch das Collegium der Biſchöfe gewählt werden [2]). Die griechiſchen Commentatoren Balſamon u. ſ. f. folgten darum nur dem Beiſpiel dieſer beiden großen Concilien, wenn ſie unſern Canon 4 der nicäniſchen Synode in dem Sinne auffaßten, daß dadurch der bisherige Antheil des Volkes an der Biſchofswahl aufgehoben und Alles den Comprovinzialbiſchöfen übergeben worden ſei [3]).

Anders war es in der lateiniſchen Kirche. Zwar wurde auch hier, wenngleich viel ſpäter als in der griechiſchen Kirche, nämlich ſeit dem 11ten Jahrhundert, das Volk ebenfalls von dem Antheil an den Biſchofswahlen ausgeſchloſſen [4]), aber nicht blos das Volk, ſondern auch die Comprovinzialbiſchöfe; und das Wahlrecht kam einzig und allein an den Clerus der Kathedralkirche [5]). Unſer nicäniſcher Canon wurde darum von den Lateinern ſo aufgefaßt, als ob er über den Antheil der Comprovinzialbiſchöfe an der Wahl gar nichts ſage (und deutlich thut er es ja auch nicht), und nur zwei Punkte beſtimme: α) zur Ordination eines neuen Biſchofs ſind wenigſtens drei andere Biſchöfe nöthig, und β) das Confirmationsrecht ſteht dem Metropoliten zu (vgl. c. 8. Dist. 64; c. 20. 32. 44. X. de elect. (I. 6). — Aber auch das Confirmationsrecht der Biſchöfe ging in der lateiniſchen Kirche im Laufe der Zeit von den Metropoliten auf den Papſt über, namentlich durch die Aſchaffenburger Concordate.

Can. V.

Περὶ τῶν ἀκοινωνήτων γενομένων, εἴτε τῶν ἐν τῷ κλήρῳ εἴτε ἐν λαϊκῷ τάγματι, ὑπὸ τῶν καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν ἐπισκόπων κρατείτω ἡ γνώμη κατὰ τὸν κανόνα τὸν διαγορεύοντα, τοὺς ὑφ' ἑτέρων ἀποβληθέντας ὑφ' ἑτέρων μὴ προσίεσθαι. ἐξεταζέσθω δὲ, μὴ μικροψυχίᾳ ἢ φιλονεικίᾳ ἤ τινι τοιαύτῃ ἀηδίᾳ τοῦ ἐπισκόπου ἀποσυνάγωγοι γεγένηνται· ἵνα οὖν τοῦτο τὴν πρέπουσαν ἐξέτασιν λαμβάνῃ,

1) *Harduin*, Collectio Concil. T. IV. p. 487.
2) *Harduin*, l. c. T. V. p. 909.
3) *Bevereg.* l. c. p. 47.
4) *Van Espen*, Jus ecclesiast. P. I. tit. 13. c. 1. n. 5.
5) *Van Espen*, l. c. c. 2. n. 1. 2. 3.

καλῶς ἔχειν ἔδοξεν, ἑκάστου ἐνιαυτοῦ καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν δὶς τοῦ ἔτους συνόδους γίνεσθαι, ἵνα κοινῇ πάντων τῶν ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένων, τὰ τοιαῦτα ζητήματα ἐξετάζοιτο, καὶ οὕτως οἱ ὁμολογουμένως προσκεκρουκότες τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ λόγον ἀκοινώνητοι παρὰ πᾶσιν εἶναι δόξωσι, μέχρις ἂν τῷ κοινῷ τῶν ἐπισκόπων δόξῃ τὴν φιλανθρωποτέραν ὑπὲρ αὐτῶν ἐκθέσθαι ψῆφον· αἱ δὲ σύνοδοι γινέσθωσαν, μία μὲν πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς, ἵνα πάσης μικροψυχίας ἀναιρουμένης τὸ δῶρον καθαρὸν προσφέρηται τῷ θεῷ, δευτέρα δὲ περὶ τὸν τοῦ μετοπώρου καιρόν [1]).

Was die von der Gemeinſchaft Ausgeſchloſſenen betrifft, ſo ſoll der von den Biſchöfen jeder Provinz gefällte Spruch in Kraft bleiben, gemäß dem Canon, welcher beſagt: wer von den Einen ausgeſchloſſen iſt, ſoll von den Andern nicht wieder zugelaſſen werden. Doch ſoll unterſucht werden, ob ſie nicht durch die Engherzigkeit oder Streitſucht oder ſonſtige Gehäſſigkeit des Biſchofs ausgeſchloſſen wurden. Und damit dieſe geziemende Unterſuchung ſtattfinde, ſchien es am Platz, daß in jeder Provinz jährlich zweimal Synoden gehalten werden, damit durch die allgemeine Verſammlung aller Biſchöfe der Provinz dergleichen Unterſuchungen angeſtellt werden und Jeder erkenne, daß die erweislich Ungehorſamen gegen den Biſchof mit Recht ausgeſchloſſen ſeien, bis es etwa der Verſammlung der Biſchöfe gefalle, ein milderes Urtheil über ſie auszuſprechen. Die Synoden aber ſollen abgehalten werden, die eine vor der Quadrageſe, damit nach Hinwegnahme aller niedrigen Geſinnung Gott eine reine Gabe dargebracht werde; die zweite aber im Herbſte.

Wie bereits oben bemerkt wurde, hat das Concil von Nicäa durch den vorliegenden Canon das dritte Hauptmoment, das ſich in der Metropolitanverfaſſung ausgebildet hatte, nämlich die Inſtitution der Provinzialſynoden beſtätigt und ihnen ihre Thätigkeit nach einer Seite hin angewieſen.

Schon das vornicäniſche Kirchenrecht hatte verboten, daß ein Excommunicirter von einem fremden Biſchof in die Kirchengemeinſchaft dürfe aufgenommen werden, und der apoſtoliſche Canon 12 (13) bedroht jede derartige unbefugte Aufnahme ſogar mit eigener Excommunication. — Auch die weitere Beſtimmung des Nicänums, daß das von einem Biſchofe gefällte Excommunicationsurtheil von der Provinzialſynode unterſucht werden ſolle, und von ihr wieder aufgehoben werden könne, iſt, wenn auch nicht buchſtäblich, ſo doch dem Sinne nach in dem apoſtoliſchen Canon 36 (38) enthalten, wenn es heißt: daß die (Provinzial-)

1) Im Spicileg. Solesm. l. c. findet ſich auch von dieſem Canon eine koptiſche Ueberſetzung.

Synode die vorkommenden kirchlichen Streitfragen entſcheiden ſolle. In demſelben apoſtoliſchen Canon iſt auch bereits ausdrücklich angeordnet, daß jährlich zwei ſolche Provinzialſynoden ſtatthaben ſollen, jedoch zu einer andern Zeit, als das Nicänum in unſerm Canon anordnete. Nach der Faſſung des leztern könnte es ſcheinen, als ob das ganze Geſchäft der Provinzialſynode nur in der Schlichtung ſolcher Händel hätte beſtehen ſollen, allein ſchon die zweite allgemeine Synode zu Conſtantinopel c. 2 hat unſern nicäniſchen Canon richtig dahin erklärt, daß die ganze Verwaltung der Kirchenprovinz von dieſen Synoden unterſucht werden müße.

Endlich iſt nicht zu überſehen, daß ſich bei Gelaſius, der in ſeiner Geſchichte des Nicänums auch die Canones mittheilt, eine kleine Verſchiedenheit des Textes findet. Während nämlich unſer Canon ſagt: „die Excommunicationsſentenz bleibe in Kraft, bis es der Verſammlung (*τῷ κοινῷ*) der Biſchöfe gut ſcheine, milder zu ſein", ſchreibt Gelaſius: *μέχρις ἂν τῷ κοινῷ ἢ τῷ ἐπισκόπῳ κ. τ. λ.* [1]), d. h. „bis er der Verſammlung der Biſchöfe oder dem Biſchofe (der die Sentenz gefällt hat), gut ſcheine" u. ſ. f. Ebenſo las Dionyſius Exiguus, wie ſeine Ueberſetzung dieſes Canons beweist [2]). Der Sinn wird jedoch durch dieſe Textesverſchiedenheit nicht weſentlich alterirt, denn es verſtand ſich von ſelbſt und war von jeher Praxis, daß jeder Biſchof die von ihm gefällte Sentenz auch wieder aufheben konnte. Ganz im Widerſpruche mit unſerm Texte aber laſen einige Ueberſetzer, z. B. die Prisca [3]), nicht *τῷ κοινῷ*, ſondern nur *ἐπισκόπῳ*, und in dieſer falſchen Form ging der Canon auch in das Corpus juris can. über, c. 73. Causa XI. quaest. 3. — Der lezte Theil unſeres Canons aber, die Zeitbeſtimmung für die Provincialſynoden, wurde von Gratian ſchon c. 3. Distinct. XVIII aufgenommen.

Can. VI.

Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν· ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ

1) Bei *Mansi*, l. c. T. II. p. 894.
2) Bei *Mansi*, l. c. T. II. p. 679.
3) Bei *Mansi*, l. c. T. VI. p. 1127.

πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις· καθόλου δὲ πρόδηλον ἐκεῖνο, ὅτι εἴ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος, τὸν τοιοῦτον ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον· ἐὰν μέντοι τῇ κοινῇ πάντων ψήφῳ, εὐλόγῳ οὔσῃ καὶ κατὰ κανόνα ἐκκλησιαστικὸν, δύο ἢ τρεῖς δι' οἰκείαν φιλονεικίαν ἀντιλέγωσι, κρατείτω ἡ τῶν πλειόνων ψῆφος [1]).

Die alte Sitte, die in Aegypten, Libyen und in der Pentapolis stattfindet, behalte auch ferner ihre Gültigkeit, daß nämlich der Bischof von Alexandrien über alle diese (Provinzen) Gewalt habe, da auch für den römischen Bischof ein gleiches Verhältniß besteht. Ebenso sollen auch zu Antiochien und in den andern Eparchien (Provinzen) den Kirchen ihre Vorrechte bewahrt bleiben. Durchaus klar ist aber, daß, wenn Jemand ohne die Zustimmung des Metropoliten Bischof geworden ist, die große Synode ihm nicht Bischof zu bleiben gestattet. Wenn aber der gemeinsamen Wahl Aller, die zugleich vernünftig und den Kirchengesetzen gemäß ist, zwei oder drei aus besonderer Streitsucht widersprechen, so soll die Stimme der Mehrzahl siegen.

I. Hatten die Canonen 4 u. 5 die Stellung der gewöhnlichen Metropoliten und der Provinzialsynoden besprochen, so geht jezt der sechste Canon [2]) zu einer weitern, höhern hierarchischen Stufe über, die sich bereits faktisch ausgebildet hatte, um auch sie zu bestätigen. Denn daß er nichts Neues einführen wollte, ist in den Worten unseres Canons selbst aufs klarste ausgesprochen. Es soll ja das alte Herkommen bewahrt werden, wornach der Bischof von Alexandrien die kirchliche Obergewalt habe über Aegypten (im engern Sinne), Libyen und Pentapolis. Es ist sonnenklar, daß hier (zunächst) dem Bischofe von Alexandrien eine Ausnahmsstellung bestätigt wird. Er soll nicht blos eine bürgerliche Provinz, wie nach Canon 4 die andern Metropoliten, sondern mehrere Provinzen unter sich haben, nämlich Aegypten im engern Sinne, und die im Westen daran stoßenden zwei weitern Provinzen Libyen (Libya sicca oder inferior) und Pentapolis oder Cyrenaica (westlich von Libyen und durch dieses vom eigentlichen

1) In koptischer Sprache (mit latein. Uebersetzung) findet sich der erste Theil dieses Canons in Pitras Spicileg. Solesmense, T. I. p. 528. In dem hiezu gehörigen Monitum des Herausgebers p. 512 und in der Note 7 p. 536 wird auf die koptische Uebersetzung dieses Canons ein hoher Werth gelegt, weil sie hauptsächlich zur Feststellung seines Sinnes diene. Ich sehe jedoch nicht, wie sie dazu mehr beitrüge, als der griechische Text selbst.

2) Die zahlreiche Literatur über denselben ist verzeichnet bei Phillips, Kirchenrecht, Bd. II. S. 35, wozu als neueste Erscheinung noch die bereits erwähnte Schrift von Dr. Fr. Maassen hinzukommt.

Aegypten getrennt). Zu diesen drei Provinzen gehört aber nothwendig noch eine vierte, Thebais oder Oberägypten, welche zur Zeit des Nicänums erweislich unter dem Bischofe von Alexandrien stand, in unserm Canon aber nicht besonders genannt, sondern im Ausdrucke Aegypten (der überhaupt bald weiter, bald enger genommen wird) mitinbegriffen ist [1]). Diese vier genannten Provinzen zusammen bildeten zur Zeit des Nicänums die (politische) Diöcese Aegypten, oder Aegypten im weitern Sinne; etwas später aber wurde leztere in 6 politische Provinzen: Pentapolis (Libya superior), Libya inferior, Thebais, Aegypten, Augustamnika (der östlichste Theil Aegyptens) und Arkadien oder Heptanomis (Mittelägypten) eingetheilt.

Die ersten Worte unseres Canons besagen sonach: „dem Bischofe von Alexandrien soll sein altes Vorrecht, wonach die ganze (bürgerliche) Diöcese Aegypten unter seiner (geistlichen) Oberleitung steht, bestätigt werden"; und es war darum rein vergebliche Mühe, wenn der französische Protestant Salmasius (Saumaise), der Anglikaner Beveridge und der Gallikaner Launoy nachweisen wollten, die Synode von Nicäa habe dem Bischof von Alexandrien nur die gewöhnlichen Metropolitanrechte bestätigt [2]).

Wenn es aber gewiß ist, daß sie ihm eine Ausnahmsstellung zuerkennt, so fragt sich, worin diese Ausnahme bestanden habe, — und es sind hier zwei Fälle denkbar:

a) es konnten die vier bürgerlichen Provinzen: Aegypten, Libyen, Pentapolis und Thebais in einer Kirchenprovinz vereinigt, und der Bischof von Alexandrien der einzige Metropolit dieses ganzen großen Distriktes sein, wie Van Espen meinte [3]); oder

b) es konnte jede der genannten bürgerlichen Provinzen zugleich eine eigene Kirchenprovinz sein und einen eigenen Metropoliten haben, wobei aber dem Bischofe von Alexandrien (der zunächst Metropolit für die Provinz Aegypten im engern Sinne war) die kirchliche

---

1) Vgl. die Abhandlung über „das politisch-geographische Verhältniß von Aegypten, Libyen und Pentapolis zur Zeit des Concils von Nicäa" in der bereits erwähnten Schrift von Dr. Maassen, S. 30—39.

2) Vgl. darüber die Abhandlung von *Dupin*, sextus canon concilii Nicaeni etc. in s. Werke: de antiqua ecclesiae disciplina p. 65. ed. Mog.

3) Commentar. in Canones etc. Colon. 1755 p. 91 sq. in s. Scholien zum 6ten nicän. Canon. — Diesen Irrthum Van Espen's wiederholte neuerdings Wiltsch in s. kirchl. Geographie und Statistik. Bd. I. S. 180.

Oberhoheit über das Ganze, über die ganze (bürgerliche) Diöceſe zuſtand, ſo daß ihm die andern Metropoliten (der Pentapolis, Thebais und Libyens) unterſtellt waren. Zur Zeit des nicäniſchen Concils hatte man für dieſe eminente Stellung eines Biſchofs als Obermetropoliten noch keinen beſondern Titel; ſpäter aber wurden dafür die Ausdrücke Patriarch und Exarch gebräuchlich [1]).

Es ſcheint mir ganz unzweifelhaft, daß in unſerm Canon von der nachmals ſogenannten Patriarchalſtellung des Biſchofs von Alexandrien die Rede ſei, d. h. daß ihm eine kirchliche Oberhoheit nicht nur über mehrere bürgerliche Provinzen, ſondern über mehrere Kirchenprovinzen (mit eigenen Metropoliten) zuerkannt, reſpective beſtätigt worden ſei. In dieſem Sinne haben ſchon in früheren Zeiten Valeſius [2]), in neuern beſonders Phillips und Maaſſen unſern Canon erklärt.

Die Gründe hiefür ſind:

α) Schon die allgemeine Regel, die auch im vierten nicäniſchen Canon (ſ. oben S. 365) ausgeſprochen iſt, verlangte, daß jede bürgerliche Provinz zugleich eine kirchliche mit einem eigenen Metropoliten ſei, und ſo ſpricht ſchon die allgemeine Norm und Analogie dafür, daß auch Libyen, Pentapolis und Thebais eigene Metropoliten gehabt haben.

β) Nach Epiphanius (haer. 69. c. 3 p. 729 ed. Petav.) war Meletius der ἀρχιεπίσκοπος der Provinz Thebais, und nach haer. 68. c. 1. p. 717 nahm er unter allen Biſchöfen Aegyptens (im weitern Sinne) den nächſten Rang nach dem alexandriniſchen ein. Wenn nun auch der Titel ἀρχιεπίσκοπος zur Zeit des Meletius noch nicht üblich war, ſo bediente ſich deſſelben doch Epiphanius nach dem Sprachgebrauche ſeiner Zeit und bezeichnet ſonach den Meletius als Metropoliten der Thebais (vgl. Maaſſen, a. a. O. S. 21. Note 12a).

---

1) Phillips, Kirchenrecht, Bd. II. S. 37 ſagt: Leo d. Gr. ſei zuerſt von dem Concil zu Chalcedon im J. 451 als Patriarch begrüßt worden; allein ſchon auf der zweiten ökumeniſchen Synode im J. 381 kam der Patriarchentitel vor, nur war es damals mehr ein perſönlicher Ehrentitel, der auch andern Biſchöfen gegeben werden konnte. Vgl. Neander, Kircheng. 2te Aufl. Bd. III. S. 333. *Dupin*, de antiqua ecclesiae disciplina, Mogunt. 1788. p. 7 sqq.

2) Observationes ecclesiasticae in Socratem et Sozomenum, lib. III. c. 1 hinter ſeinen Annotationes zur historia eccl. des Sozomenus abgedruckt, p. 188 sqq. der Mainzer Ausgabe.

Da jedoch Epiphanius in ſeiner Darſtellung des meletianiſchen Schismas nicht ganz zuverläſſig iſt, wie ich bereits anderwärts gezeigt habe [1]), ſo wollen wir auch im vorliegenden Punkte auf ſein Zeugniß kein volles Gewicht legen.

γ) Ganz entſcheidend iſt dagegen eine Stelle bei Syneſius aus ſeinem Briefe an Erzbiſchof Theophilus von Alexandrien (Ep. 67), wo er ſagt, „daß der hl. Athanaſius den früher zum Biſchof von Paläbiska und Hydrax geweihten Siderius, als einen zu höheren Funktionen befähigten Mann, von dort nach Ptolemaïs (in der Pentapolis) verſezt habe, um die Metropolitankirche zu verwalten". Da nun Syneſius im Anfange des fünften Jahrhunderts ſelbſt Biſchof von Ptolemais war, ſo iſt ſein Zeugniß, daß dieſe Stadt ſchon zur Zeit des hl. Athanaſius, alſo auch des Nicänums, eine kirchliche Metropole geweſen ſei, vom größten Gewichte (vgl. Maaſſen, a. a. O. S. 20 ff.).

δ) Daß Ptolemais eine kirchliche Metropole geweſen, geht auch noch aus andern Stellen bei Syneſius hervor, namentlich aus einer Aeußerung in demſelben Briefe, wo er ſagt: „man werfe ihm vor, daß er die mütterlichen Gerechtſame ſeiner Stadt (*τὰ μητρῶα τῆς πόλεως δίκαια*), d. h. die kirchlichen Metropolitangerechtſame, dem Biſchofe von Alexandrien gegenüber, nicht gehörig wahre" (Maaſſen, a. a. O. S. 22. Note 15).

ε) Syneſius hat ſich auch faktiſch wiederholt als Metropolit der Pentapolis gerirt, hat die übrigen Biſchöfe der Provinz um ſich verſammelt und zur Wahl eines neuen Biſchofs ſeinen Conſens gegeben, wie das dem Metropoliten auch dem vierten nicäniſchen Canon gemäß zuſtand (vgl. Maaſſen, a. a. O. S. 26—28).

ζ) Endlich berufen wir uns noch auf Kaiſer Theodoſius II., der in ſeinem Schreiben vom 30. März 449 den Biſchof Dioscur von Alexandrien beauftragt, mit den zehn Metropoliten, welche zu ſeiner Diöceſe gehörten [2]), zu Epheſus bei einer großen Synode (dem nachher ſogenannten Latrocinium Ephesinum) zu erſcheinen [3]).

---

1) In meiner Abhandlung über das melet. Schisma im Kirchenlex. von Wetzer und Welte. Bd. VII. S. 39. und oben S. 335.

2) Die Zahl der Kirchenprovinzen Aegyptens hatte ſich alſo damals ſchon auf zehn vermehrt. Vgl. Wiltſch, a. a. O. S. 180—189.

3) Bei *Harduin*, l. c. T. II. p. 71. *Mansi*, T. VI. p. 588.

Es ist sonach unzweifelhaft, daß die bürgerlichen Provinzen Aegypten, Libyen, Pentapolis und Thebais, welche sämmtlich dem Bischofe von Alexandrien unterstellt waren, auch mehrere Kirchenprovinzen mit eigenen Metropoliten bildeten, und daß sonach unser Canon dem Bischofe von Alexandrien nicht die gewöhnlichen Metropolitanrechte, sondern andere, Obermetropolitan- oder Patriarchal-Rechte bestätigte. Wir können auch angeben, worin leztere bestanden:

a) Der Bischof von Alexandrien ordinirte nicht blos die unter ihm stehenden Metropoliten, sondern auch deren Suffragane, welche nach gewöhnlicher Regel von ihren speziellen Metropoliten hätten ordinirt werden sollen (Maassen, a. a. O. S. 24).

b) Aber der Bischof von Alexandrien konnte (als Patriarch) nur denjenigen ordiniren, zu dessen Wahl der Metropolit der betreffenden Provinz seine Zustimmung gegeben hatte. Dieß zeigt wieder Synesius, indem er den Patriarchen Theophilus von Alexandrien ersucht (Epist. 76), den neugewählten Bischof von Olbia in der Pentapolis zu weihen, mit dem Beifügen: „auch ich gebe diesem Manne meine Zustimmung" (*φέρω κἀγὼ τὴν ἐμαυτῦ ψῆφον ἐπὶ τὸν ἄνδρα*). Vgl. Maassen, a. a. O. S. 26.

Ueberdieß wird, wie wir S. 379 sehen werden, in unserm Canon selbst dafür Fürsorge getroffen, daß das Recht der einzelnen Metropoliten nicht durch die Privilegien der Patriarchen ganz absorbirt wurde.

II. Wie dem Bischofe von Alexandrien, so bestätigt der sechste Canon von Nicäa auch dem von Antiochien seine ähnlichen Vorrechte, d. h., wie man später sagte, die Patriarchalrechte. Daß das Patriarchalgebiet des Bischofs von Antiochien mit der bürgerlichen Diöcese Oriens identisch gewesen sei, erhellt aus dem zweiten Canon des Concils von Constantinopel im J. 381. Diese Diöcese Orient umfaßte nach der Notitia dignitatum folgende 15 bürgerliche Provinzen: **Palaestina, Foenice, Syria, Cilicia, Cyprus, Arabia, Isauria, Palaestina salutaris, Palaestina II, Foenice Libani, Eufratensis, Syria salutaris, Osrhoëna, Cilicia II.** [1]). Mag es nun dahingestellt bleiben, ob die Diöcese Orient schon zur Zeit des Nicänums diese 15 Provinzen zählte, immerhin ist gewiß, daß dem Bischofe von Antiochien in unserm Canon eine Oberhoheit über mehrere Provinzen, welche zugleich ihre eigenen

1) *Böcking*, notit. dign. T. I. in part. orient. p. 9. Maassen, a. a. O. S. 41.

Metropoliten hatten, zugeſchrieben, reſpective beſtätigt wird. So hatte z. B. Paläſtina ſeinen eigenen Metropoliten an dem Biſchofe von Cäſarea, wie wir im nächſten nicäniſchen Canon ſehen werden; aber der Metropolit von Cäſarea ſtand ſelbſt wieder unter dem Biſchofe von Antiochien als ſeinem Obermetropoliten (Patriarchen), und zwar, wie Hieronymus ausdrücklich ſagt, gerade kraft unſeres ſechsten nicäniſchen Canons, „in welchem beſtimmt werde, daß Antiochien die allgemeine Metropole des ganzen Orients, Cäſarea aber die beſondere Metropole der (zum Orient gehörigen) Provinz Paläſtina ſei“ [1]). — Und Papſt Innocenz I. ſchrieb an den Biſchof Alexander von Antiochien: „das Concil von Nicäa habe die Kirche von Antiochien nicht über eine Provinz, ſondern über eine Diöceſe geſetzt. Wie darum der Biſchof von Antiochien kraft ſeiner ausſchließlichen Autorität die Metropoliten ordinire, ſo ſei auch den übrigen Biſchöfen nicht ohne ſein Vorwiſſen und Geſtatten die Ordination zu ertheilen“ [2]). — Damit iſt zugleich angegeben, worin die Rechte des Patriarchen von Antiochien wenigſtens theilweiſe beſtanden: α) er ordinirt die Metropoliten unmittelbar, β) die andern Biſchöfe dagegen werden von ihrem Metropoliten, jedoch nur unter ſeiner Zuſtimmung, ordinirt, während, wie wir S. 376 ſahen, die Patriarchen von Alexandrien auch die Suffraganbiſchöfe unmittelbar ordinirten.

III. Zur Unterſtützung ſeiner Verordnung führt unſer Canon an, daß auch der römiſche Biſchof eine ähnliche eminente Stellung, ähnliche Obermetropolitanrechte habe, wie man ſie anmit dem alexandriniſchen (und antiocheniſchen) Biſchofe beſtätige. Offenbar hat die Synode hier nicht den Primat des römiſchen Biſchofs über die ganze Kirche, ſondern nur ſeine Patriarchalgewalt im Auge, denn nur in Beziehung auf dieſe konnte eine Analogie zwiſchen Rom und Alexandrien oder Antiochien aufgeſtellt werden (Näheres hierüber unten S. 379—387).

IV. Nachdem unſer Canon den drei großen Metropoliten von Rom, Alexandrien und Antiochien ihre Patriarchalrechte beſtätigt hat, fügt er bei: „auch in den andern Eparchien ſollen den Kirchen ihre Vorrechte (πρεσβεῖα) bewahrt bleiben“. Es fragt ſich, was hier unter

---

1) *Hieron.* Ep. 61 ad Pammach.: „ni fallor, hoc ibi decernitur, ut Palaestinae metropolis Caesarea sit, et totius Orientis Antiochia“. Vgl. Maaſſen, a. a. O. S. 44.

2) *Innocent.* I. Ep. 18 ad Alex. Antioch. Vgl. Maaſſen, a. a. O. S. 45.

„den Kirchen in den andern Eparchien" zu verſtehen ſei. a) Salmaſius u. A. meinen, es ſei nur an die gewöhnlichen Kirchenprovinzen und Metropolen zu denken, b) Valeſius (a. a. O.), Dupin (l. c. p. 68), Maaſſen (a. a. O. S. 57 f.) u. A. dagegen beziehen unſere Stelle auf die Obermetropolitanſtühle der drei Eparchien sensu eminenti: Pontus, Asia proconsularis und Thrazien, welche ähnliche Rechte, wie die Patriarchate Rom, Alexandrien und Antiochien beſaßen und in ſpäterer Zeit gewöhnlich Exarchate genannt wurden. Es waren dieß Epheſus für Asia proc., Cäſarea in Cappadozien für Pontus, und Heraklea (ſpäter Conſtantinopel) für Thrazien. Dieſer drei weitern Obermetropolitanſtühle gedenkt auch der zweite Canon des Concils von Conſtantinopel vom J. 381, und ich nehme keinen Anſtand, die fragliche Stelle unſeres Canons: „den Kirchen in den andern Eparchien ſollen ihre Vorrechte bewahrt bleiben", gerade auf dieſe drei Stühle zu beziehen; denn

α) unſer Canon ſpricht nicht von gewöhnlichen Eparchalkirchen (Metropolen), ſondern von ſolchen, die gewiſſe Vorrechte (πρεσβεῖα) beſäßen;

β) durch das Wort ὁμοίως ſtellt er die fraglichen Kirchen auf die gleiche Linie mit den Stühlen von Alexandrien und Antiochien;

γ) welche weiteren Obermetropolitan-Stühle und Bezirke gemeint ſeien, ſagt unſer Canon freilich nicht; da aber der zweite Canon von Conſtantinopel (J. 381) die Eparchalſtühle von Pontus, Aſia und Thrazien, ebenſo wie der ſechste nicäniſche Canon, mit den Patriarchaten von Alexandrien, Antiochien (und Rom) zuſammenſtellt, ſo iſt kein Zweifel, daß auch das Nicänum jene drei Eparchalſtühle sensu eminenti hier im Auge gehabt habe.

δ) Dazu kommt noch, daß Theodoret (Ep. 86 ad Flavian.) ſagt: „es hätten die Väter von Conſtantinopel (durch den angeführten Canon 2), im Einklang mit den Vätern von Nicäa, die Diöceſen von einander geſchieden". Hieraus erhellt, daß auch er der Anſicht war, unſer ſechster Canon habe die Diöceſen Pontus, Aſia und Thrazien (neben Rom, Alexandrien und Antiochien) als beſondere kirchliche Sprengel mit eigenen Obermetropoliten anerkannt, denn nur dadurch, daß auch ſie (und nicht blos die drei andern Patriarchalſprengel) anerkannt wurden, konnte eine Scheidung der (d. h. aller) Diöceſen bewirkt werden. Vgl. Maaſſen, a. a. O. S. 54 f.

V. Unſer Canon ſagt weiter: „Durchaus klar iſt aber, daß, wenn

Jemand ohne die Zuſtimmung des Metropoliten Biſchof geworden iſt, die große Synode (von Nicäa) ihm nicht Biſchof zu bleiben geſtattet". Valeſius (l. c.) verſteht auch hier unter dem Ausdrucke Metropolit einen Patriarchen, und deutet unſere Stelle dahin: „ohne Zuſtimmung des Patriarchen dürfe nirgends ein Biſchof beſtellt werden". Dupin dagegen (l. c. p. 68) und Maaſſen (a. a. O. S. 62) bleiben einfach bei der gewöhnlichen Bedeutung von Metropolit ſtehen, und faſſen unſern Satz in dem Sinne: „übrigens ſoll auch in jenen Provinzen, die unter einem Patriarchen ſtehen, das Recht der gewöhnlichen Metropoliten dadurch gewahrt werden, daß Niemand ohne Zuſtimmung des betreffenden Metropoliten Biſchof werden, d. h. ſelbſt vom Patriarchen ohne Zuſtimmung des ſpeziellen Metropoliten nicht ordinirt werden darf" (vgl. oben S. 376 f.). Durch dieſe (adverſative) Auffaſſung unſerer Stelle erklärt ſich auch, warum das Concil den Satz: „ohne Zuſtimmung des Metropoliten darf Niemand Biſchof werden", in Canon VI noch einmal ausſpricht, während er ja ſchon im vierten Canon enthalten iſt.

VI. Der Schlußſatz unſeres Canons: „wenn aber der gemeinſamen Wahl Aller, die zugleich vernünftig und dem Kirchengeſetze gemäß iſt, zwei oder drei aus beſonderer Streitſucht widerſprechen, ſo ſoll die Stimme der Mehrzahl ſiegen", erhält jetzt durch das bisher Erörterte folgende nähere Bedeutung: „wenn nun Jemand α) durch die Majorität des Clerus und der Comprovinzialbiſchöfe, β) unter Zuſtimmung des Metropoliten und γ) des Patriarchen (= gemeinſame Wahl Aller) zum Biſchof gewählt iſt, ſo ꝛc.

VII. Veranlaßt wurde unſer Canon möglicher Weiſe durch das meletianiſche Schisma, welches, wie bekannt, die Patriarchalrechte des Biſchofs von Alexandrien verlezte, was die Synode von Nicäa bewogen haben mag, in ihrem Canon VI gerade von der Stellung dieſes Biſchofs zuerſt zu ſprechen.

VIII. So klar und einfach dem Geſagten zufolge der Sinn unſeres Canons iſt, ſo ſehr iſt er in früheren Zeiten Gegenſtand der weitläufigſten Controverſe geworden.

1. Hauptſächlich fragte man, in welchem Verhältniß unſer Canon zu der katholiſchen Lehre vom Papſtthum ſtehe, und während die Einen eine Beſtätigung des römiſchen Primats darin finden wollten, haben die Andern gerade Argumente gegen den Primat aus unſerem

Canon abgeleitet [1]). Allein ganz richtig ſagt Phillips: „daß der Canon nicht als ein beſonderes Zeugniß für den Primat des Papſtes dienen kann, unterliegt keinem Zweifel; von dem Primate, der ohnehin gar nicht erſt der Anerkennung durch das Concilium von Nicäa bedurfte, handelt er überhaupt nicht" [2]). Wir fügen bei, daß bekanntlich der Papſt verſchiedene kirchliche Würden in ſich vereinige, er iſt Biſchof, Metropolit, Patriarch und endlich Primas der ganzen Kirche. Jede dieſer Würden kann einzeln betrachtet werden, und dieß thut unſer Canon, ſofern er den römiſchen Biſchof nicht als Papſt, aber auch nicht als bloſen Biſchof der Stadt Rom, ſondern als einen der großen Metropoliten ins Auge faßt, welche nicht blos eine Provinz, ſondern mehrere zugleich unter ſich haben.

2. Man hat zweitens gefragt, welche Ausdehnung das Nicänum dem römiſchen Metropolitanbezirke gegeben habe; aber aus dem Wortlaute unſeres Canons iſt klar, und auch von Phillips (a. a. O.) anerkannt, daß das Nicänum hierüber gar nichts verordnete, ſondern die bereits beſtehende Ausdehnung nur im Allgemeinen auch für die Zukunft beſtätigen wollte. Welches aber dieſe Ausdehnung geweſen ſei, iſt wiederum von Verſchiedenen ſehr verſchieden beantwortet worden. Einen Zankapfel bildeten hier zunächſt die Worte des Rufinus, der unſern Canon, den er übrigens in zwei zerlegt, alſo überſezte: Et ut apud Alexandriam et in urbe Roma vetusta consuetudo servetur, ut vel ille Aegypti, vel hic *suburbicariarum ecclesiarum* sollicitudinem gerat [3]). Dieß gab ſeit dem 17ten Jahrhundert Veranlaſſung zu dem großen Streite über die ecclesiae suburbicariae, namentlich zwiſchen dem berühmten Juriſten Jakob Gothofredus und ſeinem Freunde Salmaſius einerſeits und dem Jeſuiten Sirmond andererſeits. Die große Präfektur Italien, ungefähr ein Drittheil des ganzen römiſchen Reiches, war in vier Vikariate getheilt, unter welchen das Vikariat Rom das erſte war. Dieſem aber waren zwei Beamte vorgeſezt, der Praefectus urbi und der Vicarius urbis. Das Gebiet des Erſtern begriff die Stadt Rom und außerdem nur die allernächſte Umgebung bis zum

---

1) Daß unſer Canon dem römiſchen Primate nichts derogire, zeigte *Franc. Ant. Zaccaria*, Diss. de rebus ad histor. atque antiquitat. ecclesiae pertinentibus, T. I. n. 6. Fulig. 1781. Eine heftige Kritik hiegegen erſchien in der Leipziger Lit.-Ztg. 1783. No. 34.

2) Kirchenrecht, a. a. O. S. 36.

3) *Rufini* hist. eccl. I. (X) 6.

100ſten Meilenſtein. Das Gebiet des Vicarius urbis aber umfaßte zehn Provinzen: Campanien, Tuscien mit Umbrien, Picenum, Valeria, Samnium, Apulien mit Calabrien, Lucanien und Brutii, Sicilien, Sardinien, Corſica. — Gothofredus und Salmaſius behaupteten nun: unter regiones suburbicariae ſei nur das kleine Gebiet des Praefectus urbi zu verſtehen, während Sirmond dieſen Ausdruck auf den viel größeren Amtsdiſtrikt des Vicarius urbis bezogen wiſſen wollte. Neueſtens aber hat Dr. Maaſſen in ſeiner mehrerwähnten Schrift nachgewieſen (a. a. O. S. 100—110): zunächſt hätten Gothofredus und Salmaſius darin Recht, daß unter den ſuburbicariſchen Regionen der bürgerlichen Verfaſſung nur das kleine Gebiet des Praefectus urbi zu verſtehen ſei. Völlig irrig dagegen ſei es, wenn man weiter behaupten wolle, daß auch die Patriarchalgewalt des römiſchen Biſchofs ſich nur auf dieſen kleinen Diſtrikt ausgedehnt habe.

Daß dem in der That nicht ſo war, beweist ſchon unſer ſechster nicäniſcher Canon, welcher durch die Vergleichung Alexandriens mit Rom nothwendig vorausſezt, daß ſich auch die Obermetropolitangewalt des leztern über mehrere Provinzen erſtreckt habe. Ueberdieß bildeten nicht einmal jene 10 bereits angeführten Provinzen, die das Gebiet des Vicarius urbis ausmachten, und wohl hundertmal größer waren als die regio suburbicaria, faktiſch auch die Grenzen des römiſchen Patriarchalſprengels, indem neuerdings wieder beſonders Phillips mit Berufung auf Benetti Privilegia S. Petri, Vol. IV. p. 115 gezeigt hat, daß dem römiſchen Biſchofe das Recht andere Biſchöfe zu ordiniren (alſo eine kirchliche Oberhoheit) auch außerhalb jener zehn Provinzen zugeſtanden ſei [1]). Bei ſolcher Sachlage bleibt nur die Alternative übrig, entweder den Rufin'ſchen Ausdruck *ecclesiae* suburbicariae nicht mit *regiones* suburbicariae identiſch zu nehmen, oder aber den Rufin des Irrthums zu beſchuldigen. Den erſteren Fall nahm neuerdings Phillips (a. a. O.) an, indem er die Vermuthung aufſtellte, daß wie die *provinciae* suburbicariae (d. h. jene zehn genannten Provinzen Italiens) ihren Namen von dem Vicarius urbis erhalten hätten, ſo wohl auch die *ecclesiae* suburbicariae den ihrigen von dem *episcopus* urbis, und

1) Phillips, Kirchenrecht a. a. O. S. 41. Vgl. Walter, Kirchenrecht 11te Aufl. S. 290. Note 4.

alſo alle Kirchen darunter zu verſtehen ſeien, welche zu dem (Ober-) Metropolitangebiet Roms gehört hätten.

Ich möchte jedoch lieber dem anderen Theile der obigen Alternative beitreten und den Ausdruck Rufin's für irrig erklären, zumal die Priſca (eine uralte lateiniſche Ueberſetzung der Canones) die bezügliche Stelle unſeres Canons alſo überſezt: Antiqui moris est, ut urbis Romae episcopus habeat principatum, *ut suburbicaria loca* ***et omnem provinciam suam*** sollicitudine gubernet [1]). Auch die Priſca gebraucht ſonach den Rufin'ſchen Ausdruck; es iſt aber dabei klar, daß ſie α) unter suburbicaria loca nur das kleine Gebiet des Praefectus urbi verſteht, daß ſie aber β) die Patriarchalrechte des römiſchen Biſchofs nicht auf dieſen Bezirk beſchränkt, und deßhalb et omnem provinciam suam beiſezt.

Wie weit aber erſtreckte ſich die Patriarchalprovinz Roms?

Die griechiſchen Commentatoren Zonaras und Balſamon (aus dem zwölften Jahrhundert) ſagen in ihren Erklärungen der nicäniſchen Canonen mit der größten Beſtimmtheit, durch Canon VI ſei dem Biſchofe von Rom die Patriarchalgewalt über den (ganzen) Occident beſtätigt worden [2]). Wir ſehen daraus, wie ſelbſt die ſchismatiſchen Griechen alter Zeit zugeſtanden, daß der Patriarchalbezirk Roms das ganze Abendland umfaßt habe. Für dieſen Satz ſprechen aber auch noch weitere Gründe und Zeugniſſe.

a) Daß der Orient mehrere Patriarchate gehabt habe (Alexandrien, Antiochien ꝛc.), wird von den Alten hundertmal geſagt, dagegen wird nie und an keiner Stelle in alter Zeit eines zweiten abendländiſchen Patriarchen gedacht; vielmehr iſt gewiß, daß es im ganzen Abendlande nur einen Patriarchen gegeben habe.

b) Daß aber der ganze Occident in dem römiſchen Biſchofe ſeinen Patriarchen erkannte, beweist Auguſtinus, indem er den Papſt Innocenz I. den „Vorſteher der occidentaliſchen Kirche" nennt [3]).

c) Daſſelbe bezeugt auch Hieronymus. Er ſchreibt an den Presbyter Marcus: „man beſchuldige ihn wegen ſeines homouſiaſtiſchen Glaubens der Häreſie; dieſer Vorwurf würde aber auch den Occident und Aegypten, nämlich den Damaſus (von Rom) und Petrus

1) Bei *Mansi*, Coll. Concil. T. VI. p. 1127.
2) Bei *Bevereg.* Synodicon seu Pandectae canonum, T. I. p. 66. 67.
3) Contra Julianum lib. I. c. 6.

(von Alexandrien) treffen." Wie hier der Biſchof von Alexandrien als Patriarch Aegyptens aufgeführt iſt, ſo der Biſchof von Rom als Patriarch des Occidents [1]).

d) Gleiches erhellt aus einer Aeußerung der Synode von Arles im J. 314. In ihrem Schreiben an den Papſt Silveſter ſagt ſie zu dieſem: qui majores dioeceses tenes [2]), behauptet alſo, daß der Biſchof von Rom mehrere (bürgerliche) Diöceſen unter ſich gehabt habe, während die andern Patriarchate, wie wir wiſſen, nur je eine ſolche Diöceſe umſchloſſen.

e) Endlich können wir uns noch auf Kaiſer Juſtinian berufen, der in ſeiner 109ten Novelle von der kirchlichen Eintheilung des ganzen Erdkreiſes ſpricht und da die fünf Patriarchate aufzählt: Rom, Conſtantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jeruſalem. Da nun die vier leztern bekanntlich den ganzen Orient umfaßten, ſo muß ſich das Patriarchat Rom, da es kein weiteres gab, über den ganzen Occident erſtreckt haben [3]). Das römiſche Patriarchat dehnte ſich hienach über 8 Diöceſen aus, welche zu Beginn des fünften Jahrhunderts 69 Provinzen umfaßten [4]), und obgleich bei Erhebung des Kaiſers Theodoſius d. Gr. im J. 378 Illyricum orientale vom abendländiſchen Reiche abgelöst und dem morgenländiſchen zugetheilt wurde, ſo blieben die Provinzen dieſer Präfectur dennoch kirchlich mit Rom verbunden, und es wurde zu ihrer kirchlichen Oberleitung ein beſonderer päpſtlicher Vicar (zunächſt B. Aſcholius von Theſſalonich durch Papſt Damaſus) beſtellt [5]).

Uebrigens iſt nicht zu verkennen, daß der Biſchof von Rom nicht überall im ganzen Abendlande die vollen Patriarchalrechte ausübte,

---

1) *Hieron.* Ep. 15 (al. 77) ad Marcum presb. Vgl. Maaſſen, S. 117.

2) Bei *Harduin*, Collect. Concil. T. I. p. 262.

3) Vgl. Maaſſen, a. a. O. S. 113 f. und Wiltſch, kirchl. Statiſtik, Bd. I. S. 67.

4) Es waren dieß 1) die Präfektur Italien mit den drei Diöceſen: Italien, Illyrikum und Afrika; 2) die praefectura Galliarum mit den Diöceſen: Hispaniae Septem provinciae (das eigentl. Gallien ſammt Belgien, Germania I. u. II. ꝛc.) und Britanniae; 3) die ſeit Theodoſius d. Gr. zum orientaliſchen Reiche geſchlagene Präfectur Illyricum (von der Provinz Illyrien, welche zur Präfektur Italien gehörte, wohl zu unterſcheiden) mit den Provinzen: Macedonien und Dacien. Vgl. Notitia dignit. ed. *Böcking*, T. II. p. 9 sqq. p. 13 sqq. und T. I. p. 13 sq. und Maaſſen, a. a. O. S. 125.

5) Vgl. Maaſſen, a. a. O. S. 126—129.

daß namentlich in mehreren Provinzen einfache Bischöfe ohne seine Mitwirkung ordinirt wurden. Dagegen trat seine Patriarchalgewalt offener darin hervor, daß er α) wiederholt abendländische General- oder Patriarchalsynoden (synodos occidentales) veranlaßte, wie z. B. die Synode von Arles im J. 314, und β) über die Metropoliten des Abendlandes richterliche Gewalt übte, und zwar theils unmittelbar, theils mittelbar, wie in Illyrikum durch seinen Vicarius [1]).

In einigen alten lateinischen Uebersetzungen beginnt unser Canon mit den Worten: **Ecclesia Romana semper habuit Primatum** [2]), und ähnlich hat auch, wie wir sahen (S. 382) die Prisca. Ebenso behauptete der Kaiser Valentinian III. in seinem (zugleich im Namen seines morgenländischen Collegen Theodosius II.) erlassenen Edikte vom J. 445 wegen Hilarius von Arles: „Daß die heilige Synode den **Primat** des apostolischen Stuhles festgestellt habe" [3]), und meinte hier nothwendig die Synode von Nicäa und ihren sechsten Canon, indem ja der zweite Canon der constantinopolitanischen Synode vom J. 381, der Aehnliches enthält, damals in Rom noch gar nicht anerkannt worden war [4]). — In Verbindung damit steht, daß auf der vierten allgemeinen Synode zu Chalcedon der römische Legat Paschasinus in der 16ten Sitzung den 6ten nicänischen Canon in folgender Fassung (die sonach damals zu Rom die acceptirte und autorisirte war) verlas: **Quod ecclesia Romana semper habuit primatum; teneat autem et Aegyptus, ut episcopus Alexandriae omnium habeat potestatem, quoniam et Romano episcopo haec est consuetudo.**

Nach dem gegenwärtigen Texte der chalcedonensischen Synodalakten wäre dieser Uebersetzung auf dem fraglichen Concil sogleich der griechische Originaltext des sechsten nicänischen Canons gegenübergestellt worden; und man hat hierin eine Protestation gegen die römische Uebersetzung erblicken wollen. Allein auch angenommen, daß der gegenwärtige Text der betreffenden Stelle in den chalcedonensischen Akten ächt wäre, so ist doch klar, daß der Legat Paschasinus gar nicht den Primat Roms, sondern nur den Satz beweisen wollte: der Bischof von Constantinopel

---

1) Vgl. Maassen, a. a. O. S. 121—125 und S. 131.

2) *Harduin*, l. c. T. I. p. 325. *Mansi*, l. c. T. II. p. 687. *Van Espen*, Commentar. in Canones etc. l. c. p. 93.

3) Abgedruckt in der Ballerini'schen Ausgabe der Werke Leo's d. Gr. T. I. p. 642 als Epist. XI.

4) Vgl. Maassen, a. a. O. S. 71 und 96 f.

dürfe den Biſchöfen von Alexandrien und Antiochien nicht vorangeſtellt werden, weil dieß eine Verletzung des nicäniſchen Canons wäre. Es kam ſomit zu Chalcedon nicht auf die Worte, welche ſich auf Rom bezogen, ſondern auf die folgenden an, und dieſe waren in der römiſchen Ueberſetzung ganz richtig. Uebrigens haben die Ballerini in ihrer Ausgabe der Werke Leo's d. Gr. (T. III. p. XXXVII sq.) ſehr wahrſcheinlich gemacht, daß die chalcedonenſiſchen Akten an der fraglichen Stelle ein Interpolament hätten, daß wohl nur ein ſpäterer Abſchreiber den griechiſchen Text des ſechsten nicäniſchen Canons eingeſchoben habe, und daß dieſer Canon in jener Sitzung nur einmal, in dem Texte des Legaten, und nicht auch noch aus einem andern Codex verleſen worden ſei. Weiteres darüber werden wir in der Geſchichte des Concils von Chalcedon beſprechen.

Sicher zu weit geht jedoch Dr. Maaſſen, wenn er (a. a. O. S. 90—95) darthun will, die Synode von Chalcedon habe die römiſche Auffaſſung des ſechsten nicäniſchen Canons, wornach er auch eine Anerkennung des Primates enthielte, ſogar ausdrücklich beſtätigt. Es iſt richtig, daß die kaiſerlichen Synodalcommiſſäre nach Verleſung dieſer lateiniſchen Verſion des fraglichen Canons und nach weiterer Verleſung des erſten, zweiten und dritten Canons von Conſtantinopel (vom J. 381) [1]) erklärten: „aus dem, was verhandelt und von beiden Seiten vorgebracht iſt, erkennen wir, daß das Erſtrecht vor Allen (*πρὸ πάντων τὰ πρωτεῖα*) und der vorzüglichſte Ehrenrang (*καὶ τὴν ἐξαίρετον τιμὴν*) dem Erzbiſchofe des alten Roms zu wahren iſt, daß aber auch der Erzbiſchof von Neurom dieſelben Vorrechte der Ehre (*τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς*) genießen müſſe" u. ſ. f. [2]) Dr. Maaſſen behauptet nun, in dieſen Worten der kaiſerlichen Commiſſäre liege die Anerkennung, daß ſchon der ſechste nicäniſche Canon in der That dem Papſte den Vorrang vor allen Andern zuerkannt habe; allein die Sache verhält ſich wohl anders. Die Commiſſäre ſagen: von beiden Seiten, d. h. in dem, was der päpſtliche Legat verlas, und in dem, was der Conſiſtorialſecretär Conſtantin verleſen hat, — in beiden iſt der Vorrang Roms anerkannt. Sie ſagen damit: dieſer Vorrang, den wir ohnedieß nicht im Geringſten beſtreiten (und um den es ſich damals

1) *Harduin*, T. II. p. 638. Dieſe Canonen verlas der Conſiſtorialſecretär Conſtantin.

2) *Harduin*, l. c. T. II. p. 642.

auch gar nicht handelte), ist ausgedrückt α) in der von Paschasinus verlesenen lateinischen Version des sechsten nicänischen Canons, und ist enthalten β) in den von Constantin verlesenen constantinopolitanischen Canonen; — aber Weiteres sagen sie nicht, sagen namentlich nicht, daß auch der Originaltext des sechsten nicänischen Canons, der ja wohl gar nicht vorgelegt wurde, in der That irgend eine Bestätigung oder Anerkennung des Primates enthalte.

Aber wie konnte, und schon so frühzeitig, bei den alten lateinischen Uebersetzern der Canonen, bei päpstlichen Legaten und bei Kaisern die Meinung entstehen, unser Canon habe auch den Primat Roms bestätigt? Dr. Maassen spricht hierüber eine Vermuthung aus, die wir, jedoch nur als Vermuthung, beisetzen wollen. „Die Väter (von Nicäa) confirmiren die Gerechtsame jener Sitze (von Alexandrien, Antiochien ꝛc.). Warum aber ertheilen sie ihre Sanktion nicht schlechthin, sondern unter Hinweis auf ein gleiches Verhältniß des Bischofs von Rom, als die Norm? Eine rührendere Darlegung der tiefen, von den Vätern dem sichtbaren Haupte der Kirche gezollten Ehrfurcht ist nicht denkbar. Niemand wird annehmen wollen, daß die durch das Concil ertheilte Bestätigung nicht an und für sich vollkommen genügt hätte, um die Rechte der höheren Metropoliten zu legalisiren... Aber, was dem formellen Rechte genügte, das genügte nicht den Vätern von Nicäa. Nicht auf ihre eigene Einsicht von der Nützlichkeit der Institution (der Patriarchaleinrichtung) wollen sie ihren Beschluß gründen, nicht zur blos nachträglichen Gutheißung den die Confirmation der Privilegien der höheren Metropolitansitze verfügenden Canon dem Papste vorlegen. Nein, „es besteht ja für den Bischof von Rom selbst das gleiche Verhältniß." Er hat also durch sein eigenes Beispiel schon im Voraus thatsächlich diese Einrichtung gebilligt. Wenn er selbst einen engern Kreis von Provinzen seiner Regierung insbesondere vorbehalten hat, hat er denn damit nicht aufs Deutlichste das Bedürfniß anerkannt, daß sich auch in andern Kreisen ein ähnliches Verhältniß bilde, und es gutgeheißen, daß ein Theil der Gewalt, welche aus göttlichem Auftrag ihm allein zusteht (als Oberhirt der ganzen Kirche), auf andere Bischöfe übergehe? Der Bischof von Rom ist selbst der Urheber der Patriarchalgewalt (d. h. er hat von seiner ihm allein zustehenden Gewalt über die ganze Kirche einiges an besondere Patriarchen abgegeben), er hat selbst die Norm gegeben, — das ist das Motiv, auf welches die Väter von Nicäa ihren Canon gründen. Wird es uns jezt

noch Wunder nehmen, daß die älteſte Zeit in unſerm Canon ein „unüberwindliches und einziges Zeugniß" für den Primat (wie Papſt Gelaſius I. ſagte bei *Harduin*, T. II. p. 919) gefunden hat?" [1])

Im Corp. jur. can. findet ſich unſer Canon in drei abgeſonderte kleinere Canones zerſpalten: c. 6. Dist. LXV. c. 8. Dist. LXIV. und c. 1. Dist. LXV.

Can. VII.

Ἐπειδὴ συνήθεια κεκράτηκε καὶ παράδοσις ἀρχαῖα, ὥστε τὸν ἐν Αἰλίᾳ ἐπίσκοπον τιμᾶσθαι, ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς, τῇ μητροπόλει σωζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος.

Da es einmal Gewohnheit und alte Ueberlieferung iſt, daß der Biſchof von Aelia (beſonders) geehrt werde, ſo ſoll er auch die Nachfolge der Ehre genießen, während der Metropole die ihr zuſtehende Würde gewahret bleibt.

So klein dieſer Canon iſt, ſo groß ſind die Schwierigkeiten ſeiner Erklärung. Gewiß iſt nur, daß dem Biſchof der Aelia, d. i. Jeruſalem, dadurch eine althergebrachte Ehre beſtätigt werden ſoll; worin aber dieſe beſtanden habe, und was unter der *ἀκολουθία τῆς τιμῆς*, d. i. „Nachfolge der Würde" zu verſtehen ſei, iſt zweifelhaft.

Wäre das alte Jeruſalem nicht im J. 70 n. Chr. (den 31. Auguſt) von Titus eingenommen und zerſtört worden, ſo hätte es in der alsbaldigen Ausbildung der Kirchenverfaſſung, als Ur- und Mutterkirche, gewiß und nothwendig eine ganz ausgezeichnete Stellung eingenommen. Vom alten Jeruſalem aber blieben nur 3 Thürme und ein Theil der Stadtmauer übrig; alles Andere wurde dem Erdboden gleichgemacht und der Pflug darüber gezogen. Bald nach dem Jahre 70 ſiedelten ſich zwar wieder einige Coloniſten, Chriſten und Juden, auf der verwüſteten Stätte an, und bauten ſich hier einige Hütten nebſt einer kleinen chriſtlichen Kirche an der Stelle, wo die erſten Gläubigen nach der Himmelfahrt Chriſti ſich zum hl. Mahle zu verſammeln pflegten [2]). Bald nach dem Anfange des zweiten Jahrhunderts aber ließ Kaiſer Hadrian auf den Trümmern Jeruſalems eine neue Stadt aufführen mit einem Tempel des Jupiter capitolinus, gab ihr deßhalb und mit Rückſicht auf ſeinen Familiennamen den Titel Aelia capitolina und

1) Maaſſen, a. a. O. S. 140 f.
2) *Epiphan.* de mensuris et ponderibus c. 14. T. II. p. 170. ed. Petav.

besezte sie mit neuen Colonisten unter gänzlicher Ausschließung der Juden. In dieser neuen Stadt nun treffen wir alsbald eine ziemlich zahlreiche heidenchristliche Gemeinde unter dem Bischofe Markus [1]; da jedoch der Name Jerusalem auf ein paar Jahrhunderte hin völlig verschwand [2] und die Neustadt durchaus nicht mit Jerusalem identifizirt, im Gegentheil der Unterschied zwischen ihr und dem untergegangenen Jerusalem fast immer sehr stark betont wurde [3]; so war es natürlich, daß die Aelia zunächst auch keineswegs in den kirchlichen Rang eintrat, welcher dem alten Jerusalem unbestritten zugestanden worden wäre. Nach Zerstörung desselben aber war Cäsarea (Turris Stratonis), früher schon die zweitangesehenste Stadt des Landes, politische und kirchliche Metropole geworden, und der Bischof von Aelia war jezt dem Metropoliten von Cäsarea als einfacher Suffragan unterstellt. — Es war jedoch psychologisch sozusagen nothwendig, daß bei den Christen die natürliche Ehrerbietung gegen jene heilige Stelle, wo jeder Fußbreit Erde durch das Leben, Leiden und den Tod des Herrn geheiligt war, allmählig auch das Ansehen der Neustadt und der dortigen Kirche, also auch ihres Bischofs, verstärkte, so daß dieser dem Metropoliten von Cäsarea immer näher rückte, ja gewissermaßen als Bischof der heiligen Stadt κατ' ἐξοχήν selbst dessen Ansehen überstrahlte, ohne daß jedoch das kirchliche Subordinationsverhältniß jezt schon dadurch wäre aufgehoben worden. Schon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts hatten sich diese Verhältnisse soweit entwickelt, daß auf den palästinensischen Synoden der Bischof der Aelia neben dem Metropoliten von Cäsarea (wohl secundo loco) präsidirte, wie dieß Eusebius, selbst später Metropolit von Cäsarea, deutlich erzählt, wenn er (lib. V, 23) berichtet: „auf einer Synode über den Osterstreit zur Zeit des Papstes Viktor hätten Theophilus von Cäsarea und Narcissus von Jerusalem präsidirt." Wie nahe beide einander an Ansehen standen, geht auch daraus hervor, daß derselbe Eusebius (V, 25) bei Aufzählung einer Anzahl von Bischöfen den genannten Narcissus von Jerusalem vor dem Metropoliten Theophilus von Cäsarea aufführt, während er in c. 22 die umgekehrte Ordnung einhielt. Merkwürdig in dieser Beziehung ist auch das Synodalschreiben der in An-

1) *Euseb.* hist. eccl. IV. 6.

2) Erst nach dem Nicänum wurde der Name Jerusalem wieder gebräuchlich. Eusebius z. B. bediente sich seiner fast immer.

3) *Bevereg.* l. c. p. 63.

tiochien wegen Paul von Samoſata im J. 269 verſammelten Synode. Daſſelbe hat nämlich zuerſt der Biſchof Helenus von Tarſus, unmittelbar nach ihm Hymenäus von Jeruſalem, und erſt quarto loco Theotekuus von Cäſarea unterzeichnet [1]). Es wäre jedoch voreilig, hieraus ſchließen zu wollen, daß der Biſchof von Jeruſalem damals ſchon einen Vorrang vor dem Metropoliten von Cäſarea beſeſſen habe; das aber unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die eigenthümliche Stellung des Jeruſalemiters manchmal Differenzen zwiſchen ihm und dem Metropoliten erzeugt haben mochte, und die Synode von Nicäa dadurch zur Aufſtellung ihres ſiebenten Canons bewogen worden ſei. Der berühmte de Marca u. A. vermutheten, die Synode habe jezt dem Biſchofe von Jeruſalem den Rang unmittelbar nach den drei großen Metropoliten (Patriarchen) von Rom, Alexandrien und Antiochien ertheilt, aber ihn damit doch nur zum Ehrenpatriarchen erhoben, und in jurisdictioneller Hinſicht ſeine Unterordnung unter den Metropoliten von Cäſarea fortdauern laſſen. Marca nimmt darum den Ausdruck: ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς in dem Sinne: 1) er ſolle in der Ehre (respectu honoris) die Nachfolge haben unmittelbar nach den Metropoliten von Rom, Alexandrien und Antiochien, während 2) die lezten Worte des Canons ausſagen ſollen, daß dennoch die dem Metropoliten zuſtehende Würde gewahrt werde [2]). Marca beruft ſich für ſeine Auffaſſung auf die alte Ueberſetzung des Dionyſius Exiguus und die noch ältere für die Carthager Synode im J. 419 verfaßte. Aber keine derſelben beweist für Marca, denn keine gibt den Sinn der ἀκολουθία τῆς τιμῆς näher an [3]). Gegen Marca trat beſonders Beveridge auf. Ein Patriarch, der unter einem Metropoliten ſteht, iſt ihm ein Unding, und er meint darum, die Synode habe mit den Worten ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν dem Biſchofe von Jeruſalem blos den nächſten Rang nach ſeinem Metropoliten gegeben, ähnlich wie in der anglikaniſchen Hierarchie der Biſchof von London immer den Rang nach dem Primas von Canterbury habe. Beveridge bemerkt dabei (p. 65), man werde ihm zwar einwenden, daß gerade auf dem Nicänum ſelbſt, wo nach Provinzen unterſchrieben wurde, der Biſchof Macarius von Jeruſalem vor dem Biſchofe

---

1) *Euseb.* hist. eccl. VII, c. 30. vgl. c. 22. Siehe oben S. 113.

2) *Marca*, de concordia sacerdotii et imperii, lib. V. c. 12. n. 4.

3) Siehe *Mansi*, l. c. T. VI. p. 1128. und T. IV. p. 411. *Harduin*, l. c. T. I. p. 1246.

Euſebius von Cäſarea unterzeichnet habe. Es ſei dieß richtig; aber auch zwei andere paläſtinenſiſche Biſchöfe hätten vor Euſebius unterſchrieben, und doch ſeien ſie ihm ganz unzweifelhaft nachgeſtanden. Dieſe Unterſchriftsordnung habe ſomit keine Beweiskraft. Er hätte noch beifügen können, daß in denſelben Unterſchriften, die Provinz Iſaurien betreffend, der Metropolit erſt an der fünften Stelle, hinter vier von ſeinen Suffraganen, und unter den Biſchöfen von Asia minor der Metropolit von Epheſus (und Epheſus gehörte bekanntlich zu den angeſehenſten Metropolen = Exarchaten) hinter dem Biſchofe von Cyzikus unterzeichnet habe.

Bedenklicher iſt, daß bald nach dem Nicänum Biſchof Maximus von Jeruſalem ohne alle Rückſicht auf den Biſchof von Cäſarea eine paläſtinenſiſche Synode zu Gunſten des Athanaſius hielt und Biſchöfe ordinirte. Sokrates, der dieß (II. 24) erzählt, fügt zwar bei, daß ihm darüber Vorwürfe gemacht worden ſeien; aber das Faktum beweist doch ſein Streben, ſich von Cäſarea unabhängig zu machen. Eben ſo auffallend iſt, daß auch auf der zweiten allgemeinen Synode der Biſchof Cyrill von Jeruſalem *vor* dem Biſchof Thalaſſius von Cäſarea unterzeichnete. Andererſeits dagegen iſt wieder gewiß, daß im J. 395 der Metropolit Johann von Cäſarea den Prieſter Porphyrius von Jeruſalem zum Biſchofe von Gaza beſtellte, und daß auf der Synode zu Diospolis im J. 415 der Metropolit Eulogius von Cäſarea präſidirte, obgleich auch Biſchof Johannes von Jeruſalem anweſend war. Wir erkennen hieraus ein Schwanken der Gewalt, indem bald der Biſchof von Jeruſalem, bald der von Cäſarea in den Vordergrund trat. Dieſer Zuſtand dauerte noch zur Zeit des dritten allgemeinen Concils zu Epheſus im J. 431, wo zwar Juvenal von Jeruſalem eine ſehr hervorragende Stellung einnahm und unmittelbar hinter Cyrill von Alexandrien unterzeichnete (der Biſchof von Cäſarea Paläſtinä war übrigens nicht anweſend), andererſeits aber gerade Cyrill den Verſuchen Juvenals, von der Synode die Anerkennung ſeines kirchlichen Principats über Paläſtina durch falſche Urkunden zu erlangen, ganz entſchieden entgegentrat, und darüber an den römiſchen Stuhl berichtete [1]). In

1) Papſt Leo d. Gr. ſchreibt hierüber in ſeinem 62. Briefe an Biſchof Maximus von Antiochien: sicut etiam in Ephesina Synodo, quae impium Nestorium cum dogmate suo perculit, Juvenalis episcopus ad obtinendum Palaestinae provinciae principatum credidit se posse sufficere, et insolentes ausus per

langem Streite mit Biſchof Maximus von Antiochien hatte ſich der genannte Juvenal von Jeruſalem ein eigenes Patriarchalgebiet zu verſchaffen geſtrebt, und der Antiochener gab endlich, des Streites müde, wie er andeutet, dahin nach, daß Phönicien und Arabien bei Antiochien bleiben, dagegen die drei Provinzen Paläſtinas unter Jeruſalem ſtehen ſollten, und die vierte allgemeine Synode zu Chalcedon genehmigte dieß in ihrer ſiebenten Sitzung, ohne daß, wie es ſcheint, irgend ein Widerſpruch dagegen erhoben worden wäre [1]).

Endlich iſt noch zu bemerken, daß auch die lezten Worte unſeres Canons: *τῇ μητροπόλει κ. τ. λ.* verſchieden ausgelegt werden. Während nämlich die Meiſten, und auch wir, unter der Metropole Cäſarea verſtehen, haben Andere dabei an Antiochien gedacht, Fuchs aber behauptet, es ſei damit nichts anderes als Jeruſalem ſelbſt gemeint und darin der Grund angegeben, warum dieſes Bisthum beſonders geehrt werden ſolle, weil nämlich dieſe Metropole (als Urkirche) eine beſondere Würde beſitze [2]). Es unterliegt jedoch keinem Zweifel, daß dieſe Auslegung falſch iſt und der Canon, wenn er dieſen Sinn andeuten ſollte, nothwendig eine andere Faſſung haben müßte. — Im Corpus juris can. findet ſich derſelbe c. 7 Dist. LXV.

Can. VIII.

Περὶ τῶν ὀνομαζόντων μὲν ἑαυτοὺς Καθαρούς ποτε, προσερχομένων δὲ τῇ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ, ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε χειροθετουμένους αὐτοὺς μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ· πρὸ πάντων δὲ τοῦτο ὁμολογῆσαι αὐτοὺς ἐγγράφως προσήκει, ὅτι συνθήσονται καὶ ἀκολουθήσουσι τοῖς τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας δόγμασι· τοῦτ' ἔστι καὶ διγάμοις κοινωνεῖν καὶ τοῖς ἐν τῷ διωγμῷ παραπεπτωκόσιν· ἐφ' ὧν καὶ χρόνος τέτακται, καὶ καιρὸς ὥρισται· ὥστε αὐτοὺς ἀκολουθεῖν ἐν πᾶσι τοῖς δόγμασι τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας· ἔνθα μὲν οὖν πάντες, εἴτε ἐν κώμαις, εἴτε ἐν πόλεσιν αὐτοὶ μόνοι εὑρίσκοιντο χειροτονηθέντες, οἱ εὑρισκόμενοι ἐν

---

commentitia scripta firmare. Quod sanctae memoriae Cyrillus Alexandrinus merito perhorrescens, scriptis suis mihi, quid praedicta cupiditas ausa sit, indicavit et sollicita prece multum poposcit, ut nulla illicitis conatibus praeberetur assensio. — *Beveregius* l. c. p. 64 b.

1) *Harduin*, l. c. T. II. p. 491.

2) Fuchs, Bibliothek der Kirchenverſammlungen, Bd. I. S. 399.

τῷ κλήρῳ ἔσονται ἐν τῷ αὐτῷ σχήματι· εἰ δὲ τοῦ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου ὄντος προέρχονταί τινες, πρόδηλον, ὡς ὁ μὲν ἐπίσκοπος τῆς ἐκκλησίας ἕξει τὸ ἀξίωμα τοῦ ἐπισκόπου, ὁ δὲ ὀνομαζόμενος παρὰ τοῖς λεγομένοις Καθαροῖς ἐπίσκοπος τὴν τοῦ πρεσβυτέρου τιμὴν ἕξει· πλὴν εἰ μὴ ἄρα δοκοίη τῷ ἐπισκόπῳ, τῆς τιμῆς τοῦ ὀνόματος αὐτὸν μετέχειν· εἰ δὲ τοῦτο αὐτῷ μὴ ἀρέσκοι, ἐπινοήσει τόπον ἢ χωρεπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου, ὑπὲρ τοῦ ἐν τῷ κλήρῳ ὅλως δοκεῖν εἶναι, ἵνα μὴ ἐν τῇ πόλει δύο ἐπίσκοποι ὦσιν.

In Betreff der ſich ſo benennenden Katharer beſchließt die heilige und große Synode, daß, wenn ſie in die katholiſche und apoſtoliſche Kirche eintreten wollen, ihnen die Hände aufgelegt werden und ſie dann im Clerus bleiben ſollen; aber vor Allem müſſen ſie ſchriftlich bekennen, daß ſie den Lehren der katholiſchen und apoſtoliſchen Kirche beipflichten und folgen, d. h. Gemeinſchaft haben wollen ſowohl mit denen, die in zweiter Ehe leben, als mit denen, die in einer Verfolgung gefallen ſind, und in deren Betreff eine beſondere Bußzeit feſtgeſezt iſt. In allen Stücken alſo müſſen ſie den Lehren der katholiſchen Kirche folgen. Wo nun, ſei es in Dörfern oder Städten, blos Geiſtliche von ihrer Partei ſich finden, da ſollen die vorfindlichen im Clerus und in ihrer Stellung bleiben; wenn aber ein katholiſcher Biſchof oder Prieſter ſchon vorhanden iſt und nun auch von ihnen (Cleriker) hinzukommen, ſo iſt klar, daß der Biſchof der katholiſchen Kirche die biſchöfliche Würde behalte, der von den ſogenannten Katharern aber betitelte Biſchof prieſterliche Ehre haben ſolle, wenn es nicht etwa dem Biſchofe gut ſcheint, ihn an der Ehre des (biſchöflichen) Titels Theil nehmen zu laſſen. Will er aber dieß nicht, ſo verſchaffe er ihm die Stelle eines Landbiſchofs oder Prieſters, damit er vollſtändig als Mitglied des Clerus erſcheine, und doch in einer Stadt nicht zwei Biſchöfe ſeien.

Die Katharer, deren hier erwähnt wird, ſind die Novatianer (nicht die Montaniſten, wie in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1780 St. 105 behauptet worden iſt), welche bekanntlich in rigoriſtiſcher Richtung Jeden, der ſich in der Verfolgung ſchwach gezeigt hatte, auf immer aus der Kirche ausſchloſſen. Sie entſtanden zur Zeit der deciſchen Verfolgung, um die Mitte des dritten Jahrhunderts, durch den römiſchen Prieſter Novatian, der ſeinen Biſchof Cäcilian einer zu großen Milde gegen die lapsi beſchuldigte; und während man ihnen, wegen ihres Urhebers, den Namen Novatianer gab, nannten ſie ſich ſelbſt in ſektireriſchem Hochmuth die Reinen κατ' ἐξοχήν (Puritaner), weil nur ihre Gemeinſchaft die reine Braut Chriſti darſtelle, die katholiſche Kirche aber durch die Wiederaufnahme der lapsi befleckt ſei. Ihr Hauptgrundſatz, die beſtändige Ausſchließung der lapsi, war jedoch nur die konkrete Anwendung eines ſchon zwei Menſchenalter früher von den Montaniſten ausgeſprochenen allgemeinen Princips, daß, wer nach ſeiner

Taufe noch einmal in eine ſchwere Sünde falle, nie mehr in die Kirche aufgenommen werden dürfe. Auch die katholiſche Kirche war in jenen Zeiten ſehr ſtrenge, und geſtattete nur einmalige Buße [1]); wer zum zweitenmal fiel, blieb auf ewig ausgeſchloſſen. Aber die Montaniſten und Novatianer überboten dieſe Strenge und huldigten dem herbſten Rigorismus. Ein Theil der Novatianer, die phrygiſchen [2]), nahm außerdem von den Montaniſten noch eine zweite Art des Rigorismus an, und erklärte jede Wiederverehelichung eines Chriſten, auch nach dem Tode des andern Ehegatten, für Ehebruch. — Die Novatianer waren demnach Schismatiker, aber nicht Häretiker, und daher erklärt ſich auch die milde Art, womit das Nicänum die novatianiſchen Geiſtlichen behandelte (denn nur von dieſen iſt in unſerem Canon die Rede [3])), ganz in der Weiſe, wie es auch bei den Meletianern geſchehen war [4]). Die Synode beſtimmte nämlich: 1) ὥστε χειροθετηθέντας κ. τ. λ., d. h. „es ſollten ihnen die Hände aufgelegt werden". Ueber den Sinn dieſer Worte ſind zwei verſchiedene Anſichten vorhanden. Dionyſius Exiguus überſezt: ut impositionem manus accipientes, sic in clero permaneant [5]). Aehnlich die Prisca [6]), und es iſt dann die vorliegende Verordnung ganz übereinſtimmend mit der vom Nicänum über die Meletianer gegebenen Beſtimmung, daß die meletianiſchen Cleriker durch einen katholiſchen Biſchof zwar nicht neu geweiht werden, aber doch die Händeauflegung (ähnlich wie die von Ketzern Getauften) erhalten ſollten [7]). Eine andere Auslegung gaben Beveridge [8]) und Van Eſpen [9]), auf Rufin und die mittelalterlichen griechiſchen Commentatoren Balſamon und Zonaras geſtüzt. Das χειροθετηθέντας beziehe ſich, meinen ſie, nicht auf eine, nach der Rückkehr zur katholiſchen Kirche zu erhaltende Händeauflegung, ſondern auf die bereits in der novatianiſchen Gemeinde ſelbſt empfangene Prieſterweihe, und das Nicä-

---

1) Der Pastor Hermae lib. II. Mand. IV. c. 1 ſagt: *Servis enim Dei poenitentia una est.*

2) *Socrat.* hist. eccl. V. 22.

3) Vgl. Mattes, die Ketzertaufe, in der Tübing. theolog. Quartalſchr. 1849. S. 578.

4) Siehe oben S. 337.

5) Bei *Mansi*, l. c. T. II. p. 680.

6) Bei *Mansi*, l. c. T. VI. p. 1128.

7) Siehe oben S. 337.

8) L. c. p. 67.

9) Commentarius in canones p. 94.

num wolle nichts anderes ſagen, als: „wer unter den Novatianern bereits geweiht iſt, bleibe im Clerus.“ Es ſcheint mir jedoch der griechiſche Text, namentlich weil der Artikel vor χειροθετηθέντας fehlt und αὐτὰς beigeſezt iſt, eher der erſtern als der zweiten Auslegung günſtig zu ſein, obgleich auch nach der erſten Auslegung zugegeben werden muß, daß von ſolchen die Rede ſei, welche bereits als Novatianer Cleriker waren, ſo daß der Sinn und Hauptgedanke durch die eine und andere Auslegung nicht weſentlich alterirt wird. Denn auch in dem Falle, wenn Beveridge und Van Eſpen Recht hätten, würde doch daraus noch nicht folgen, daß die novatianiſchen Cleriker ohne alles Weitere, und namentlich ohne neue Händeauflegung in den kirchlichen Clerus aufzunehmen ſeien, vielmehr verſtand es ſich von ſelbſt, daß ſie ebenſo, wenigſtens nicht milder zu behandeln waren, als die meletianiſchen Geiſtlichen. Aber gegen den Sinn unſeres Canons, und der alten Praxis ſowie der Analogie (wegen der Meletianer) zuwider iſt es, wenn Gratian im Corpus juris canonici c. 8. Causa I. quaest. 7 in unſerem Canon die Vorſchrift einer neuen wiederholten Ordination oder Prieſterweihe erblickte.

Die Synode beſtimmte zweitens, die übertretenden Novatianer müßten eine ſchriftliche Erklärung ausſtellen, daß ſie mit den Lehren der katholiſchen Kirche übereinſtimmen. Unter dieſen Lehren ſind zunächſt nicht die Glaubenslehren im eigentlichen Sinne verſtanden, vielmehr gibt unſer Canon ſogleich ſelbſt an, daß die Zulaſſung der lapsi und der in zweiter Ehe Lebenden gemeint ſei. Um aber gerade wegen der lapsi die Novatianer zu beruhigen, wird beigeſezt, daß dieſen Zeit und Dauer der Buße beſtimmt ſei, d. h. daß ſie vor ihrer Wiederaufnahme eine lange und ſtrenge Buße erſtanden haben müßten.

Nach Anführung dieſer zwei Punkte fügt die Synode die allgemeine Bedingung bei, daß die um Aufnahme nachſuchenden Novatianer (novatianiſchen Cleriker) überhaupt alle Lehren der katholiſchen Kirche annehmen müßten.

Im Weitern aber werden noch folgende nähere Beſtimmungen feſtgeſezt:

α) wo in einer Stadt oder einem Dorf nur novatianiſche Cleriker ſeien, ſollen ſie ihre Aemter beibehalten dürfen, ſo daß z. B. in einer bisher ganz novatianiſchen Gemeinde der bisherige novatianiſche Biſchof nunmehr nach der Union als rechtmäßiger Biſchof verbleibe.

β) Iſt aber irgendwo (vielleicht muß εἰ δέ που ſtatt εἰ δὲ τῷ geleſen werden) außer dem novatianiſchen auch ein katholiſcher Biſchof

oder Prieſter, ſo ſoll der katholiſche Biſchof das Amt behalten, der Novatianer aber nur wie ein Prieſter angeſehen werden, wenn nicht etwa der katholiſche Biſchof gutwillig ihm die Fortführung des biſchöflichen Titels (aber nicht der Jurisdiktion) geſtattet. Wie es mit den novatianiſchen Prieſtern zu halten ſei, wird nicht näher beſtimmt, aber aus dem Text ſchon ergibt ſich, daß, wenn der Ort nur eine Prieſterſtelle hat, der Katholik dieſelbe behalte, und dem Novatianer nur der Titel bleibt. Für den Fall dagegen, daß mehrere Prieſter neben einander ſein können, hat unſer Text gar keine Beſtimmung, und wir müſſen hier die Lücke durch die Analogie der Verordnung über die Meletianer ergänzen, wornach die Convertiten in den prieſterlichen Aemtern und Würden bleiben, aber den andern Prieſtern nachſtehen und von den Wahlen ausgeſchloſſen ſein ſollten.

γ) Für den Fall endlich, daß der katholiſche Biſchof dem novatianiſchen die Fortführung des Biſchofstitels nicht geſtatte, ſolle er ihm die Stelle eines Chorepiscopus [1]) oder Prieſters geben, und zwar deßhalb, damit der Novatianer ſichtlich Mitglied des Clerus ſei, und damit doch keine Stadt zwei Biſchöfe habe [2]).

Uebrigens war dieſe Milde der nicäniſchen Synode bei den Novatianern ſo wenig als bei den Meletianern im Stande, das Schisma gänzlich auszurotten, vielmehr dauerte daſſelbe bis in's fünfte Jahrhundert fort.

Unter den novatianiſchen Biſchöfen aber, welche unſerer Synode beiwohnten, ragte beſonders Aceſius hervor, Biſchof dieſer Partei zu Conſtantinopel, wegen ſeines ſtrengen Lebens auch vom Kaiſer hochgeachtet und von ihm zur Synode berufen [3]). Kaiſer Conſtantin fragte ihn hier, ob er dem Symbolum und der Verordnung über das Paſchafeſt zuſtimme, und Aceſius erwiederte: „ja, es iſt ja hierin, o Kaiſer, nichts Neues vom Concil eingeführt, ſondern von den apoſtoliſchen Zeiten an iſt ſo geglaubt und Paſcha ſo beobachtet worden". Und als der Kaiſer weiter fragte: „warum aber trennſt du dich von der Gemeinſchaft", ſo wies er auf die Begebenheiten unter Decius hin und erklärte die ſtrenge Regel, daß kein Todſünder wieder zu den heiligen Geheimniſſen zugelaſſen werden dürfe. Man ſolle ſie zwar zur Buße auffor-

1) Vgl. d. Art. Chorbiſchof im Kirchenlexicon v. Wetzer u. Welte Bd. II. S. 495 f.
2) Hierauf ſpielte der h. Auguſtin an Ep. 213. ſ. oben S. 355.
3) *Sozom.* hist. eccl. II. 32. *Socrat.* hist. eccl. I. 10.

dern, aber die wirkliche Verzeihung dürfe ein Prieſter nicht ausſprechen, ſondern der Pönitent habe ſie nur von Gott zu erwarten. Darauf erwiederte der Kaiſer: „nimm, o Aceſius, eine Leiter und ſteige allein in den Himmel“ [1]). Schon Sozomenus vermuthete (II. 32), daß Aceſius ſeiner Partei ſehr viel genüzt habe, und ziemlich allgemein wird vermuthet, daß gerade um ſeinetwillen unſer Canon ſo milde gegen die Novatianer ausgefallen ſei [2]).

Can. IX.

Εἴ τινες ἀνεξετάστως προσήχθησαν πρεσβύτεροι, ἢ ἀναχρινόμενοι ὡμολόγησαν τὰ ἡμαρτημένα αὐτοῖς, καὶ ὁμολογησάντων αὐτῶν, παρὰ κανόνα κινούμενοι ἄνθρωποι τοῖς τοιούτοις χεῖρα ἐπιτεθείκασι· τούτους ὁ κανὼν οὐ προσίεται. τὸ γὰρ ἀνεπίληπτον ἐκδικεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

Sind Einige ohne Prüfung zu Prieſtern beſtellt worden, oder haben ſie bei der Unterſuchung zwar ihre Vergehen bekannt, aber es hat ſich trotz ihres Bekenntniſſes doch Jemand bewegen laſſen, ihnen dem Canon zuwider die Hände aufzulegen, ſo läßt der Canon dieſe nicht zu; denn die katholiſche Kirche verlangt Tadelloſes.

Die Vergehen, welche hier angedeutet werden, ſind ſolche, die überhaupt vom Prieſterthum ausſchließen, wie Blasphemie, Bigamie, Häreſie, Idololatrie, Magie u. dgl., wie auch die arabiſche Paraphraſe des Joſephus angibt [3]); und es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſe Sünden am Biſchof ebenſo ſtrafbar ſind, als am Prieſter, daß folglich unſer Canon ebenſo gut auf die Biſchöfe, als auf die *πρεσβύτεροι* im engeren Sinne ſich beziehe. Wenn es weiter heißt: „falls Jemand wider den Canon ſich habe bewegen laſſen, ſolche Leute zu weihen“, ſo iſt hier auf den neunten Canon der Synode von Neocäſarea Bezug genommen. Solche Verordnungen aber waren nöthig, weil noch im fünften Jahrhundert, wie Papſt Innocenz I. (Ep. 22) bezeugt, Einzelne die Behauptung aufſtellten, da die Taufe alle früher begangenen Sünden tilge, ſo nehme ſie auch alle auf Sünden beruhende impedimenta ordinationis hinweg [4]).

---

1) *Socrat.* l. c. I. 10. *Sozom.* l. c. I. 22.
2) Vgl. *Tillemont*, Mémoires etc. T. VI. Article 17. p. 289 ed. Brux. 1732.
3) Bei *Bevereg.* l. c. p. 70.
4) Vgl. *Bevereg.* l. c. p. 70.

Im Corpus juris can. findet ſich unſer Canon zweimal: c. 4. Dist. 81. und c. 7. Dist. 24.

Aehnlichen Inhaltes wie Canon 9 iſt auch der folgende

Can. X.

Ὅσοι προεχειρίσθησαν τῶν παραπεπτωκότων κατὰ ἄγνοιαν, ἢ καὶ προειδότων τῶν προχειρισαμένων, τοῦτο οὐ προκρίνει τῷ κανόνι τῷ ἐκκλησιαστικῷ· γνωσθέντες γὰρ καθαιροῦνται.

Sind Gefallene geweiht worden, ſei es aus Unkenntniß, oder mit Vorwiſſen der Weihenden, ſo präjudicirt dieß dem Kirchengeſetze nicht; denn nach erlangter Kunde werden ſie ausgeſchloſſen.

Im Unterſchiede von Canon 9 ſpricht der gegenwärtige nur von den lapsis, aber nicht blos von ihrer etwaigen Erhebung zu Prieſtern, ſondern zu jeglichem Kirchenamt, und verlangt ihre Abſetzung. Wie der Biſchof, der in einem ſolchen Falle die Weihe wiſſentlich an einen Unwürdigen ertheilte, geſtraft werden ſolle, wird nicht geſagt; unzweifelhaft aber iſt, daß ein lapsus auch nach erſtandener Buße nicht ordinirt werden durfte, denn die Kirche verlangt, wie der vorausgehende Canon ſagt, durchaus nur Tadelloſes. Zu beachten iſt noch, daß *προχειρίζειν* hier ſichtlich in der Bedeutung von „weihen" ganz unterſchiedslos von *χειρίζειν*, gebraucht wird, während in dem nicäniſchen Synodalbrief in Betreff der Meletianer ein Unterſchied zwiſchen beiden Worten gemacht und *προχειρίζειν* als eligere genommen wurde [1]).

Das Corpus juris can. enthält unſeren Canon mehrfach, nämlich: c. 5. Dist. 81; c. 60. Dist. 50.

Can. XI.

Περὶ τῶν παραβάντων χωρὶς ἀνάγκης ἢ χωρὶς ἁφαιρέσεως ὑπαρχόντων ἢ χωρὶς κινδύνου ἤ τινος τοιούτου, ὃ γέγονεν ἐπὶ τῆς τυραννίδος Λικινίου· ἔδοξε τῇ συνόδῳ, κἂν ἀνάξιοι ἦσαν φιλανθρωπίας, ὅμως χρηστεύσασθαι εἰς αὐτούς· ὅσοι οὖν γνησίως μεταμέλονται, τρία ἔτη ἐν ἀκροωμένοις ποιήσουσιν οἱ πιστοὶ, καὶ ἑπτὰ ἔτη ὑποπεσοῦνται· δύο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς κοινωνήσουσι τῷ λαῷ τῶν προσευχῶν.

In Betreff derjenigen, welche ohne Noth oder ohne Güterconfiscation oder ohne Gefahr oder dergleichen während der Tyrannei des Licinius gefallen ſind, beſchloß die Synode, obgleich ſie der Nachſicht unwürdig waren, doch milde gegen

1) *Socrat.* l. c. I. 9.

ſie zu ſein. So viele nun aufrichtig bereuen, dieſe ſollen, wenn ſie ſchon Gläubige waren, drei Jahre lang unter den audientes Buße thun und ſieben Jahre unter den substrati; zwei Jahre aber ſollen ſie ohne ſelbſt zu opfern mit dem Volke an dem Gottesdienſte Theil nehmen.

Die Verfolgung des Licinius hatte nicht lange vor dem Anfange des nicäniſchen Concils mit der Niederlage jenes Kaiſers ſelbſt geendet. Die Härte, womit ſie betrieben worden, hatte ſehr Viele zum Abfalle verleitet. Das Nicänum hatte darum nöthig, in mehreren Canonen der lapsi zu gedenken; da aber unter dieſen Unglücklichen wieder ein gar manchfacher Unterſchied der Verſchuldung ſtatthatte, und die Einen ſchon bei der erſten Drohung, Andere erſt nach ausgeſtandenen Qualen u. dgl. ſchwach geworden waren, ſo wollte die Synode auch dem pſychologiſchen Momente Rechnung tragen, und den Grad der Strafe möglichſt genau nach dem Grade der Verſchuldung bemeſſen. Wie jedoch die mindeſt Gravirten oder pſychologiſch Entſchuldbarſten zu behandeln ſeien, darüber ſchweigt unſer Canon; dagegen beſtimmt er, daß die ſchwerſt Gravirten und am wenigſten Entſchuldbaren 3 Jahre lang in die zweite, 7 Jahre lang in die dritte, und 2 Jahre lang in die vierte oder oberſte Klaſſe der Pönitentes verſezt werden ſollen (vgl. Can. 5. der Synode von Ancyra, oben S. 195), falls ſie ſchon vor ihrem Abfall zu den fideles, und nicht blos zu den Katechumenen gehörten. Was aber mit denen, die als Katechumenen ſich ſchwach zeigten, zu geſchehen habe, wird erſt Canon 14 angegeben [1]).

Can. XII.

Οἱ δὲ προσκληθέντες μὲν ὑπὸ τῆς χάριτος, καὶ τὴν πρώτην ὁρμὴν ἐνδειξάμενοι, καὶ ἀποθέμενοι τὰς ζώνας, μετὰ δὲ ταῦτα ἐπὶ τὸν οἰκεῖον ἔμετον ἀναδραμόντες ὡς κύνες, ὡς τινὰς καὶ ἀργύρια προέσθαι, καὶ βενεφικίοις κατορθῶσαι τὸ ἀναστρατεύσασθαι· οὗτοι δέκα ἔτη ὑποπιπτέτωσαν μετὰ τὸν τῆς τριετοῦς ἀκροάσεως χρόνον. ἐφ' ἅπασι δὲ τούτοις προσήκει ἐξετάζειν τὴν προαίρεσιν, καὶ τὸ εἶδος τῆς μετανοίας. ὅσοι μὲν γὰρ καὶ φόβῳ καὶ δάκρυσι καὶ ὑπομονῇ καὶ ἀγαθοεργίαις τὴν ἐπιστροφὴν ἔργῳ καὶ οὐ σχήματι ἐπιδείκνυνται, οὗτοι πληρώσαντες τὸν χρόνον τὸν ὡρισμένον τῆς ἀκροάσεως, εἰκότως τῶν εὐχῶν κοινωνήσουσι, μετὰ τοῦ ἐξεῖναι τῷ ἐπισκόπῳ, καὶ φιλανθρω-

1) Vgl. über das Bußweſen der alten Kirche *Bevereg.* l. c. p. 71 sqq. und Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. V. Thl. II. S. 362 ff.

πότερον τι περὶ αὐτῶν βουλεύσασθαι. ὅσοι δὲ ἀδιαφόρως ἤνεγκαν, καὶ τὸ σχῆμα τοῦ [μὴ] εἰσιέναι εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἀρκεῖν αὐτοῖς ἡγήσαντο πρὸς τὴν ἐπιστροφὴν, ἐξάπαντος πληρούτωσαν τὸν χρόνον.

Diejenigen, welche, von der Gnade berufen, den erſten Eifer gezeigt und den Gürtel abgelegt haben, nachher aber wie Hunde zum eigenen Auswurf zurückgekehrt ſind, ſo daß Einige ſogar Geld aufwendeten und durch Geſchenke die Wiederaufnahme in den Kriegsdienſt bewirkten, dieſe ſollen nach den drei Jahren unter den audientes, zehn Jahre unter den substrati bleiben. Bei dieſen allen muß man ihre Geſinnung und die Art ihrer Reue prüfen. So viele von ihnen nämlich unter Furcht und Thränen, mit Geduld und guten Werken ihre Umkehr thatſächlich und nicht blos zum Scheine an den Tag legen, dieſe können, nach Vollendung ihrer Zeit unter den audientes, billigerweiſe an den Gebeten Theil nehmen, wobei es dem Biſchof freiſteht, auch noch mildere Beſchlüſſe ihretwegen zu faſſen. Jene aber, welche (die Ausſchließung) gleichgültig ertrugen, und meinten, das (nicht) Hineingehen in die Kirche genüge ſchon zur Beſſerung, dieſe müſſen die ganze Zeit aushalten.

Licin hatte ſich in ſeinen lezten Kämpfen mit Conſtantin als den Repräſentanten des Heidenthums gerirt, und es handelte ſich alſo bei dieſem Kriege nicht ſo faſt darum, ob dieſer oder jener Fürſt, ſondern ob das Chriſtenthum oder das Heidenthum ſiegen ſolle [1]). Es war deßhalb jeder Chriſt, der in dieſem Kriege die Sache des Heidenthums unterſtüzte, auch wenn er nicht förmlich abfiel, doch als lapsus zu betrachten, zumal jene, welche, um ihr Gewiſſen nicht zu verletzen, bereits einmal den Kriegsdienſt verlaſſen, d. h. den Militärgürtel abgelegt hatten, nachher aber doch wieder in denſelben zurücktraten, und ſogar Geld und Gaben aufwendeten, um wieder aufgenommen zu werden (wohl weil der Kriegsdienſt mancherlei Vortheile darbot). Dazu kam noch, daß Licin, wie Euſebius (X. 8) und Zonaras [2]) angeben, von ſeinen Soldaten ausdrücklich den Abfall vom Chriſtenthum, z. B. durch Betheiligung an heidniſchen Militäropfern, verlangte und alle auszutreten zwang, welche nicht abfallen wollten. — Von einem Verbot des Militärdienſtes überhaupt iſt alſo hier durchaus nicht die Rede, wie ich ſchon in der Tübinger theol. Quartalſchrift (1841. S. 386) nachgewieſen habe. Aber ebenſo falſch iſt die Vermuthung Aubeſpine's [3]), der Canon handle von ſolchen, die eine lebenslängliche Buße gelobt und den dabei gewöhnlichen Habit angenommen, dieß Gelübde aber wieder gebrochen und ſich in

1) *Euseb.* hist. eccl. X. 8.
2) Bei *Bevereg.* l. c. T. I. p. 73.
3) Bei *Van Espen*, l. c. p. 97.

weltliche Geſchäfte und Ehrenſtellen wieder einzudringen geſucht hätten. Allein das cingulum, von welchem unſer Canon ſpricht, iſt ganz zweifellos das cingulum militiae, und ſo faßte es auch Papſt Innocenz I. in ſeinem Briefe an Victricius von Rouen auf, wenn er, übrigens ſonſt nicht richtig, ſagt: constituit Nicaena Synodus, si quis post remissionem peccatorum cingulum militiae secularis habuerit, ad clericatum admitti omnino non debet [1]).

Als Strafe für ſolche nun, welche zur Liciniſchen Bekämpfung des Chriſtenthums wieder zurückgekehrt waren, ſollte eine dreijährige Buße in der zweiten und eine zehnjährige in der dritten Bußſtation angeſezt werden, doch ſollte es dem Biſchofe erlaubt ſein, die beſonders Bußfertigen gleich von der zweiten Station (ἀκρόασις) ſogleich in die vierte aufzunehmen, wo ſie dem ganzen Gottesdienſte (εὐχή) beiwohnen durften. Wie lange ſie in dieſer vierten Station bleiben ſollten, iſt nicht geſagt, wahrſcheinlich aber zwei Jahre, wie die, von welchen Canon 11 handelt. — Die Gleichgültigen dagegen, welche ſchon zufrieden waren, wenn ſie nur wenigſtens äußerlich in die Kirche gehen konnten, d. i. wenn ſie auch als Pönitenten keinen activen Antheil hatten, dieſe ſollten ihre ganze Bußzeit durchmachen müſſen. Dieſer Sinn tritt zu Tage, wenn wir mit Gelaſius von Cyzikus, der Prisca, Dionyſius Exiguus, Pſeudoiſidor [2]), Zonaras [3]) u. A. das μὴ vor εἰσιέναι für unächt halten, und in dieſem Sinne hat auch Gratian unſeren Canon in c. 4. Dist. 5. de poenitentia aufgenommen. Wollte man jedoch die Negation feſthalten, ſo wären die lezten Worte des Canons dahin zu erklären: „ſie halten es ſchon für genügend, wenn ſie nur der Kirche inſoweit folgen, daß ſie ihre Befugniß als Pönitentes nicht überſchreiten, und nicht unerlaubter Weiſe bei der missa fidelium ſich eindringen.“

Can. XIII.

Περὶ δὲ τῶν ἐξοδευόντων ὁ παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος φυλαχθήσεται καὶ νῦν, ὥστε, εἴ τις ἐξοδεύοι, τοῦ τελευταίου καὶ ἀναγκαιοτάτου ἐφοδίου μὴ ἀποστερεῖσθαι· εἰ δὲ ἀπογνωσθεὶς καὶ κοινωνίας πάλιν τυχὼν, πάλιν ἐν τοῖς ζῶσιν ἐξετασθῇ, μετὰ τῶν κοινωνούντων τῆς εὐχῆς μόνης ἔστω· καθόλου δὲ καὶ περὶ παντὸς οὑτι-

1) Vgl. Fuchs, a. a. O. S. 404.
2) *Mansi*, l. c. T. II. p. 681. 690. 899. T. VI. p. 1129.
3) Bei *Beveregius*. l. c. T. I. p. 73.

νοσοῦν ἐξοδεύοντος, αὐτοῦντος τοῦ μετασχεῖν εὐχαριστίας, ὁ ἐπίσκοπος μετὰ δοκιμασίας ἐπιδότω.

In Betreff der Sterbenden ſoll die alte Kirchenregel auch jezt beobachtet werden, daß, wenn Jemand dem Tode nahe iſt, er der lezten und nothwendigſten Wegzehrung nicht beraubt werde. Bleibt er aber, nachdem man ihn aufgegeben und zur Gemeinſchaft wieder zugelaſſen hat, am Leben, ſo ſoll er unter diejenigen geſtellt werden, welche nur am Gebete Theil nehmen dürfen. Ueberhaupt aber und in Betreff eines Jeden, der dem Sterben nahe die Euchariſtie zu empfangen wünſcht, ſoll ſie der Biſchof mit der gehörigen Prüfung ertheilen.

Das Nicänum wollte auch für diejenigen lapsi ſorgen, welche vor Ablauf ihrer Bußzeit in Lebensgefahr kommen würden, und beſtimmte daher, daß der alten Praxis und den älteren Verordnungen gemäß, z. B. der Synode von Ancyra c. 6, in einem ſolchen Falle dem Sterbenden auch vor Ablauf ſeiner Bußzeit das heilige Abendmahl (*ἐφόδιον*) gereicht werden ſolle [1]). Daß aber unter *ἐφόδιον* das Abendmahl und nicht blos die Abſolution *ohne* Abendmahl zu verſtehen ſei, haben Van Eſpen [2]) und Tillemont [3]) gegen Aubeſpine bewieſen, und auch die alten griechiſchen Commentatoren Balſamon und Zonaras, ſowie der arabiſche Paraphraſt Joſephus haben es ſo aufgefaßt.

Wenn jedoch der Kranke nach erhaltener Wiederaufnahme wieder geſund werde, ſo ſolle er wieder in die oberſte Klaſſe der Pönitenten eingereiht werden. Auf wie lange, iſt nicht angegeben; aber es verſteht ſich von ſelbſt und der alte Canonenſammler Johannes von Antiochien hat es beigeſezt: „bis zu Ablauf der in Canon 11 oder 12 über ihn verhängten Bußzeit.“ [4])

Zulezt ſtellt die Synode ihren Satz noch allgemeiner als bisher auf. Hatte der Canon bisher von allen lapsis gehandelt, ſo ſollte er jezt von allen Excommunicirten überhaupt ſprechen und verordnen, daß auch ihnen, möge ihr Vergehen geweſen ſein, welches es wolle, wenn ſie dem Tode nahe kommen, der Biſchof nach eigener Prüfung das Abendmahl könne reichen laſſen.

Endlich iſt unſer Canon auch in's Corpus juris can. c. 9. Causa XXVI. q. 6 aufgenommen worden.

---

1) Vgl. *Beveregg.* l. c. T. II. p. 79.
2) *Van Espen*, Commentarius l. c. p. 98.
3) *Tillemont*, l. c. p. 361.
4) Siehe *Beveregg.* l. c. T. II. p. 80 b.

Can. XIV.

Περὶ τῶν κατηχουμένων καὶ παραπεσόντων ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε τριῶν ἐτῶν αὐτοὺς ἀκροωμένους μόνον, μετὰ ταῦτα εὔχεσθαι μετὰ τῶν κατηχουμένων.

In Betreff der Katechumenen, welche gefallen sind, verordnet die heilige und große Synode, daß sie drei Jahre blos Hörende (audientes) sein, hernach aber mit den übrigen Katechumenen beten sollen.

Da die Katechumenen noch nicht eigentlich Glieder der christlichen Kirche waren, so mußte, wenn sie sich in der Verfolgung schwach zeigten, ihr Fehler einer mildern Beurtheilung unterliegen, als der wirkliche Abfall. Aber es war auch natürlich, daß man jezt, wenn sie nach ihrer Schwäche wieder um Aufnahme baten, ihre Prüfungszeit verlängerte, und hievon handelt unser Canon. Solche Katechumenen sollen, sagt er, drei Jahre unter die audientes, d. h. in jene untere Klasse der Katechumenen versezt werden, welche nur dem didaktischen Theile des Cultus, den Lesungen und der Predigt, anwohnen durften. Hatten sie aber in dieser Stufe Eifer und Besserung gezeigt, so sollten sie mit den Katechumenen beten, d. h. in die höhere Klasse vorrücken, welche die catechumeni sensu strictiori umschloß, jene nämlich, welche auch noch den auf die Predigt folgenden allgemeinen Gebeten anwohnen und darauf den Segen des Bischofs, aber knieend, empfangen durften.

Wir sehen, das Nicänum spricht nur von zwei Klassen von Katechumenen, ebenso wie Origenes und andere namentlich griechische Kirchenschriftsteller. Aber auch Lateiner, wie Isidor von Sevilla (Orig. VII. c. 14) reden nur von zwei Stufen des Katechumenats, und es ist gar kein Zweifel, daß die älteste Kirche deren in der That nicht mehrere zählte. Im vierten Jahrhundert dagegen bildete sich, der gewöhnlichen Meinung nach, welche besonders Bingham (IV. 20) und Neander (2te Aufl. Bd. III. S. 606) vertreten, eine dritte, oberste Klasse, aus Solchen bestehend, welche in den nächsten Tagen die Taufe empfangen sollten, und darum jezt in den Sinn der dabei stattfindenden heiligen Ceremonien eingeführt wurden. Man nannte sie *φωτιζόμενοι* und competentes, wobei jedoch noch zu bemerken ist, daß Isidor die competentes und *γονυκλίνοντες* für identisch nimmt. Beveridge meint dieß auch von Ambrosius behaupten zu können[1]); allein dessen Worte:

1) *Beveregi*, l. c. T. II. p. 81.

sequenti die erat dominica; post lectiones atque tractatum, dimissis catechumenis, symbolum aliquibus competentibus in baptisteriis tradebam basilicae, legen die Deutung nahe, daß er unter dem Ausdrucke catechumenis die erſte und zweite Klaſſe, unter competentes aber die Angehörigen der dritten Stufe verſtehe [1]).

Das Corpus jur. can. hat unſeren Canon nicht aufgenommen, wahrſcheinlich weil zu Gratians Zeit das alte Katechumenat bereits erloſchen war.

Can. XV.

Διὰ τὸν πολὺν τάραχον καὶ τὰς στάσεις τὰς γινομένας ἔδοξε παντάπασι περιαιρεθῆναι τὴν συνήθειαν, τὴν παρὰ τὸν κανόνα εὑρεθεῖσαν ἔν τισι μέρεσιν, ὥστε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν μὴ μεταβαίνειν μήτε ἐπίσκοπον μήτε πρεσβύτερον μήτε διάκονον. εἰ δέ τις μετὰ τὸν τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης συνόδου ὅρον τοιούτῳ τινὶ ἐπιχειρήσειεν, ἢ ἐπιδοίη ἑαυτὸν πράγματι τοιούτῳ, ἀκυρωθήσεται ἐξάπαντος τὸ κατασκεύασμα, καὶ ἀποκατασταθήσεται τῇ ἐκκλησίᾳ, ᾗ ὁ ἐπίσκοπος ἢ ὁ πρεσβύτερος ἐχειροτονήθη.

Wegen der vielen Unordnungen und Spaltungen hat man es für gut befunden, überall die Sitte abzuſchaffen, die ſich dem Canon zuwider in einigen Gegenden findet, daß nämlich kein Biſchof oder Prieſter oder Diakon von einer Stadt zur andern übergehen ſoll. Sollte aber doch Jemand auch nach dieſer Verordnung der heiligen und großen Synode noch ſolches wagen oder ſich dieſer Sitte hingeben, ſo ſoll die Sache durchaus nichtig ſein und er der Kirche wieder zurückgeſtellt werden, für die er als Biſchof oder Prieſter geweiht worden iſt.

Schon in alter Zeit (vgl. canon. apost. 13. 14) war die Verſetzung eines Biſchofs, Prieſters oder Diakons von einer Kirche zu einer andern verboten. Deßungeachtet kamen ſolche Verſetzungen wirklich vor, und auf der Synode von Nicäa ſelbſt befanden ſich mehrere angeſehene Männer, welche ihr erſtes Bisthum verlaſſen und ein anderes übernommen hatten. So war Euſebius von Nikomedien früher Biſchof von Berytus, Euſtathius von Antiochien früher Biſchof von Berrhöa in Syrien geweſen. Das Nicänum fand darum für nöthig, ſolche Verſetzungen auf's Neue zu verbieten und für ganz ungültig zu erklären. Die nächſte Veranlaſſung dazu gaben Unordnungen und Streitigkeiten, welche durch ſolche Stellenänderungen erzeugt worden waren; aber auch wenn keine ſolche praktiſchen Mißſtände eingetreten wären, war ſchon

1) Vgl. auch Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. I. Thl. I. S. 17.

die ganze ſozuſagen dogmatiſche Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen einem Geiſtlichen und der Kirche, für die er ordinirt wurde, nämlich die Annahme einer myſtiſchen Ehe zwiſchen beiden, jeder Verſetzung und jedem Stellentauſche entgegen.

Nach dem Nicänum hat die Synode von Antiochien vom J. 341 (can. 21) das fragliche Verbot erneuert, aber ſchon der größere Nutzen der Kirche ſelbſt machte öfters Ausnahmen nöthig, z. B. bei Chryſoſtomus, und dieſer Ausnahmen wurden es ſehr bald nach dem Nicänum ſo viele, daß ſchon Gregor von Nazianz um's Jahr 382 jenes Verbot unter die längſt erſtorbenen Geſetze rechnen konnte [1]). Strenger beobachtete man es in der lateiniſchen Kirche, und gerade Gregors Zeitgenoſſe, Papſt Damaſus, ſprach ſich ſehr entſchieden dafür aus [2]). Auch ging die nicäniſche Verordnung in's Corpus juris can. c. 19. Causa VII. q. 1. über.

Can. XVI.

Ὅσοι ῥιψοκινδύνως μήτε τὸν φόβον τοῦ θεοῦ πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχοντες, μήτε τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα εἰδότες, ἀναχωρήσουσι τῆς ἐκκλησίας, πρεσβύτεροι ἢ διάκονοι ἢ ὅλως ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι· οὗτοι οὐδαμῶς δεκτοὶ ὀφείλουσιν εἶναι ἐν ἑτέρᾳ ἐκκλησίᾳ, ἀλλὰ πᾶσαν αὐτοῖς ἀνάγκην ἐπάγεσθαι χρὴ, ἀναστρέφειν εἰς τὰς ἑαυτῶν παροικίας, ἢ ἐπιμένοντας ἀκοινωνήτους εἶναι προσήκει. εἰ δὲ καὶ τολμήσειέ τις ὑφαρπάσαι τὸν τῷ ἑτέρῳ διαφέροντα, καὶ χειροτονῆσαι ἐν τῇ αὐτοῦ ἐκκλεσίᾳ, μὴ συγκαταθεμένου τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου, οὗ ἀνεχώρησεν ὁ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενος, ἄκυρος ἔστω ἡ χειροτονία.

Wenn Prieſter, Diakonen oder irgend andere Cleriker leichtſinnig, weder die Furcht Gottes vor Augen habend, noch das Kirchengeſetz berückſichtigend, ihre Kirchen verlaſſen, dieſe ſollen durchaus bei einer andern Kirche nicht angenommen werden, ſondern man ſoll ſie auf alle Weiſe nöthigen, in ihre Sprengel zurückzukehren, und ihnen, wenn ſie es nicht thun, die Kirchengemeinſchaft verſagen. Sollte es aber Jemand wagen, Einen, der einem andern (Biſchofe) angehört, gleichſam zu rauben, und ihn ohne Einwilligung jenes Biſchofs, dem der Cleriker entwichen iſt, für ſeine eigene Kirche zu weihen, ſo iſt ſolche Weihe ungültig.

Mit dem vorigen Canon in engſter Beziehung ſtehend, enthält der gegenwärtige zwei Hauptpunkte: a) er droht denjenigen Clerikern aller Rangſtufen, welche nicht zu ihrer alten Kirche zurückkehren wollen, mit Excommunication, und b) bringt darauf noch einen zwar verwandten,

---

1) Vgl. Neander, Kirchengeſch. 2. Aufl. Bd. III. S. 317.

2) *Beveregg.* l. c. T. II. p. 81. Neander, a. a. O.

aber doch wieder ganz eigenen Punkt zur Sprache, nämlich daß kein Biſchof Jemanden, der einem fremden Biſchofe oder Sprengel angehöre, für ſeine Diöceſe ordiniren dürfe. Man könnte meinen, die Synode habe auch hier wieder das meletianiſche Schisma im Auge gehabt; allein Meletius weihete nicht Angehörige anderer Sprengel für ſeine Diöceſe, ſondern umgekehrt, er weihte Geiſtliche für fremde Kirchen.

Wir bemerken noch, daß der in unſerem Canon zweimal vorkommende Ausdruck ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενος einen Cleriker bedeutet, genauer: Jemanden, der zum Kirchendienſte gehört und unter deſſen Regeln (κανών) oder in deſſen Verzeichniß (κανών) ſteht [1]).

Gratian hat aus unſerem Canon zwei gemacht: c. 23. Causa VII. q. 1. und c. 3. Dist. 71.

Can. XVII.

Ἐπειδὴ πολλοὶ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι τὴν πλεονεξίαν καὶ τὴν αἰσχροκέρδειαν διώκοντες ἐπελάθοντο τοῦ θείου γράμματος λέγοντος· Τὸ ἀργύριον αὐτοῦ οὐκ ἔδωκεν ἐπὶ τόκῳ· καὶ δανείζοντες ἑκατοστὰς ἀπαιτοῦσιν· ἐδικαίωσεν ἡ ἁγία καὶ μεγάλη σύνοδος, ὡς, εἴ τις εὑρεθείη μετὰ τὸν ὅρον τοῦτον τόκους λαμβάνων ἐκ μεταχειρίσεως ἢ ἄλλως μετερχόμενος τὸ πρᾶγμα ἢ ἡμιολίας ἀπαιτῶν ἢ ὅλως ἕτερόν τι ἐπινοῶν αἰσχροῦ κέρδους ἕνεκα, καθαιρεθήσεται τοῦ κλήρου καὶ ἀλλότριος τοῦ κανόνος ἔσται.

Da viele Cleriker, von Habſucht und Wucherhaftigkeit geleitet, das göttliche Wort vergeſſen: „er gab ſein Geld nicht auf Zinſen“ (Pſ. 14, 5), und wucheriſch (monatlich) ein Procent verlangen, ſo erkennt die heilige und große Synode zu Recht, daß, wenn Jemand nach dieſer Verordnung noch Zinſen nimmt durch irgend einen Kunſtgriff, oder das Geſchäft (des Wucherns) auf eine andere Weiſe betreibt, oder das Anderthalbfache zurückverlangt, oder ſonſt eine Art ſchändlichen Gewinnes ausſinnt, er aus dem Clerus geſtoßen und aus dem Verzeichniß ausgeſtrichen werde.

Vielen der älteſten Väter ſchien das Zinsnehmen ſchon im A. T. verboten zu ſein. Tertullian z. B. will im vierten Buche ſeiner Streitſchrift gegen Marcion dieſem Gnoſtiker die Uebereinſtimmung des A. und N. T. nachweiſen, mitunter aus der Lehre vom Ausleihen des Geldes. Nach Ezechiel 18, 8, ſagt Tertullian, ſei der gerecht, welcher ſein Geld nicht auf Wucher leihe, und den Ueberſchuß, d. h. Zinſen, nicht nehme. Durch dieſe Prophetenworte habe Gott die neuteſtamentliche Vollkommen-

1) Vgl. darüber Dr. München in ſeiner Abhandlung über die erſte Synode von Arles in der Bonner Zeitſchrift für Philoſ. und kathol. Theol. Heft 26. S. 64.

heit eingeleitet. Zuerst im A. B. habe der Mensch gewöhnt werden müssen, keinen Nutzen aus dem Dargeliehenen zu ziehen, auf daß er im N. B. gewöhnt werde, sogar den Verlust des Dargeliehenen selbst zu dulden [1]).

Aehnlich sagt der alexandrinische Clemens: „Das Gesetz verbietet, vom Bruder Wucher zu nehmen, nicht blos den leiblichen Bruder, sondern auch den Volks- und Religionsgenossen darunter verstehend, und hält es nicht für gerecht, daß man vom Geld Zins nehme, vielmehr soll man mit offenen Händen und offenem Herzen den Dürftigen helfen" [2]).

Außerdem aber, daß das jüdische Gesetz den Zins verbot, mußte die Praxis jener Zeit das christliche Gemüth mit Abscheu gegen diesen quaestus erfüllen. Wie in der jüdischen Sprachweise Zins und Wucher gleichbedeutend und gleichlautend waren, so war auch bei den Römern foenus in seiner amphibolischen Bedeutung ominös. Zwölf Procente, oder, wie der Römer sich ausdrückte, ein Procent per Monat (usura centesima) war fast der mildeste, und in den lezten Zeiten der Republik und unter den Kaisern gesetzmäßige Zinsfuß. Bisweilen mußte aber doppelt so viel bezahlt, binae centesimae, oder 24 vom Hundert, und selbst quaternae centesimae = 48 vom Hundert, gegeben werden [3]). Horaz redet sogar von einem Fufidius, welcher 60 Procente verlangte, und es ist auffallend, daß er seiner im Zusammenhange mit den Apothekern gedenkt [4]). Da diese hohen Zinsen gewöhnlich am Anfange jedes Monats bezahlt werden mußten, so ist leicht einzusehen, warum Ovid über celeres, Horaz über tristes calendae klagt [5]).

Dieses wucherische Zinsnehmen nun lernten die alten Christen kennen, und enthielten sich dessen aus Gewissenhaftigkeit, zumal so lange jener Geist der Bruderliebe herrschte, aus dem die Gütergemeinschaft floß. Aber leider wurden Andere in diesem Punkte bald gar zu gelehrige Schüler der Heiden, und am tadelnswürdigsten war dieß bei den Clerikern, deren Ersparnisse nach canonischer Anschauungsweise den Armen und der Kirche gehörten, am allerwenigsten also zu wucherischem Gelderwerb durch Bedrückung der Armen mißbraucht werden durften. Deß-

---

1) *Tertull.* adv. Marc. IV. 17.

2) Stromat. lib. II. p. 473. Pott.

3) *Cicero* in Verr. III. 70. Att. VI. 2.

4) I. Satyr. 2, 1—14.

5) Vgl. Adam, Handb. der röm. Alterth., übers. von Mayer, Thl. II. S. 928 ff. und Quartalschrift, 1841. S. 404.

halb beſtimmte ſchon der 44. (43.) apoſtoliſche Canon: „ein Biſchof oder Prieſter oder Diakon, welcher Zins von ſeinen Schuldnern fordert, muß dieß aufgeben, oder er wird abgeſezt;“ das Concil von Arles (314. can. 12) aber ſagt: de ministris, qui fenerant, placuit, eos juxta formam divinitus datam a communione abstinere. Ebenſo verbot jezt auch die Synode von Nicäa allen Clerikern, Zinſen zu nehmen; denn daß unter ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι Cleriker zu verſtehen ſeien, haben wir ſchon beim vorigen Canon bemerkt. Unſere Synode befürchtete jedoch hiebei, daß fortan manche Geiſtliche, wenn auch nicht mehr offen, ſo doch auf verſteckte und pfiffige Weiſe noch immer Wuchergeſchäfte machen würden, und verbot deßhalb auch die am Ende des Canons bezeichneten wucheriſchen Kunſtgriffe und Praktiken [1]).

Im Corpus juris can. findet ſich unſer Canon zweimal: c. 2. Dist. 47 und c. 8. Causa XIV. q. 4.

Can. XVIII.

Ἤλθεν εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην σύνοδον, ὅτι ἔν τισι τόποις καὶ πόλεσι τοῖς πρεσβυτέροις τὴν εὐχαριστίαν οἱ διάκονοι διδόασιν, ὅπερ οὔτε ὁ κανὼν οὔτε ἡ συνήθεια παρέδωκε, τοὺς ἐξουσίαν μὴ ἔχοντας προσφέρειν τοῖς προσφέρουσι διδόναί τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. κἀκεῖνο δὲ ἐγνωρίσθη, ὅτι ἤδη τινὲς τῶν διακόνων καὶ πρὸ τῶν ἐπισκόπων τῆς εὐχαριστίας ἅπτονται. ταῦτα μὲν οὖν ἅπαντα περιῃρήσθω· καὶ ἐμμενέτωσαν οἱ διάκονοι τοῖς ἰδίοις μέτροις, εἰδότες ὅτι τοῦ μὲν ἐπισκόπου ὑπηρέται εἰσί, τῶν δὲ πρεσβυτέρων ἐλάττους τυγχάνουσι· λαμβανέτωσαν δὲ κατὰ τὴν τάξιν τὴν εὐχαριστίαν μετὰ τοὺς πρεσβυτέρους, ἢ τοῦ ἐπισκόπου διδόντος αὐτοῖς ἢ τοῦ πρεσβυτέρου. ἀλλὰ μηδὲ καθῆσθαι ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἐξέστω τοῖς διακόνοις· παρὰ κανόνα γὰρ καὶ παρὰ τάξιν ἐστὶ τὸ γινόμενον. εἰ δέ τις μὴ θέλοι πειθαρχεῖν καὶ μετὰ τούτους τοὺς ὅρους, πεπαύσθω τῆς διακονίας.

Es iſt der heiligen und großen Synode bekannt geworden, daß in einigen Orten und Städten die Diakonen den Prieſtern die Euchariſtie reichen, da es doch ſowohl dem Canon als der Gewohnheit ganz zuwider iſt, daß die, welche nicht ſelbſt opfern dürfen, den Opfernden den Leib Chriſti reichen. Auch das iſt zur Kenntniß gekommen, daß einige Diakonen ſogar vor den Biſchöfen die Euchariſtie nehmen. Alles das ſoll nun aufhören und die Diakonen ſollen in ihren Grenzen bleiben, wiſſend, daß ſie Diener des Biſchofs und geringer als die Prieſter ſind.

---

1) Ueber die Anſichten der alten Väter in Betreff des Zinsnehmens vgl. meine Abhandlung in der Quartalſchrift 1841. S. 405 ff.

Sie sollen die Eucharistie der Ordnung gemäß nach den Priestern empfangen, sei es, daß der Bischof oder ein Priester sie ihnen reicht. Auch dürfen die Diakonen nicht zwischen den Priestern sitzen; dieß ist wider Regel und Ordnung. Wenn aber Jemand auch nach diesen Verordnungen noch nicht gehorchen will, so soll er das Diakonat verlieren.

Nach Justins Erzählung [1]) herrschte in der ältesten Kirche der Gebrauch, daß die Diakonen jedem der Anwesenden das consecrirte Brod und den heiligen Kelch darreichten. Später veränderte sich dieß dahin, daß der celebrirende Bischof oder Priester selbst das heilige Brod, und der Diakon nur den Kelch darreichte, und so verordnen es auch die apostolischen Constitutionen (lib. VIII. c. 13). Daß dieß auch zu Cyprian's Zeit Sitte war, sehen wir aus seinem Buch de lapsis, worin er sagt: solemnibus adimpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit. Es ist von selbst klar, daß offerre hier durchaus nicht in der Bedeutung opfern genommen ist, sondern einfach darreichen (offeriren) heißt; schon der Ausdruck solemnibus *adimpletis*, d. i. nach Beendigung des Gottesdienstes, zeigt, daß nicht vom Opfern, sondern vom Darreichen des Kelches bei der Communion die Rede sein könne. In andern ähnlichen Stellen dagegen ist dieser Begriff des offerre nicht so klar angedeutet, und dadurch schon das Mißverständniß erzeugt worden, als ob auch Diakonen das hl. Opfer hätten darbringen dürfen [2]). Uebrigens ist wohl nicht zu läugnen, daß einzelne Diakonen wirklich sich diese ungeheure Anmaßung erlaubten, denn das erste Concil von Arles sagt c. 15: de diaconibus, quos cognovimus multis locis offerre, placuit minime fieri debere. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß während der diocletianischen Verfolgung, wenn da und dort der Bischof und die Priester vertrieben oder gemordet worden waren, ein Diakon sich die Vollziehung der eucharistischen Feier erlaubte, aber ganz gegen den Geist und die Satzungen der ältesten Kirche. Daß diese dem Diakon das benedicere und offerre verboten, und ihn nicht mehr sein ließen, als sein Name διάκονος besagte, erhellt deutlich aus den apostolischen Constitutionen (VIII. 28). Aber dabei war es immerhin möglich, daß da und dort ein Diakon die Grenzen seiner Befugniß überschritt, und darum das Verbot von Arles nothwendig machte. Ich weiß, daß Binterim [3]) dem arelatensischen Canon eine andere Erklärung zu geben

1) Apologia I. n. 65 et 67.
2) Vgl. Binterim, Denkw. Bd. I. Thl. I. S. 357 f.
3) Denkwürdigkeiten, Bd. I. Thl. I. S. 360. Vgl. oben S. 182.

ſucht, in der Weiſe: der Nachdruck liege auf multis locis, nicht auf offerre, und die Synode habe ſagen wollen, „es ſolle künftig nicht mehr geſchehen, daß ein Diakon auch in andern Gemeinden, als in der ſeinigen, funktionire und die hl. Euchariſtie dem Volke überreiche.“ Ich glaube jedoch kaum, daß dieſe Deutung richtig iſt, vielmehr ſcheint Binterim dem Texte des arelatenſiſchen Canons Gewalt angethan zu haben.

Uebrigens ſagt unſer nicäniſcher Canon wenigſtens direkte nichts von dieſer Anmaßung der Diakonen, ſelbſt conſecriren zu wollen; dagegen tadelt er andere Uebergriffe derſelben, und ähnliche Klagen über den Hochmuth der Diakonen wurden auch ſonſt im Alterthume laut [1]). Namentlich gilt dieß von den Diakonen der Stadt Rom, welche ſchon die Synode von Arles (c. 18) mit den Worten tadelte: de diaconibus urbicis, ut non sibi tantum praesumant, sed honorem presbyteris reservent, ut sine conscientia ipsorum nihil tale faciant. Gerade dieſe hochfahrenden römiſchen Diakonen aber, glaubte man, hätten Veranlaſſung zu unſerem nicäniſchen Canon gegeben, und beide römiſche Prieſter, welche zu Nicäa die Stelle des Papſtes vertraten, hätten wohl ſelbſt um Aufſtellung eines derartigen Canons gebeten [2]).

In der alten Kirche hielt nur immer ein Einziger, gewöhnlich der Biſchof, in ſeiner Verhinderung ein Prieſter, die hl. Liturgie; die übrigen Prieſter aber aſſiſtirten nicht wie jetzt, ſondern waren consacrificantes, ähnlich wie jetzt die neugeweihten Prieſter bei ihrer Ordination mit dem Biſchof zugleich die hl. Liturgie halten [3]). Dieſe conſacrificirenden Prieſter ſollten ſodann die hl. Communion aus der Hand des Celebrans ſelbſt erhalten; in einigen Gegenden aber hatten ſich die Diakonen das Recht angemaßt, wie der übrigen Gemeinde, ſo auch den Prieſtern die hl. Communion darzureichen, und dieß iſt ihr erſter Unfug, den unſer Canon rügt [4]).

Ihr zweiter Uebergriff beſtand darin, daß ſie ſogar vor dem Biſchof τῆς εὐχαριστίας ἅπτονται. Was dieß heißen wolle, iſt zweifelhaft. Pſeudoiſidor, Zonaras und Balſamon haben dieſen Ausdruck in dem Sinne gefaßt, welcher ſich zunächſt von ſelbſt anbietet, nämlich: „ſie nehmen die hl. Euchariſtie ſogar vor dem Biſchofe.“ Die Prisca da-

---

1) Vgl. *Van Espen*, Commentar. in Canones p. 101.

2) *Van Espen*, l. c. p. 101.

3) Vgl. *Morinus*, de ss. ordinatione, part. III. exercit. 8.

4) Nach den apoſtoliſchen Conſtitutionen (l. c) hätten übrigens die Diakonen auch nicht einmal den Laien die hl. Hoſtie reichen ſollen.

gegen, Dionysius Exiguus u. A. übersetzen das ἅπτονται mit contingant, d. h. berühren, und Van Espen hat dieß so verstanden, als wolle der Canon sagen: „die Diakonen berühren (nicht genießen) die hl. Eucharistie da und dort sogar vor dem Bischofe". Allein auch in ἅπτονται liegt der Begriff des Genießens, und gerade die folgenden Worte unseres Canons, welche die Reihenfolge beim Empfange des hl. Abendmahls bestimmen, weisen darauf hin, daß auch mit τῆς εὐχαριστίας ἅπτονται das sumere des hl. Sakramentes gemeint sei. Auffallen kann dabei nur, wie es denn dem Diakon überhaupt möglich gewesen sei, vor dem Bischofe zu communiciren. Allerdings, wenn der Bischof selbst celebrirte, war dieß nicht möglich. Aber es kam auch öfter der Fall vor, daß der Bischof die heilige Handlung durch einen Priester vollziehen ließ, und selbst nur assistirte, und ebenso kam es vor, daß ein Bischof den andern besuchte und dessen Gottesdienste beiwohnte. In beiden Fällen empfing also ein Bischof das Abendmahl nach dem Celebrans und unmittelbar vor den Priestern. Theilte nun diesen ein Diakon es aus, so auch jenem, und da dieser Diakon, bevor er zur Austheilung schritt, selbst zuerst communicirte, und darauf erst die Communion auch den Andern reichte, so empfing er sie also in der That vor dem Bischofe, was das Concil durchaus zu verbieten für nöthig fand.

Der dritte Uebergriff, den sich die Diakonen erlaubt hatten, betraf ihre Plätze in der Kirche. Manche hatten sich zwischen die Priester gesezt oder gestellt. Die Synode verbietet dieß jezt und fügt endlich die Drohung bei: „wer nach Erlaß dieser Verordnungen nicht gehorche, solle seines Diakonats entsezt werden". Leider scheint dieß nicht immer streng eingehalten worden zu sein, denn auch nach dem Nicänum wird noch oft über den Hochmuth der Diakonen geklagt, und der hl. Hieronymus namentlich sagt, „er habe in Rom einen Diakon zwischen den Priestern sitzen und bei Tisch den Priestern den Segen geben sehen" [1]).

Ganz gut bemerkt Van Espen (l. c.), es seien in unserm Disciplinarcanon zugleich drei dogmatische Wahrheiten enthalten: 1) daß das Nicänum im Abendmahl den Leib Christi erblickt habe; 2) daß es den heiligen Cult ein Opfer (προσφέρειν) nenne, und 3) daß es nur den Bischöfen und Priestern die Vollmacht der Consecration zuerkenne.

Unser Canon findet sich auch c. 14. Dist. 93.

---

1) *Hieron.* epist. 85 ad Evagrium. *Van Espen*, l. c. p. 102.

Can. XIX.

Περὶ τῶν Παυλιανισάντων, εἶτα προσφυγόντων τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ὅρος ἐκτέθειται, ἀναβαπτίζεσθαι αὐτοὺς ἐξάπαντος· εἰ δέ τινες ἐν τῷ παρεληλυθότι χρόνῳ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξητάσθησαν, εἰ μὲν ἄμεμπτοι καὶ ἀνεπίληπτοι φανεῖεν, ἀναβαπτισθέντες χειροτονείσθωσαν ὑπὸ τοῦ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου· εἰ δὲ ἡ ἀνάκρισις ἀνεπιτηδείους αὐτοὺς εὑρίσκοι, καθαιρεῖσθαι αὐτοὺς προσήκει. ὡσαύτως δὲ καὶ περὶ τῶν διακονισσῶν, καὶ ὅλως περὶ τῶν ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζομένων ὁ αὐτὸς τύπος παραφυλαχθήσεται. ἐμνήσθημεν δὲ διακονισσῶν τῶν ἐν τῷ σχήματι ἐξετασθεισῶν, ἐπεὶ μηδὲ χειροθεσίαν τινὰ ἔχουσιν, ὥστε ἐξάπαντος ἐν τοῖς λαϊκοῖς αὐτὰς ἐξετάζεσθαι.

In Betreff der Paulianiſten, welche ſofort zur katholiſchen Kirche zurückflüchten, gilt die Verordnung, daß ſie durchaus wiedergetauft werden müſſen. Sind aber Einige von ihnen früher (als Paulianiſten) Mitglieder des Clerus geweſen, ſo ſollen ſie, wenn ſie tadellos und ohne Ausſtellung ſcheinen, von dem Biſchofe der katholiſchen Kirche nach Wieder-Empfang der Taufe geweiht werden. Findet man ſie dagegen bei der Prüfung untüchtig, ſo müſſen ſie abgeſezt werden. Ebenſo verhält es ſich in Betreff der Diakoniſſinen und überhaupt bei Allen, die im Kirchenverzeichniſſe ſtehen, ſoll dieſe Norm beobachtet werden. Wir gedenken aber der Diakoniſſinen, die in dieſer Stellung angetroffen werden; da ſie keine Weihe haben, ſo ſollen ſie durchaus unter die Laien gerechnet werden.

Unter den Paulianiſten ſind die Anhänger des Paul von Samoſata verſtanden, jenes Antitrinitariers, der um's Jahr 260 zum Biſchof von Antiochien erhoben, im J. 269 aber auf einer großen Synode wieder abgeſezt wurde. Da er ein Ketzer in der Trinitätslehre war, ſo wandte die nicäniſche Synode den achten arelatenſiſchen Canon auf ihn an: si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum; et si perviderint, eum in patre et filio et spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur, ut accipiat spiritum sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc trinitatem, baptizetur.

Die Samoſatener haben zwar, wie Athanaſius ſagt, bei ihrer Taufe die drei Namen, Vater, Sohn und heiliger Geiſt, genannt [1]); aber da ſie den Sinn der Taufformel verfälſchten, und die Ausdrücke Sohn und Geiſt nicht in der gewöhnlichen Bedeutung nahmen, ſo hat das Nicänum, wie Athanaſius ſelbſt, ihre Taufe für ganz ungültig erklärt. Auch konnte Papſt Innocenz I. (Ep. 22) unbedenklich von ihnen ſagen: „ſie taufen

1) *Athanas.* Orat. II. contra Arian. n. 43.

nicht auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes," denn sie unterlegten ja diesen Worten eine durchaus andere, falsche Bedeutung [1]).

Wenn aber das Nicänum die Taufe der Samosatener für ungültig hielt, so mußte es natürlich auch ihre Priesterweihe für kraftlos erklären, denn wer nicht wahrhaft getauft ist, kann ja auch kein anderes Sacrament empfangen. Die Synode verordnet darum, daß auch die samosatenischen Cleriker wieder getauft werden müßten, läßt aber dabei die Milde eintreten, daß die Tüchtigen und Rechtschaffenen unter denselben nach ihrer neuen, d. h. einzig gültigen Taufe zu Clerikern der katholischen Kirche geweiht werden dürfen; die Untüchtigen dagegen sollten durchaus entfernt werden.

Der weitere Text bietet unüberwindbare Schwierigkeiten dar, wenn man die Lesart der griechischen Codices: *ὡσαύτως καὶ περὶ τῶν διακονισσῶν* beibehält. In diesem Falle verordnet nämlich die Synode, die Diakonissinen der Samosatener sollen, wenn sie rechtschaffen seien, beibehalten und wieder ordinirt werden. Diesem widerspricht aber direct der lezte Satz, daß die Diakonissinen keine Weihe empfangen haben, und darum ganz wie Laien betrachtet werden sollen. Dieser Widerspruch hebt sich jedoch vollständig, wenn wir in dem ersten der sich widersprechenden Sätze statt *διακονισσῶν* mit Gelasius [2]) *διακόνων* lesen. Ebenso muß auch die Prisca und müssen Theilo und Thearistus gelesen haben, welche, wie wir wissen, im J. 419 für die afrikanischen Bischöfe die nicänischen Canones übersezten. Endlich las auch Pseudoisidor und mit ihm Gratian (c. 52. Causa I. q. 1) nicht anders, während Rufin bei seiner epitomatischen Methode die Stelle gar nicht übersezte, Dionysius Exiguus aber *διακονισσῶν* las.

Ohne diese leichte und durch so viele Zeugnisse berechtigte Textesänderung suchte Van Espen (l. c. p. 103) unserm Canon einen guten Sinn abzugewinnen. Die Synode, meint er, habe in dem lezten Satze sagen wollen: „der Diakonissinen aber erwähnten wir oben, weil man sonst dieselben leichtlich nicht wie den übrigen Clerus der Samosatener behandeln, und, weil sie nicht ordinirt, ganz zu den Laien zählen könnte". Allein Van Espen hat hier offenbar den Textesworten willkürlich einen fremden Sinn unterschoben. Eine andere Deutung ist von Aubespine [3])

1) Vgl. *Tillemont*, l. c. T. IV. p. 126.
2) *Mansi*, l. c. T. II. p. 906.
3) *Tillemont*, l. c. p. 362.

verſucht und in neuer Zeit von Neander [1]) wieder aufgenommen worden. Dieſelbe beruht auf der Vorausſetzung, daß es unter den Paulianiſten zweierlei Diakoniſſinen gegeben habe: wirkliche, welche geweiht waren, und Wittwen ohne Weihe, welche nur abuſive Diakoniſſinen genannt worden ſeien. Erſtere wolle unſer Canon in ihrem Amte beibehalten, leztere aber unter die Laien geſtellt wiſſen. Allein in den Texteswortеn liegt auch nicht die geringſte Andeutung von zwei Sorten von Diakoniſſinen, und was Neander gegen den Vorſchlag, *διακόνων* zu leſen, einwendet, hat kein großes Gewicht. Er meint nämlich, es wäre überflüſſig geweſen, von den Diakonen noch insbeſondere zu reden, da im Vorausgegangenen ſchon von Clerikern überhaupt geſprochen worden ſei. Allein wenn die Synode die Ausdehnung ihrer Verordnung auf alle Stufen des Clerikats recht deutlich machen wollte, ſo war es gewiß zweckmäßig, der Diakonen und niedern Cleriker noch einmal ausdrücklich zu erwähnen.

Eine neue Schwierigkeit in der Auslegung unſeres Canons und damit ein Bedenken gegen unſere Texteseänderung entſteht aus den Worten *ἐπεὶ μηδὲ χειροθεσίαν τινὰ ἔχουσιν.* Es iſt unläugbar, daß die apoſtoliſchen Conſtitutionen (VIII. 19) wirklich von einer Weihung der Diakoniſſinen durch Händeauflegung ſprechen, und noch deutlicher ſagt dieß das Concil von Chalcedon (c. 15). Unſer Canon dagegen behauptet gerade das Gegentheil: die Diakoniſſinen hätten keine Händeauflegung empfangen. Valeſius [2]) und Van Eſpen (l. c. p. 103) ſuchen dieſen Widerſpruch durch die Annahme zu heben, daß zur Zeit des Nicänums die Praxis, auch den Diakoniſſinen die Hände aufzulegen, noch nicht geherrſcht habe. Allein die apoſtoliſchen Conſtitutionen (l. c.) bezeugen das Gegentheil. Einen zweiten Erklärungsverſuch machte Aubeſpine [3]) durch ſeine bereits berührte Annahme: die Diakoniſſinen der katholiſchen Kirche ſeien allerdings durch Händeauflegung ordinirt worden, aber unter den Paulianiſten habe es zwei Sorten von Diakoniſſinen gegeben, eine geweihte und eine ungeweihte. Es gibt jedoch noch ein drittes Mittel, um jenen Widerſpruch aufzuheben, welches ſchon Baronius [4]) angedeutet und Juſtell [5]) empfohlen hat. Wenn nämlich auch die Dia-

1) Neander, a. a. O. S. 322.
2) Anotat. ad *Sozom.* hist eccl. lib. VIII. c. 9.
3) Vgl. *Bingham*, Origines etc. I. 356.
4) Ad ann. 34. n. 288.
5) *Bingham*, l. c. p. 359.

koniſſinen ſchon zur Zeit des Nicänums durch Händeauflegung eingeweiht wurden, ſo war dieſer Act doch ſo weſentlich von der clerikaliſchen Ordination verſchieden, bloſe Benediction, nicht Ordination, daß, wenn leztere als *χειροθεσία* sensu strictiori bezeichnet wurde, man von den Diakoniſſinen ſagen konnte, ſie hätten keine *χειροθεσία* empfangen. Daß aber die nicäniſchen Väter in der That wenigſtens auch *χειροτονία* identiſch mit bloſer Benediction genommen haben, geht aus ihrem Dekret gegen die Meletianer und aus dem obigen Canon VIII. gegen die Novatianer hervor.

Can. XX.

Ἐπειδή τινές εἰσιν ἐν τῇ κυριακῇ γόνυ κλίνοντες καὶ ἐν ταῖς τῆς πεντηκοστῆς ἡμέραις· ὑπὲρ τοῦ πάντα ἐν πάσῃ παροικίᾳ φυλάττεσθαι, ἑστῶτας ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ τὰς εὐχὰς ἀποδιδόναι τῷ θεῷ.

Da Einige am Sonntage und an den Tagen der Pentekoſte die Knie beugen, ſo beſchloß die heilige Synode, damit Alles überall gleichmäßig ſei, daß man ſtehend die Gebete zu Gott ſchicke.

Schon Tertullian de corona c. 3 ſagt, daß die Chriſten es für Unrecht halten, am Sonntage knieend zu beten. Dieſelbe Freiheit (vom Knieen), fährt er fort, genießen wir von Paſcha bis Pfingſten. Unter *πεντηκοστή* iſt nämlich nicht blos das Pfingſtfeſt an ſich, ſondern die ganze Zeit von Oſtern bis Pfingſten zu verſtehen, wie z. B. der hl. Baſilius d. Gr. (de spiritu sancto, c. 27) von den „ſieben Wochen *τῆς ἱερᾶς πεντηκοστῆς*" ſpricht. Vgl. ***Suicer***, thesaur. s. v. *πεντηκοστή*. — Während alſo ſonſt die Chriſten knieend zu beten pflegten, ſtanden ſie an den Sonntagen und in der Oſterzeit, und zwar aus einem ſymboliſchen Grunde, weil dieſe Tage Erinnerungstage der Auferſtehung Chriſti ſind, und weil wir ſelbſt durch Chriſti Auferſtehung wieder aufgerichtet wurden. Doch nahmen nicht alle Gegenden dieſe Praxis an, wie es ſcheint deßhalb, weil nach der Apoſtelgeſchichte 20, 36 und 21, 5 Paulus gerade in der Zeit zwiſchen Oſtern und Pfingſten knieend gebetet hat. Die nicäniſche Synode aber wollte die gewöhnliche Praxis zum allgemeinen Geſetz erheben, und die ſpätern Väter, z. B. Ambroſius und Baſilius, zeigen [1]), daß dieſe Praxis immer mehr Geltung erhielt. Auch hat die katholiſche Kirche dieſen Canon der Hauptſache nach bis jezt feſtgehalten, wie er denn auch im Corpus juris can. c. 13. Dist. 3. de consecr. Aufnahme fand.

1) Vgl. *Van Espen*, l. c. p 104.

§ 43.

Paphnutius und das projectirte Cölibatsgesetz.

Nach Sokrates, Sozomenus und Gelasius [1]) soll die Synode von Nicäa auch im Sinne gehabt haben, ähnlich wie die von Elvira (c. 33) ein Cölibatsgesetz zu erlassen, in der Weise, daß die verheiratheten Bischöfe, Priester und Diakonen (Sozomenus fügt auch die Subdiakonen bei), welche schon vor ihrer Ordination verheirathet gewesen waren, den ehelichen Umgang nicht fortsetzen dürften. Da sei Paphnutius, Bischof einer Stadt in Oberthebais in Aegypten, ein Mann von sehr großem Ansehen, der in der Verfolgung (unter Maximian [2]) ein Auge verloren hatte, durch Wunder berühmt war und bei dem Kaiser in so hohen Ehren stand, daß derselbe oft voll Ehrfurcht seine leere Augenhöhle küßte [3]), öffentlich und mit Entschiedenheit dagegen aufgetreten und habe mit starker Stimme gerufen: „man solle den Geistlichen kein zu hartes Joch auflegen, denn die Ehe und der eheliche Umgang seien etwas Ehrwürdiges und Unbeflecktes, und man solle ja durch übertriebene Strenge der Kirche nicht schaden, denn nicht Alle könnten eine gänzliche Begierdelosigkeit durchführen, und es werde auch (durch das Nichtverbot des ehelichen Umgangs) die Züchtigkeit jeder Frau (eines Geistlichen) am besten bewahrt werden (d. h. die Frau eines Geistlichen käme in Gefahr, anderwärts sich zu entschädigen, wenn ihr Mann den ehelichen Umgang mit ihr nicht fortsetzen dürfte; vgl. can. 65 der Synode von Elvira). Auch der Umgang eines Mannes mit seiner rechtmäßigen Gattin sei etwas Züchtiges. Es genüge, wenn der, welcher unverheirathet in den Clerus eintritt, nicht mehr zur Ehe schreite, nach der alten Ueberlieferung der Kirche; aber man solle den Geistlichen nicht von der Frau trennen, welche er früher, als er noch Laie (Gelasius fügt bei: oder Lektor oder Cantor) war, in einmaliger Ehe geheirathet hat." Diese Rede des Paphnutius habe aber um so mehr Eindruck gemacht, als er selbst nie in der Ehe gelebt, überhaupt nie mit einem Weibe Umgang gehabt hatte. Von Jugend an wurde er in einem Ascetenhause erzogen, und war mehr als jeder Andere wegen großer Keuschheit berühmt. Die

---

1) *Socrat.* hist. eccl. I. 11. *Sozom.* hist. eccl. I. 23. *Gelas. Cyzic.* hist. Concilii Nic. II. 32 bei *Mansi*, l. c. T. II. p. 906, und bei *Harduin*, T. I. p. 438.

2) *Rufin*, hist. eccl. I. (X) 4.

3) *Rufin*, l. c.

Synode sei darum seiner Mahnung gefolgt, habe die Verhandlung über diesen Gegenstand aufgehoben und es dem freien Willen jedes einzelnen Geistlichen überlassen, ob er sich seiner Frau enthalten wolle oder nicht.

Ist diese Erzählung richtig, so ist zu Nicäa ganz dasselbe Gesetz in Vorschlag gebracht worden, welches ein paar Dezennien vorher zu Elvira in Spanien aufgestellt worden war, und es liegt darum die Vermuthung ziemlich nahe, es möge wohl der Spanier Hosius das Cölibatsgesetz zu Nicäa vorgeschlagen haben [1]). Was aber Paphnutius hiegegen vortrug, und was die Synode auf seinen Vorschlag hin annahm, stimmt ganz mit den apostolischen Constitutionen (VI. 17) und mit der ganzen Praxis oder Cölibatsform der griechischen Kirche zusammen [2]). a) Wie die lateinische, so hielt auch die griechische Kirche an dem Satze fest: wer unverheirathet in den geistlichen Stand eintritt, darf nach der Ordination sich nicht mehr verehelichen. In der lateinischen Kirche wurde dieß außer den Bischöfen, Priestern und Diakonen auch auf die Subdiakonen ausgedehnt [3]), weil diese hier ebenfalls frühzeitig zu den höhern Kirchendienern gerechnet wurden, was in der griechischen Kirche nicht der Fall war [4]). Dagegen erlaubte die griechische Kirche sogar den Diakonen in dem Falle sich auch nach der Ordination noch zu verheirathen, wenn sie sich dieses vor der Ordination ausdrücklich vom Bischofe ausbedungen hatten. So das Concil von Ancyra c. 10. Es wollte, sieht man, dem Bischofe hierin freie Hand lassen [5]), den Priestern dagegen verbietet auch die griechische Kirche, z. B. die Synode von Neocäsarea c. 1, ausdrücklich, nach der Ordination noch zu heirathen.

Während aber die lateinische Kirche von ihren Geistlichen, den Subdiakon eingeschlossen, verlangte, falls sie als bereits verheirathete Männer ordinirt wurden, nach der Ordination den ehelichen Umgang nicht mehr fortzusetzen, haben die Griechen die Fortführung dieses Umgangs, jedoch, wenn die Frau starb, keine Wiederverheirathung gestattet. So die apostolischen Constitutionen VI. 17. Zugleich wurde den Geistlichen der griechischen Kirche verboten, unter dem Vorwand der Frömmigkeit

1) Vgl. Drey, neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canonen der Apostel. S. 57 u. 310.

2) Ueber die Entwicklung des Cölibates und die kirchliche Gesetzgebung über denselben, sowohl bei den Griechen als Lateinern, vgl. meine Abhandlung darüber in der neuen Sion 1853. Nr. 21 ff.

3) Vgl. Concil. Elvir. can. 33.

4) Vgl. Drey, a. a. O. S. 311.

5) Drey, a. a. O. S. 309.

ihre Frauen zu verstoßen [1]), und die verheiratheten Geistlichen von der Synode zu Gangra (c. 4) gegen die Eustathianer in Schutz genommen. Eustathius war jedoch nicht der Einzige unter den Griechen, welcher die Ehe der Geistlichen nicht dulden und die lateinische Form des Cölibats einführen wollte. Auch Epiphanius neigte sich auf diese Seite [2]). Allein die griechische Kirche nahm diese Strenge in Betreff der Priester, Diakonen und Subdiakonen nicht an, dagegen wurde es auch in ihr nach und nach Praxis, daß der Bischof und die ganze höhere Clerisei nicht in der Ehe leben durfte. Die apostolischen Canonen (c. 5) und Constitutionen (l. c.) wissen hievon noch nichts, sprechen vielmehr noch von verheiratheten Bischöfen, und auch die Kirchengeschichte kennt Beispiele davon, z. B. Synesius im fünften Jahrhundert. Aber gerade der Umstand, daß sich dieser bei seiner Wahl zum Bischof die Fortsetzung seiner Ehe ausdrücklich ausbedungen hat [3]), beweist, daß zu seiner Zeit die griechischen Bischöfe im Allgemeinen die Ehe nicht mehr fortsetzen durften. Zum Abschluß brachte endlich die griechische Kirche ihr Gesetz über die Priesterehe auf der Trullaner Synode c. 13.

Die Wahrheit der Geschichte mit Paphnutius ist übrigens von Baronius [4]), Valesius [5]) und Andern in Zweifel gezogen worden. Ersterer bemerkt, die Synode von Nicäa habe ja selbst in Canon 3 ein Cölibatsgesetz gegeben, folglich sei es unwahr, daß sie durch Paphnutius von der Aufstellung eines solchen zurückgehalten worden sei. In Canon 3 aber will Baronius ein Cölibatsgesetz darum finden, weil dort unter den Frauen, die der Geistliche im Hause haben dürfe, Mutter und Schwester ꝛc., nicht auch die eigene Ehefrau genannt sei. Diese Deutung ist jedoch gewaltthätig und unbefugt, denn da der Canon von den *συνεισάκτοις* redet, kann er unmöglich auch die Ehefrau nennen, weil Ehefrau und *συνείσακτος* Gegensätze sind. Ausführlicher handelt darüber Natalis Alexander [6]), der auch die Behauptung Bellarmin's widerlegt, Sokrates habe die ganze Geschichte mit Paphnutius zu Gunsten der Novatianer

1) Canones apostol. n. 6.

2) *Epiphan.* expositio fidei n. 21 am Schlusse seines Werkes de haeresibus. Vgl. Drey, a. a. O. S. 312. *Baron.* ad ann. 58. n. 20.

3) Thomassin (vetus et nova eccl. disciplina etc. P. I. Lib. II. c. 60. n. 16) meint, Synesius habe diese Forderung nicht ernstlich, sondern nur zum Scheine gestellt, in der Hoffnung, dadurch dem bischöflichen Amte entgehen zu können.

4) Ad ann. 58. n. 21.

5) Anotat. ad *Socrat.* hist. eccl. I. 11.

6) Historia eccl. Sec. IV. T. IV. Diss. 19. p. 389 sqq. ed. Venet. 1778.

fingirt, und da er ſonſt öfters Unrichtiges behaupte, verdiene er auch hier keinen Glauben. Wenn die Novatianer wirklich, wie Epiphanius [1]) angibt, den Lehrſatz aufſtellten, in Betreff der Ehe ſei den Clerikern daſſelbe erlaubt wie den Laien, ſo theilte wenigſtens Sokrates dieſe Anſicht nicht, denn er erklärt es ja oder läßt es durch Paphnutius für eine alte Ueberlieferung erklären, daß diejenigen, welche unverheirathet ordinirt wurden, nicht mehr zur Ehe ſchreiten dürften. Außerdem iſt Sokrates nur einer partiellen Sympathie für die Novatianer verdächtig, keineswegs aber gehört er geradezu zu ihnen, und noch weniger läßt ſich erweiſen, daß er zu ihren Gunſten irgendwo die Geſchichte verfälſchte. Wenn er aber da und dort ungenau, und ſelbſt unrichtig erzählt, ſo folgt daraus noch lange nicht, daß die ganze Geſchichte über Paphnutius eine abſichtliche Lüge ſei [2]). — Auf eine andere Weiſe, als Bellarmin, argumentirt Valeſius, nämlich ex silentio. α) Rufin erzähle in ſeiner Kirchengeſchichte (I. 4) Mehreres von Paphnutius, namentlich über ſein Martyrthum, ſeine Wunder und ſein Anſehen beim Kaiſer, aber von der ganzen Cölibatsſache wiſſe er kein Wort, und β) unter den ägyptiſchen Biſchöfen, welche auf der Synode waren, werde kein Paphnutius genannt. Man ſieht, die zwei Gründe des Valeſius heben ſich ſelbſt auf, denn da ja eben Rufin den Paphnutius als zu Nicäa anweſend aufführt, ſo iſt damit das zweite und Hauptargument des Valeſius ſchon umgeſtoßen. Will er aber nicht weiter ſagen, als: in den Unterſchriftstabellen der nicäniſchen Biſchöfe finde ſich kein Paphnutius, ſo beweist dieß gar nichts, indem dieſe Cataloge höchſt unvollſtändig ſind, und auch andere erweislich zu Nicäa geweſene Biſchöfe nicht darin vorkommen [3]). Das Argumentum ex silentio iſt aber offenbar nicht kräftig genug, um eine Erzählung zu verwerfen, welche mit der alten, beſonders griechiſchen Kirchenpraxis in Betreff der Prieſterehe ganz in Uebereinſtimmung iſt. Eine ſolche wollte jedoch Thomaſſin nicht finden [4]), indem er aus Epiphanius, Hieronymus, Euſebius und Chryſoſtomus beweiſen zu können glaubt, daß auch in der morgenländiſchen Kirche den Prieſtern die Fortſetzung der früher abgeſchloſſenen Ehe verboten geweſen ſei [5]). Aber die den Cölibat betreffenden Aeußerungen

1) *Epiphan.* haeres. 59. c. 4.
2) *Natal. Alex.* l. c. p. 391.
3) Siehe oben S. 283.
4) L. c. n. 15 sqq.
5) L. c. n. 1—14 incl.

der von ihm angeführten Väter beweisen nur, daß auch die Griechen eine hohe Achtung vor der gänzlichen priesterlichen Enthaltsamkeit hatten; daß sie aber dieselbe allen Priestern zur absoluten Pflicht machten, das beweisen diese Stellen nicht, und zwar um so weniger, als der 5te und 25te apostolische Canon, Canon 4 von Gangra und 13 der Trullaner Synode, sowie die ganze Praxis der griechischen Kirche dagegen sprechen. — Eine andere Deutung, als die bisher gegebene, haben endlich Lupus und Phillips (Kirchenr. Bd. I. K. 64. Note 4, und Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, unter dem Art. Cölibat, Bd. II. S. 660) dem Auftreten des Paphnutius gegeben, als habe er nicht gegen ein Cölibatsgebot im Allgemeinen, sondern nur dagegen gesprochen, daß die Synode dieses auch auf die Subdiakonen habe ausdehnen wollen. — Diese Deutung steht jedoch mit dem oben mitgetheilten Excerpte aus Sokrates, Sozomenus und Gelasius in sichtlichem Widerspruche, denn diese reden offenbar von dem Cölibat auch der Priester und Diakonen.

§ 44.

Schluß; unächte Dokumente.

Wahrscheinlich am Ende ihrer gesammten Thätigkeit erließ die nicänische Synode das bereits bekannte officielle Schreiben an die ägyptischen und libyschen Bischöfe, worin die Beschlüsse über die drei Hauptgeschäfte des Concils, die arianische, meletianische und Pascha-Angelegenheit, mitgetheilt werden [1]).

Nachdem die Synode ihre Geschäfte beendet hatte, feierte Kaiser Constantin seine Vicennalia, d. i. den Antritt seines 20ten Regierungsjahres [2]), und wir haben an diesem Feste den unbestreitbaren terminus ad quem des Concils, indem Constantin im Sommer 306 Kaiser wurde und somit die Vicennalia in den Sommer oder Herbst 325 fallen mußten. Um aber den nicänischen Vätern, d. h. der Synode selbst besondere Hochachtung zu bezeugen, lud er alle Bischöfe zu einer prächtigen Mahlzeit in den kaiserlichen Palast. Eine Menge Militärs mit gezogenem Säbel bildete überall Spaliere, und Eusebius kann es nicht genug rühmen, wie herrlich Alles gewesen, und wie die Männer Gottes ohne alle Furcht zwischen den Schwertern hindurchgeschritten seien in jenen Gemächern des Palastes. Am Schlusse der Mahlzeit beschenkte der Kaiser noch

1) *Socrates*, hist. eccl. I. 9. Vgl. oben S. 249, 309 u. 337.
2) *Beveregg.* l. c. T. II. p. 43 b.

alle Einzelnen reichlich [1]); einige Tage ſpäter aber ließ er abermals eine Sitzung halten, erſchien dabei wiederum ſelbſt, ermahnte in einer Rede ſämmtliche Biſchöfe dringend zum Frieden, bat ſie, auch ſeiner im Gebete ſtets eingedenk zu ſein, und ertheilte endlich Allen die Erlaubniß zur Rückkehr. Sie machten auch ſogleich davon Gebrauch, voll Freude über das von dem Kaiſer und der Synode geſtiftete große Friedenswerk, und verkündeten die Beſchlüſſe des Concils in ihren heimathlichen Gegenden [2]).

Aber auch der Kaiſer richtete mehrere Schreiben, theils an alle Kirchen, theils insbeſondere an die nicht zu Nicäa geweſenen Biſchöfe, und erhob darin die Beſchlüſſe der Synode zugleich zu Geſetzen des Reichs. Euſebius, Sokrates und Gelaſius [3]) haben uns drei dieſer kaiſerlichen Edikte aufbewahrt, und in dem erſten derſelben ſpricht Conſtantin die Ueberzeugung aus, daß die Beſchlüſſe der Synode durch göttliche Inſpiration zu Stande gekommen ſeien. Ein anderer kräftiger Zeuge des hohen Anſehens der nicäniſchen Synode iſt Athanaſius. In ſeinem Schreiben an die Biſchöfe Afrika's ſagt er, und mit ihm 90 zu einer Synode vereinigte Biſchöfe: „dieſer (der nicäniſchen Synode) hat die ganze Welt (πᾶσα ἡ οἰκουμένη) beigeſtimmt, und da jezt mehrere Synoden gehalten wurden, ſo haben, dadurch erinnert, die Gläubigen von Dalmatien, Dardanien, Macedonien, Epirus, Kreta, den andern Inſeln, Sicilien, Cypern, Pamphilien, Lycien, Iſaurien, ganz Aegypten und Libyen, auch die meiſten in Arabien dieſe Synode anerkannt" [4]). Aehnlich ſpricht er ſich in ſeinem Schreiben an Kaiſer Jovian im J. 363 aus [5]), und ſehr oft nannte er die nicäniſche Synode ausdrücklich eine ökumeniſche, mit dem Beifügen, man habe eine allgemeine Synode berufen, um die wichtige arianiſche Sache nicht einzelnen Provinzialſynoden, welche ſo leicht irren könnten, überlaſſen zu müſſen [6]). Endlich nennt er das Nicänum „eine wahre Säule und ein Siegeszeichen gegen jede Häreſie" [7]). Aehnlich wie Athanaſius reden auch andere Väter des vierten und fünften Jahrhunderts ſtets mit den größten Lobſprüchen von

1) *Eusebii* Vita Constant. III. 15. 16.

2) *Euseb.* l. c. c. 20.

3) *Socrat.* hist. eccl. I. 9. *Euseb.* vita Const. l. III. c. 17—19. *Gelas.* l. c. lib. II. c. 36. bei *Mansi*, l. c. T. II. p. 919 sqq. *Hard.* T. I. p. 445 sqq.

4) *Athanasii* Ep. ad Afros c. 1. Opp. T. I. P. II. p. 712 ed. Patav.

5) Ep. ad Jovian. Opp. l. c. p. 623.

6) Opp. T. I. P. I. p. 324. n. 7. p. 102. n. 7. p. 114. n. 25. p. 166. n. 4. T. I. P. II. p. 712. n. 2.

7) L. c. p. 718 u. 720.

der nicäniſchen Synode, z. B. Ambroſius, Chryſoſtomus und vor Allen Papſt Leo der Große, deſſen Worte ausführlich beizufügen erlaubt ſei: Sancti illi et venerabiles patres, qui in urbe Nicaena, sacrilego Ario cum sua impietate damnato, mansuras usque in finem mundi leges ecclesiasticorum canonum condiderunt, et apud nos et in toto orbe terrarum in suis constitutionibus vivunt; et si quid usquam aliter, quam illi statuere, praesumitur, sine cunctatione cassatur: ut quae ad perpetuam utilitatem generaliter instituta sunt, nulla commutatione varientur [1]). Papſt Leo ſchrieb ſonach auch den nicäniſchen Canonen ewige Geltung zu, und ſagt in demſelben Briefe c. 2, daß dieſelben vom hl. Geiſte inſpirirt ſeien, und daß keine ſpätere auch noch ſo große Synode (er ſagt dieß mit Beziehung auf das vierte allg. Concil) ihr ſich zu vergleichen oder gar voranzuſtellen wagen dürfe. Wie ſehr aber auch die morgenländiſchen Chriſten das nicäniſche Concil ehrten, geht daraus hervor, daß die Griechen, Syrer und Aegypter alljährlich ein beſonderes Feſt der 318 nicäniſchen Biſchöfe feiern. Erſtere am Sonntag vor Pfingſten, die Syrer im Juli, die Aegypter im November [2]). Mit Recht ſagt darum Tillemont (l. c.): „Wollte man alle Zeugen für das Anſehen des Nicänums zuſammenſtellen, die Reihe wäre eine unendliche, und in allen Jahrhunderten hat Niemand anders als mit der größten Verehrung, einige Ketzer ausgenommen, von dieſer heiligen Verſammlung geſprochen."

Schon aus der obigen Aeußerung des Papſtes Leo ſehen wir, wie ſehr das nicäniſche Concil auch von Rom und den Päpſten geehrt worden ſei. Wie wir wiſſen, wurden auch die Akten der Synode zuerſt von den Stellvertretern Roms unterzeichnet und gewiß hat ihnen überdieß Papſt Silveſter ſeine volle Zuſtimmung gegeben. Aber es fragt ſich, ob dieſe päpſtliche Zuſtimmung in Form einer eigentlichen Beſtätigung von der nicäniſchen Synode ausdrücklich nachgeſucht und von Silveſter feierlich gegeben worden ſei. Zur Bejahung dieſer Frage berief man ſich wohl ſchon auf eine Reihe unächter Edikte. Es ſind dieß 1) ein von Oſius, Makarius von Jeruſalem und den beiden römiſchen Prieſtern Viktor und Vincentius im Namen der ganzen Synode an Papſt Silveſter gerichteter Brief des Inhalts: „er ſolle eine römiſche Synode berufen, und darauf die nicäniſchen Beſchlüſſe beſtätigen [3]); 2) das

1) *Leo* M. Ep. 106. n. 4. ed. *Baller.* T. I. p. 1165.
2) *Tillemont*, l. c. p. 293. *Baron.* ad ann. 325. n. 185.
3) *Mansi*, l. c. T. II. p. 719.

hierauf erfolgte Antworts- und Beſtätigungsſchreiben Silveſters [1]); 3) ein anderes Schreiben ähnlichen Inhalts [2]) und 4) die Akten des angeblichen dritten römiſchen Concils, welches zur Beſtätigung des Nicänums berufen, von 275 Biſchöfen beſucht war und den nicäniſchen Schlüſſen einige weitere beifügte [3]). Verwandt damit iſt 5) die angebliche zweite römiſche Synode mit der **Constitutio Silvestri**, welche zwar von einer Beſtätigung des Nicänums durch den Papſt nichts erwähnt, aber ſonſt im Inhalt Aehnliches mit der genannten dritten römiſchen Synode hat [4]).

Daß alle dieſe fünf Stücke, welche in verſchiedenen alten Handſchriften zu Rom, Köln und anderwärts ſich vorfanden und faſt in allen Concilienſammlungen abgedruckt wurden, unächt ſeien, zweifelt Niemand, und ſie geben ſich auch deutlich ſelbſt als falſch zu erkennen. Sämmtliche riechen nach einer ſpätern Zeit, ſpäterer Anſchauungsweiſe und ſpäteren Verhältniſſen. Auch weiſt die höchſt barbariſche und theilweiſe unverſtändliche Latinität dieſer Dokumente auf ein ſpäteres Jahrhundert und auf einen Verfall der lateiniſchen Sprache hin, wie er zur Zeit des Nicänums noch nicht eingetreten war. Im Einzelnen aber wird

1. im erſten Stück *α*) Makarius von Jeruſalem als ein Hauptrepräſentant der nicäniſchen Synode hingeſtellt und faktiſch den mit Stillſchweigen übergangenen Patriarchen von Alexandrien und Antiochien vorgeſezt, während doch das Bisthum Jeruſalem damals noch gar keine beſonders hervorragende Stellung einnahm.

β) In der Ueberſchrift wird ſtatt „die nicäniſche Synode" geradezu „die 318" geſagt, was zur Zeit unſerer Synode ſelbſt noch nicht gebräuchlich war.

γ) Daſſelbe Dokument iſt von **VIII. Cal. Julias** datirt, folglich müßte die Synode ſchon wenige Tage nach ihrem Beginn bereits um ihre Beſtätigung in Rom nachgeſucht haben.

2. Daß das zweite Dokument, Silveſters Beſtätigungsurkunde, unächt ſei, beweiſen Couſtant u. A. daraus:

α) daß darin ſchon des (falſchen) Oſtercanons von Viktorinus (eigentlich Viktorius) von Aquitanien erwähnt werde, der doch 125 Jahre ſpäter, um die Mitte des fünften Jahrhunderts gelebt und geſchrieben

---

1) *Mansi*, l. c. p. 720.
2) *Mansi*, l. c. p. 721.
3) *Mansi*, l. c. p. 1082. *Harduin*, T. I. p. 527.
4) *Mansi*, l. c. p. 615 sqq.

habe [1]). Es hat jedoch neuerdings Döllinger [2]) in Betreff dieses Viktorinus eine andere Vermuthung aufgestellt, daß nämlich hier nicht an Viktorius von Aquitanien, sondern an einen römischen Häretiker (Patripassianer) aus dem Anfange des dritten Jahrhunderts gedacht werden müsse, der zur Zeit des Papstes Callistus und des Priesters (nachherigen Gegenpapstes) Hippolytus lebte, und wohl den Ostercanon des leztern (den damals üblichen), wahrscheinlich auch die kirchliche Trinitätslehre bestritt. Für diese Vermuthung spricht, daß in den fingirten Dokumenten, von denen wir eben reden, namentlich in Nr. 5 Viktorius zugleich mit Callistus und Hippolytus erwähnt und über alle drei das Anathem gesprochen wird. — Hat Döllinger, wie wir nicht zweifeln, Recht, so fällt zwar dieß erste Argument Constant's hinweg, aber die Unächtheit des Dokuments ist doch ganz unzweifelhaft, und auch von Döllinger unbedenklich anerkannt.

Ferner wird β) am Ende des Dokuments ein ganz falsches chronologisches Datum angegeben: **Constantino VII. et Constantio Caesare IV. consulibus.** Als Constantin zum 7ten Mal Consul war (im J. 326), bekleidete sein Sohn Constantius zum ersten und nicht zum vierten Mal diese Würde. Ein solcher chronologischer Fehler im Datum wäre aber der römischen Kanzlei bei einem so wichtigen Schreiben gewiß nicht begegnet.

3) Die Unächtheit des dritten Dokuments verräth sich hauptsächlich dadurch, daß darin schon des Anathems über Photinus von Sirmium erwähnt wird, welches doch erst im J. 351 auf der ersten sirmischen Synode ausgesprochen wurde.

4) Gegen das vierte Dokument erhebt sich darum Mißtrauen, weil über eine so große, von 275 Bischöfen besuchte und zugleich so wichtige römische Synode gewiß nicht sämmtliche Schriftsteller der alten Zeit schweigen würden. Athanasius und Hilarius reden ex professo von den Synoden jener Zeit, aber von dieser großen römischen Synode macht keiner von beiden, wie überhaupt Niemand, auch nur die geringste Erwähnung. Außerdem wäre nach der Aufschrift des Dokuments auch diese Synode im Beisein Constantins d. Gr. gehalten worden, während der Kaiser im ganzen Jahre 325 gar nie in Rom war [3]). Aber wenn auch die Worte: praesente Constantino, wie Binius vermuthete, aus

---

1) Ideler, Handbuch der Chronologie. Bd. II. S. 276.
2) In s. „Hippolytus" ꝛc. S. 246 ff.
3) *Remi Ceillier*, histoire générale des auteurs sacrés, T. 4. p. 613.

dem Texte, wo sie zu apud Nicaeam gehören sollen, nur irrthümlich in die Aufschrift gekommen wären, so ist doch nicht zu läugnen, daß α) das von dieser angeblichen römischen Synode erlassene Paschadekret, Ostern soll stets zwischen dem 14. und 21. Nisan gefeiert werden, unvernünftig und antinicänisch ist [1]). β) Der nicänischen Zeit und ihren Verhältnissen gar nicht angemessen ist weiter das Gebot, die Geistlichen dürften nicht vor einen weltlichen Richter gezogen werden; dieses privilegium fori war damals noch unbekannt. γ) Ganz unvernünftig ist auch die Verordnung über die Vorstufen, um Priester oder Bischof werden zu können, man müsse nämlich zuvor 1 Jahr Ostiarius, 20 Jahre Lektor, 10 Jahre Exorcist, 5 Jahre Akoluth, 5 Jahre Subdiakonus und 5 Jahre Diakonus, also 46 Jahre im Kirchendienst gewesen sein, ehe man Priester werden könne. Solchen Unsinn hat ein römisches Concil nie verordnet.

5) Auf das fünfte Dokument, die angeblichen Akten des zweiten römischen Concils vom J. 324, brauchen wir eigentlich nicht näher einzugehen, weil darin von einer Bestätigung des Nicänums nicht die Rede ist. Da aber dieses Dokument aus der nämlichen Feder geflossen zu sein scheint, wie die vier andern [2]), so wollen wir, zum Beweis, wie sehr es dem Falsarius an Kenntniß jener Zeit mangelte, nur das anführen, daß dieses zweite römische Concil während der nicänischen Synode gehalten worden sein will, wie im Epilogus ausdrücklich gesagt ist [3]), und daß es doch am 30. Mai 324 geendet habe, also ein ganzes Jahr vor Beginn des Nicänums.

Constant vermuthet [4]), daß alle diese Dokumente im sechsten Jahrhunderte fabricirt worden seien. Besonders ausführlich aber behandelt er das fünfte dieser unächten Stücke, und stellt in seiner Praefatio (§ 99) darüber die Vermuthung auf, dasselbe sei bald nach Papst Symmachus verfaßt worden. Symmachus war nämlich ungerecht verschiedener Verbrechen angeklagt, aber von einer Synode (501 oder 503) freigesprochen, zugleich auch der Satz aufgestellt worden, daß der Papst von andern Bischöfen nicht gerichtet werden könne. Zur Einschärfung

---

1) Siehe oben S. 309 ff.

2) *Ballerini*, de antiquis collectionibus etc. in der Galland'schen Sylloge dissert. de vetustis canonum collectionibus, T. I. p. 394; *Blascus*, de collect. can. Isidori Mercatoris, bei Gallandius, Sylloge l. c. T. II. p. 11 u. 14.

3) *Mansi*, l. c. T. II. p. 615.

4) Epistolae Pontificum, ed. *Constant.* Praef. p. LXXXVI.

dieſes Satzes und des verwandten vom forum privilegiatum ſeien nun, ſagt Couſtant, verſchiedene Dokumente, auch das fragliche fünfte, gefertigt worden, und zwar wahrſcheinlich von einem in Rom wohnenden Lombarden, wie aus der ſchlechten Latinität und dem Umſtande hervorgehe, daß die Handſchrift, in der dieſe Dokumente zuerſt ſtehen, eine longobardiſche iſt. Ein Hauptargument Couſtants jedoch, daß die Hinweiſung auf die Oſterrechnung des Viktorinus das ſechste Jahrhundert als Abfaſſungszeit dieſer falſchen Dokumente verrathe, iſt durch Döllingers oben mitgetheilte Hypotheſe wieder entkräftet worden.

Allein wenn auch alle dieſe angeblichen Dokumente unſtreitbar unächt ſind, ſo folgt daraus doch noch nicht, daß die Sache ſelbſt nicht wahr ſei, d. h. daß die Synode von Nicäa ihre Beſchlüſſe nicht dem Papſte zur Beſtätigung vorgelegt habe. Dieß ſprach ſchon Baronius ad ann. 325. n. 171 und 172 aus; wir glauben aber ſeine Argumentation noch durch weitere Momente unterſtützen zu können.

a) Es iſt ganz unläugbar, daß die vierte allgemeine Synode zu Chalcedon ihre Akten dem Papſte Leo zur Beſtätigung ſchickte. Anatolius, der Patriarch von Conſtantinopel, ſchreibt in dieſer Beziehung an Leo: gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestrae Beatitudinis fuerit reservata [1]). Ebenſo ſpricht ſich die Synode von Chalcedon in dem Synodalſchreiben an Leo aus: omnem vobis gestorum vim insinuavimus, ad comprobationem nostrae sinceritatis, et ad eorum, quae a nobis gesta sunt, firmitatem et consonantiam [2]). Und auch der damalige griechiſche Kaiſer Marcian erachtete die Beſtätigung der chalcedonenſiſchen Beſchlüſſe durch den Papſt nicht blos für nothwendig, ſondern bat um dieſelbe wiederholt dringend, mit dem Beifügen, dieſe päpſtliche Beſtätigung ſolle in einem beſondern Schreiben ausgedrückt ſein und müſſe überall, auch im griechiſchen Reiche, verkündet werden, um allen Zweifel über das Anſehen der Synode von Chalcedon zu beſeitigen. Er wundere ſich, ſagt er, daß der Papſt ein ſolches Schreiben noch nicht geſandt habe, quas videlicet in sanctissimis ecclesiis perlectas in omnium oportebat notitiam venire. Dieſe Unterlaſſung, fährt er fort, nonnullorum animis ambiguitatem multam injecit, utrum tua Beatitudo, quae in sancta synodo decreta sunt, confir-

---

1) In der Ballerinischen Ausgabe der Werke Leo's d. Gr. T. I. p. 1263. vgl. p. 1126 u. ibid. not. 8 u. p. 1134.

2) Ibid. p. 1100.

maverit. Et ob eam rem tua pietas litteras mittere dignabitur, per quas omnibus ecclesiis et populis manifestum fiat, in sancta synodo peracta a tua Beatitudine rata haberi [1]).

Von dieſem Reſultate aus ergibt ſich zunächſt zwar nicht die Gewißheit, aber doch die Wahrſcheinlichkeit, daß die Grundſätze, welche die vierte allgemeine Synode leiteten, auch ſchon der erſten nicht fremd geweſen ſeien, und dieſe Wahrſcheinlichkeit ſteigert ſich dadurch, daß b) eine Synode von mehr denn 40 Biſchöfen verſchiedener Gegenden Italiens im J. 485 mit der größten Beſtimmtheit und Zuverſicht — und zwar den Griechen gegenüber — ausſprach: „daß die 318 Biſchöfe zu Nicäa die confirmationem rerum atque auctoritatem sanctae romanae ecclesiae detulerunt“ [2]).

c) Dazu kommt noch, daß Papſt Julius bei Sokrates (hist. eccl. II. 17) ſagt: canon ecclesiasticus vetat, ne decreta absque sententia episcopi romani ecclesiis sanciantur. Papſt Julius behauptet hier nicht blos, daß die Concilien der päpſtlichen Zuſtimmung bedürfen, ſondern erklärt auch, daß die kirchliche Regel (es iſt nicht gerade an einen förmlichen geſchriebenen Canon zu denken) dieß fordere.

Da nun aber Papſt Julius nur eilf Jahre nach der nicäniſchen Synode auf den Stuhl kam, ſo muß eine derartige Regel, von der er ſpricht, auch ſchon zur Zeit des Nicänums in Geltung geweſen ſein.

d) Endlich erfahren wir aus der Collectio Dionysii exigui, daß es um's Jahr 500 ſchon allgemeine Anſicht in Rom war, die Akten von Nicäa ſeien dem Papſte zur Beſtätigung geſchickt worden. Dionyſius fügte nämlich in ſeiner Sammlung der nicäniſchen Akten die Bemerkung bei: et placuit, ut haec omnia mitterentur ad episcopum urbis Romae Silvestrum [3]). Ja, es iſt ſogar wahrſcheinlich, daß gerade die allgemeine Kunde von dieſem Faktum zur Fabricirung der bekannten unächten Dokumente die Veranlaſſung, und dem Falſarius die Hoffnung gab, ſeine Waare an den Mann bringen zu können.

---

1) Ibid. p. 1182 sq. vgl. p. 1113 u. 1120.

2) *Mansi*, T. VII. p. 1140. *Harduin*, T. II. p. 856.

3) *Constant*, epistolae Pontificum, praef. p. LXXXII und LXXIX und Appendix p. 51. 52. Vgl. *Harduin*, Coll. Concil. T. I. p. 311 in der Ueberſchrift, und *Richer* (der übrigens die Angabe des Dionys beſtreitet), historia Concil. T. I. p. 34.

Drittes Buch.

Die Zwiſchenzeit zwiſchen dem erſten allgemeinen Concil und der Synode von Sardika.

---

§ 45.

Das erſte Luſtrum nach der Synode von Nicäa.

In Folge der nicäniſchen Reſultate ſchickte Kaiſer Conſtantin, wie wir wiſſen, den Arius und die zwei ägyptiſchen Biſchöfe Theonas und Secundus, welche die Unterſchrift des Symbolums verweigerten, ſammt den ihnen anhängenden Prieſtern ins Exil nach Illyrien und traf noch andere Anſtalten, um den Arianismus ungeſäumt völlig zu vertilgen. Namentlich ließ er die Schriften des Arius und ſeiner Freunde verbrennen, bedrohte ihre Verheimlichung mit dem Tode und verbot ſogar den Namen Arianer [1]). Aber das häretiſche Feuer war damit noch nicht erſtickt, glimmte vielmehr um ſo mehr im Verborgenen fort, als mehrere Biſchöfe, vor Allen der angeſehene Euſebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa, zwar nicht volle Arianer, aber doch ſubordinatianiſchen Anſichten zugethan, nur zum Scheine und aus Furcht vor dem Kaiſer das nicäniſche Symbolum unterſchrieben hatten. Dieſes, namentlich das ὁμοούσιος, ſtand bei ihnen fortwährend im Verdachte, als werde dadurch von den beiden Momenten, welche im Begriffe der Perſon Chriſti zuſammengefaßt werden müſſen, Hypoſtaſe (Perſönlichkeit) und Gottheit, der erſtern Abbruch gethan, d. h. der perſönliche Unterſchied des Sohnes vom Vater nicht gehörig feſtgehalten,

---

1) Siehe oben, S. 285.

während das andere Moment bis zur ſabellianiſchen Identität von Vater und Sohn geſteigert werde. Iſt eine ſpäter zu beſprechende Urkunde bei Sokrates ächt [1]), ſo hätten dieſe Biſchöfe, die ſogenannten Euſebianer, dem Anathem über die Perſon des Arius nicht zugeſtimmt und ſich dabei ſchon der bekannten Unterſcheidung zwiſchen question du fait und du droit bedient, indem ſie ſich wohl dem nicäniſchen Symbolum unterwerfen, aber nicht zugeben wollten, daß Arius wirklich (du fait) jene Irrthümer gelehrt habe, deren man ihn beſchuldigte.

Außerdem wäre es ein Wunder geweſen, wenn in Aegypten, zumal in Alexandrien, wo der Arianismus ſchon vor dem Nicänum ſo tiefe Wurzeln geſchlagen hatte, derſelbe nicht aufs Neue ſich zu zeigen verſucht hätte. Als dieß geſchah und der Kaiſer deßhalb wieder mehrere Alexandriner, die vom nicäniſchen Glauben abfielen und „die Fackel der Uneinigkeit wieder anzündeten", aus Aegypten verwies, da nahmen ſich, wie Kaiſer Conſtantin ſelbſt erzählt [2]), „Euſebius von Nikomedien und Theognis nicht blos derſelben an, für ihre Sicherheit ſorgend, ſondern betheiligten ſich ſogar auch an ihrer Bosheit und nahmen ſie in die Kirchengemeinſchaft auf", ſo daß er ſie ebenfalls verbannte und in eine ferne Gegend, nach Philoſtorgius, Gallien, deportiren ließ [3]). Zugleich beſchuldigte er den Nikomedener, auch zur früheren Chriſtenverfolgung des Licinius geholfen und gegen Conſtantin Ränke geſchmiedet zu haben, und forderte die Gemeinden von Nikomedien und Nicäa auf, andere Biſchöfe zu wählen. So erhielt Amphion den Stuhl von Nikomedien, Cheſtus den von Nicäa [4]). Andern Nachrichten zu Folge ſollen Euſebius und Theognis einen kaiſerlichen Notar beſtochen haben, ihre Unterſchrift in den nicäniſchen Concilienakten wieder auszuſtreichen [5]); Philoſtorgius aber erzählt (l. c.), beide und zugleich Biſchof Maris von Chalcedon hätten ihre Reue wegen Unterzeichnung des nicäniſchen Symbolums dem Kaiſer offen eingeſtanden und ſich dadurch die Strafe der Verbannung zugezogen. Dieſe erfolgte drei Monate

---

1) *Socrat.* hist. eccl. I, 14.

2) Bei *Theodoret.* hist. eccl. I, 20. und *Gelasius*, Vol. actorum Concil. Nic. Lib. III. c. 2, in *Mansi*, Coll. Concil. T. II, p. 939. und *Harduin*, Coll. Conc. T. I. p. 459.

3) *Philost.* supplem. ex Niceta, p. 540. ed. Vales. Mogunt.

4) *Theodoret.* hist. eccl. I, 20.

5) *Sozom.* hist. eccl. II, 21.

nach dem Ende der Synode von Nicäa, also im Dezember 325 oder im Januar des folgenden Jahres [1]). Um dieselbe Zeit warnte Constantin auch den Bischof Theodot von Laodicea und stellte ihm in einem Briefe das Schicksal jener abgesezten Collegen vor Augen, weil sie auch ihn auf ihre Seite zu ziehen versucht hatten [2]). Einige Zeit später, der bisherigen Annahme zu Folge am 23. des ägyptischen Monats Pharmuth, d. i. am 18. April 326 [3]), einer neu aufgefundenen Urkunde dagegen gemäß [4]) erst am 22. Pharmuth (17. April) des Jahres 328 starb Erzbischof Alexander von Alexandrien. Sozomenus erzählt (II, 17), auf Apollinaris sich stützend: als der Tod Alexanders herannahte, floh Athanasius, um nicht Bischof werden zu müssen, aber Alexander erkannte durch göttliche Eingebung, daß gerade er zu seinem Nachfolger bestimmt sei und rief in seiner Sterbestunde seinen Namen. Ein anderer Athanasius trat auf diesen Ruf herbei, aber Alexander gab ihm gar keine Antwort, sondern rief den rechten Athanasius nochmals, sprach dann: „Du glaubst, Athanasius, mir entflohen zu sein, du entgehst mir nicht," und bezeichnete ihn so auch in seiner Abwesenheit zu seinem Nachfolger. Die Hauptsache hievon erzählen auch Rufin [5]) und Epiphanius [6]); nur fügt lezterer bei, Athanasius sei eben damals in Geschäften seines Bischofs abwesend gewesen (also nicht geflohen), und der ganze Clerus und die gesammte Gemeinde hätten später bezeugt, daß Alexander ihn zu seinem Nachfolger bestimmt habe. Die Meletianer aber hätten seine Abwesenheit

---

1) *Philostorg.* I, 10. p. 469 ed. Vales.

2) Bei *Gelas.* III, 3.

3) *Renaudot*, hist. patriarch. Alex. 1713. p. 83. *Wetzer*, restitutio veae chronologiae rerum ex controversiis Arianis ... exortarum. Francof. 1827. p. 2.

4) Es ist dieß der vor Kurzem in Aegypten wieder aufgefundene syrische Vorbericht zu den ebenfalls syrisch jüngst aufgefundenen Osterbriefen des h. Athanasius. Dieselben gab zuerst der anglikanische Gelehrte Cureton i. J. 1848 zu London heraus, unter dem Titel: The festal Lettres of Athanasius, discovered in an ancient syriac version, and edited by *William Cureton*, M. A. F. R. S. Chaplain in ordinary to the Queen, assistant keeper of manuscript in the British Museum. — Eine deutsche Uebersetzung dieser neu entdeckten wichtigen Urkunde gab Larsow, Prof. am Grauen Kloster zu Berlin, i. J. 1852 heraus. Bericht darüber erstattete ich in der Tübinger theologischen Quartalschrift, 1853, Heft 1.

5) *Rufin.* hist. eccl. I(X), 14.

6) *Epiphan.* haeres. 68, 6.

benuzt und einen ihrer Partei, Namens Theonas, auf den Stuhl erhoben, der jedoch schon nach drei Monaten gestorben sei, bevor noch Athanasius nach Alexandrien zurückgekehrt war, und eine Synode der Orthodoxen zu Alexandrien habe nun den Athanasius zum rechtmäßigen Bischofe von Alexandrien bestellt.

Im Gegensatz hiezu behaupteten die Arianer, nach dem Tode Alexanders hätten die orthodoxen und die meletianischen Bischöfe Aegyptens sich gegenseitig eidlich gelobt, nur gemeinsam den neuen Erzbischof zu bestellen, aber sieben orthodoxe Bischöfe hätten mit Verletzung dieses Eides heimlich den Athanasius gewählt [1]). Ein anderes Mährchen bringt Philostorgius (II, 11): „während der Sedisvacanz, als noch über die Besetzung des Stuhls gestritten wurde, habe sich Athanasius in die Dionysiuskirche begeben und sich dort heimlich bei sorgsam verschlossenen Thüren von zwei Bischöfen seiner Partei weihen lassen. Die übrigen Bischöfe hätten deßhalb das Anathem über ihn gesprochen, er aber habe einen angeblich von der ganzen Gemeinde herrührenden Brief an den Kaiser gerichtet und so die Bestätigung seiner Wahl erschlichen." — Diese Nachricht, die mit allen andern im direkten Widerspruche steht, ist so wenig glaubwürdig, als die andere Angabe des Philostorgius (II, 1), Alexander von Alexandrien habe noch vor seinem Tode das ὁμοούσιος verworfen; ausdrücklich aber für falsch erklärt werden alle genannten Verdächtigungen des Athanasius durch eine große ägyptische Synode, worauf gerade die Bischöfe, die an seiner Wahl Antheil gehabt, feierlich betheuerten: sie und die gesammte Kirchenprovinz seien Zeugen, daß die ganze katholische Gemeinde völlig einmüthig den Athanasius zum Bischofe verlangt habe und nicht aus der Kirche gewichen sei, bis die Wahl vollzogen gewesen; sodann aber sei Athanasius gerade von vielen der anwesenden Bischöfe in einem öffentlichen Akt feierlich ordinirt worden [2]). Der bereits erwähnte Vorbericht zu den neu entdeckten Festbriefen des hl. Athanasius fügt bei (S. 26 f.), daß diese Ordination am 14. Payni, d. i. 8. Juni 328 vollzogen worden sei. So war jezt der größte Gegner der Arianer Bischof jener Stadt geworden, von welcher diese Häresie ausgegangen war.

Um dieselbe Zeit war aber ein höchst wichtiger und folgeschwerer

---

1) *Sozom.* hist. eccl. II. 17.

2) Dieß Zeugniß der Synode, in einer epistola encyclica, nahm Athanasius in seine Apologia contra Arianos, c. 6 auf; p. 101, T. I. P. I. ed Patav.

Umschwung in den Ansichten Constantins eingetreten. Der Kaiser hatte seine frühere auf völlige Vernichtung gerichtete Strenge gegen die arianische Häresie so sehr verändert, daß er im Gegentheil zwar nicht direkt ihr selbst, aber doch ihren Vertretern und Freunden von nun an manche Begünstigung zuwandte. Nach einer Nachricht bei Sozomenus (III, 19) hätte sich namentlich Constantia, die Schwester Constantins und Wittwe des Licinius, bei ihrem Bruder für die Arianer verwendet und sich sogar auf eine göttliche Vision berufen, worin ihr die Unschuld und Rechtgläubigkeit dieser Männer geoffenbart worden sei. Theilweise damit übereinstimmend sagen Rufin (I, 11) und Sokrates (I, 25): „Constantia habe einen arianischen Hofgeistlichen gehabt (sein Name wird nicht angegeben), der sie für Arius günstig stimmte und ihr die Unschuld seines Meisters betheuerte." Wir werden in Bälde auf diese Nachricht zurückkommen.

Ist der Brief des nikomedischen Eusebius und des Theognis an die übrigen Bischöfe, welchen Sokrates (I, 14) und Sozomenus (II, 16) mittheilen, ächt, so wurde Arius schon ziemlich bald nach dem Nicänum wieder aus dem Exil zurückberufen und durfte vor der Hand nur nicht nach Alexandrien zurückkehren. Gleich darauf hätten dann auch Eusebius und Theognis um die gleiche Vergünstigung gebeten, indem sie in dem eben erwähnten Schreiben ihre Rechtgläubigkeit betheuerten und sich auf den Vorgang des Arius, der bereits schon begnadigt sei, beriefen. Die Aechtheit dieses Briefes ist jedoch sehr zweifelhaft, ja von Tillemont geradezu geläugnet [1]) und nur das gewiß, daß Eusebius und Theognis nach ungefähr dreijähriger Verbannung i. J. 328 wieder zurückberufen und sogar in ihre Bisthümer wieder eingesezt wurden — mit Vertreibung derjenigen, welche statt ihrer diese Stühle erhalten hatten [2]).

Ist aber die Aechtheit jenes Briefes aufgegeben und damit die Nachricht, Arius sei zuerst zurückberufen worden, aller Zeugschaft beraubt, so ist es an sich wahrscheinlicher, daß Eusebius und Theognis, als des Arianismus bloß verdächtig, früher zurückkehren durften, denn Arius selbst, und die Begnadigung des leztern erst durch ihre und ihrer Freunde Bemühungen erwirkt werden konnte [3]). Sobald aber Eusebius wieder

---

1) Mémoires pour servir à l'hist. eccles. T. VI. p. 357 ed. Brux. Not. 8 sur le Concile de Nicée.

2) *Philostorg.* II, 7. *Socrat.* I, 14.

3) Auch *Rufin* I (X), 11. sezt die Rückberufung des Arius später an, ja bringt sie

festen Fuß gefaßt hatte, begann für die treuesten Anhänger des nicänischen ὁμοούσιος eine Zeit harter Prüfung. Obgleich innerlich der arianischen Logoslehre nahehin zugethan, erkannte doch der schlaue Nikomedier, daß dieser Anschauungsweise auf offenem Wege jezt nicht genüzt werden könne, denn der Kaiser wollte vor Allem die kirchliche Eintracht, deßhalb hatte er ja das Nicänum berufen, und hätte darum einen offenen Angriff auf diese Synode durchaus nicht geduldet. Eusebius und seine Freunde stellten darum ihre Unterwerfung unter dieselbe recht sichtlich zu Tage (daher ihre Rückberufung aus dem Exil), während sie auf versteckten Wegen und durch allerlei listige Mittel das ihrer theologischen Ansicht so sehr widerstrebende ὁμοούσιος zu beseitigen und ihrer arianisirenden, subordinatianischen Theologie den Sieg zu verschaffen suchten. Eusebius hatte aber durch seine scheinbare Bekehrung zum orthodoxen Glauben den Kaiser nicht nur befriedigt, sondern in hohem Grade erfreut [1]), und wußte sich, zumal er mit ihm verwandt war [2]), bald in seine hohe Gunst einzuschleichen [3]), dadurch, daß er den großen Plan Constantins auf Herstellung völliger kirchlicher Eintracht zu unterstützen den Schein nahm. Es war so nicht schwer, dem Kaiser die Meinung beizubringen, daß Arius und Andere im Innern eigentlich gut orthodox seien und sicher ein ganz genügendes Glaubensbekenntniß ablegen würden, wenn man sie nur aus dem Exil zurückrufen wollte [4]). Gelang es aber, daß Constantin hierauf einging und sich dabei mit Ablegung eines andern Symbolums statt des nicänischen begnügte, so war lezteres damit schon gestürzt und dem Subordinatianismus der Weg in die Kirche gebahnt. Während dieß geschehe, sollten zugleich durch eine andere List die Hauptvertreter des strengen ὁμοούσιος aus der Kirche hinausgetrieben werden. Daß dieß aber wirklich die Strategeme und Plane der Eusebianer waren, erhellt aus ihren Thaten und

---

sogar, wie *Sozom.* II, 27 fin., mit der Synode von Jerusalem i. J. 335 in Verbindung, wovon weiter unten die Rede sein wird. Vgl. *Tillemont*, T. VI. Note 9 sur les Ariens.

1) *Socrat.* I, 23.

2) Daß er mit Julian Apostata, dem Vetter Constantins, verwandt war, sagt Ammianus Marcellinus im 22sten Buch seiner Geschichte. Vgl. *Tillemont*, T. VI. p. 108. 321. Not. 3 sur les Ariens.

3) *Socrat.* I, 23.

4) Ganz dieses stellte z. B. der arianische Hofgeistliche der Constantia, ein Genosse des Eusebius, dem Kaiser vor. *Socrat.* I, 25.

den Vorgängen, die wir jezt zu erzählen haben, und so allein wird auch das nunmehrige Benehmen Conſtantins einigermaßen erklärlich.

§ 46.

Synode zu Antiochien im J. 330.

Vor Allem erhob nun Euſebius, wie Sokrates (I. 23) berichtet, Bedenken gegen die Rechtmäßigkeit der Wahl und Weihe des Athanaſius, obgleich ſich dieß gerade für ihn am allerwenigſten ſchickte, indem er ſelbſt, den kirchlichen Canonen zuwider, ſein erſtes Bisthum Berytus verlaſſen und das von Nikomedien erworben hatte [1]). Als dieſer erſte Angriff durch das oben berührte Zeugniß der übrigen ägyptiſchen Biſchöfe zurückgeſchlagen wurde [2]), verſchoben Euſebius und ſeine Freunde das Weitere auf gelegenere Zeiten, und richteten dafür ihre Waffen zunächſt auf Erzbiſchof Euſtathius von Antiochien, der nicht nur im Nicänum einen der erſten Plätze eingenommen, ſondern auch nachmals alle Kirchengemeinſchaft mit den Arianern aufgehoben und alle arianiſirenden Anſichten ſowie jede Abweichung vom ſtrengen nicäniſchen ὁμοούσιος praktiſch in Streitſchriften, namentlich gegen Euſebius Pamphili energiſch bekämpft hatte. Lezterer, der Kirchenhiſtoriker und Erzbiſchof von Cäſarea in Paläſtina, ſtand ſeinen theologiſchen Anſichten nach in der Mitte zwiſchen Athanaſius und Arius, und iſt darum von den Einen für orthodox, von Andern für arianiſch erklärt worden, ſo daß ſich der Streit über ſeine Orthodoxie bis auf unſere Zeiten fortſezt [3]). Gewiß iſt, Euſebius wollte nicht Arianer ſein, und nach manchen ſeiner Aeußerungen war er es auch in der That nicht [4]); aber nach ſeiner Meinung ſtreifte Athanaſius an den Sabellianismus, und er ſuchte nun eine Mittelſtraße zwiſchen Arianismus und Orthodoxie, in der Meinung,

1) *Athanas.* Apolog. c. 6. *Theodoret*, hist. eccl. I. 19. 20.

2) *Athanas.* Apolog. c. 6.

3) Für orthodox wurde Euſebius gehalten von Sokrates, Theodoret, Gelaſius von Cyzicus, Bullus, Cave (im Append. der hist. lit.) und Valeſius (in der Lebensbeſchreibung des Euſebius, die er ſeiner Ausgabe von deſſen Kirchengeſchichte vorausſchickte). Für arianiſch dagegen erklärten ihn Petavius, Baronius, Montfaucon, Clericus u. A.; ja ſchon Athanaſius, Epiphanius und Hieronymus hatten eine üble Meinung von ihm. Das Richtige ſahen Möhler, Athanaſ. II. 36—47. Dorner, Lehre von der Perſon Chriſti, 2. Aufl. S. 792 ff. *Hänell*, de Eusebio Caes. religionis christ. defensore. 1843. *Ritter*, Eusebii Caes. de divinitate Christi placita. Bonnae 1823. 4.

4) Möhler, a. a. O. S. 37. 40 f.

eben dieſes Mittlere ſei das Orthodoxe. Hienach begreift ſich, wie er nicht ſelten zur Partei ſeines nikomediſchen Collegen halten und an den Verfolgungen des Athanaſius ſich betheiligen mochte, wobei es wohl zweifellos iſt, daß er dem Arianismus weniger nahe ſtand, als der Nikomedier. Von ſeinem Standpunkte aus glaubte er nun auch bei Euſtathius von Antiochien Sabellianismus zu entdecken, und die eigentlichen Euſebianer traten ihm hierin bei [1]), wie es denn überhaupt ihre Taktik war, jene, welche zwiſchen Vater und Sohn eine geringere Differenz annahmen, als ſie ſelbſt, zu bezüchtigen, als wollten ſie Vater und Sohn, gleich Sabellius, eigentlich gar nicht unterſcheiden. Theodoret erzählt (I. 21), Euſebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa ſeien mit einander nach Jeruſalem gereist, um den heiligen Orten ihre Verehrung zu zollen. Auf dem Wege dahin hätten ſie auch den Biſchof Euſtathius von Antiochien beſucht und ſeien von ihm höchſt freundlich aufgenommen worden. In Paläſtina aber ſollen ſie dem Euſebius von Cäſarea (genannt Pamphili) und andern Freunden ihre Plane gegen Euſtathius mitgetheilt haben und dann von dieſen begleitet, wieder nach Antiochien zurückgereist ſein, wo ſie jezt eine Synode gegen Euſtathius veranſtaltet hätten. — Da jedoch Theodoret obige Reiſe nach Jeruſalem erſt nach der Erhebung des Nikomediers auf den Stuhl von Conſtantinopel anſezt, und dieſe erſt um's Jahr 337 eintrat, ſo macht dieß ſeine eben mitgetheilte Erzählung einigermaßen zweifelhaft, und wir müſſen uns deßhalb mit den Angaben des Sozomenus (II. 18. 19) und des Sokrates (I. 24) begnügen. — Nach Sozomenus insbeſondere, der hier das Meiſte für ſich zu haben ſcheint, gaben die S. 433 erwähnten Streitigkeiten zwiſchen Euſtathius und Euſebius Pamphili Veranlaſſung, daß eine große Synode nach Antiochien berufen wurde. Es war dieß im J. 330 [2]). Auf dieſer trat, wie Sokrates (l. c.) ſagt, beſonders Biſchof Cyrus von Beröa als Ankläger gegen Euſtathius auf, und beſchuldigte ihn des Sabellianismus. Von einem zweiten Anſchuldigungspunkte (mit Verſchweigung des oben genannten erſten) berichtet Theodoret l. c.: „die Euſebianer hätten eine Dirne beredet und beſtochen, den Euſtathius als Vater ihres Kindes anzugeben, obgleich ſie gar keinen Zeugen hiefür aufbringen konnte, und ſpäter ſogar ſelbſt ihren Be-

1) *Socrat.* I. 23. *Sozom.* II. 18. *Theodoret*, hist. eccl. I. 21.

2) *Welzer*, restitutio verae Chronologiae etc. p. 6. 7. *Tillemont.* T. VII. p. 11. et 298. Note 3. sur St. Eustathe.

trug eingeſtanden habe" [1]). Eines dritten Klagepunktes gedenkt Athanaſius: Euſtathius ſei großer Unehrerbietigkeit gegen die Kaiſerin Mutter beſchuldiget worden [2]); dagegen erwähnt weder er noch Chryſoſtomus, obgleich beide ſonſt ſehr häufig über Euſtathius ſprechen, auch nicht mit einem Worte der Anklage über Unlauterkeit, und die Mauriner Herausgeber der Werke des hl. Athanaſius haben darum die fragliche Nachricht des Theodoret beanſtandet, zumal ſie nur wie eine Copie ähnlicher Anklagen gegen andere Biſchöfe jener Zeit ausſieht [3]). Wie dem ſei, gewiß iſt, daß Euſtathius von der Synode abgeſezt und von dem Kaiſer über Thrazien nach Illyrien ins Exil geſchickt wurde, wohin ihn viele ſeiner Cleriker in treuer Anhänglichkeit begleiteten [4]). Den unrechtmäßig erledigten Stuhl von Antiochien erhielt zuerſt Eulalius. Nach deſſen alsbaldigem Tode bot man ihn dem Euſebius Pamphili an; er ſchlug ihn jedoch aus, zumal in Antiochien wegen der Abſetzung des Euſtathius heftige Unordnungen und Streitigkeiten zwiſchen der euſebianiſchen und nicäniſchen Partei ausgebrochen waren. Der Kaiſer belobte ihn dafür, der Stuhl von Antiochien aber blieb einige Zeit ganz erledigt, und kam darauf in die Hände der Euſebianer, ja ſogar einzelner Arianer [5]), bis die Wahl des Meletius im Jahr 360 oder 361 noch weitere Parteiung, auch unter den Orthodoxen ſelber, hervorrief [6]).

Tillemont hält es nach ſeiner Berechnung für wahrſcheinlich, daß auch Biſchof Aſclepas von Gaza auf dieſer antiocheniſchen Synode wegen ſeiner Oppoſition gegen die Arianer abgeſezt worden ſei, und es erhellt dieß auch deutlich aus den zwei Synodalſchreiben der beiden Parteien des Conciliums zu Sardika [7]). Es iſt ſonach unrichtig, wenn Theodoret, Sokrates und Sozomenus dieſes Ereigniß in eine etwas ſpätere Zeit

---

1) *Theodoret*, hist. eccl. I. 22.

2) *Athanas.* historia Arianorum ad monachos. c. 4. p. 274. T. I. P. I. ed. Patav.

3) Vita S. Athanasii p. XIX. im erſten Bande der edit. Patav. Opp. S. Athanasii.

4) *Theodoret. Socr. Sozom.* ll. cc. *Athanas.* hist. Arian. ad monachos c. 4.

5) *Theodoret.* hist. eccl. I. 22. *Socrat.* I. 24.

6) Vgl. meinen Artikel: Meletianiſches Schisma II. im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte Bd. VII. S. 42 ff.

7) Bei *Hilar.* fragm. II. p. 1287. n. 6. und fragm. III. p. 1314. n. 11. ed. Bened.

verlegen, und Theodoret insbesondere es der Synode von Tyrus im J. 335 zuschreiben will [1]).

Außerdem glauben die Mauriner auch die Verbannung des Bischofs Eutropius von Hadrianopel in diese Zeit einreihen zu dürfen. Sein einziges Vergehen war sein eifriger Widerstand gegen die Freunde des Arianismus, namentlich gegen Eusebius von Nikomedien, welcher darum auch mit Hülfe der Prinzessin Basilina, der Mutter Julians des Abtrünnigen, seine Absetzung bewirkte [2]).

§ 47.

Arius soll in die Kirche wieder aufgenommen, Athanasius gestürzt werden.

Um noch mehr Terrain für seine Plane zu gewinnen, verband sich Eusebius von Nikomedien um diese Zeit, oder kurz zuvor mit den Meletianern in Aegypten, obgleich leztere noch auf dem Nicänum in entschiedener Opposition gegen die Arianer gestanden waren und ihr Bischof Acesius den nicänischen Glauben ausdrücklich für den der apostolischen Zeiten erklärt hatte [3]). Nach dem Tode des Erzbischofs Alexander von Alexandrien aber hatten sie die zu Nicäa mit ihnen geschlossenen Verträge wieder gebrochen, das Schisma erneuert, und nach dem Tode ihres Meisters Meletius dessen Freund Johannes Archaph an ihre Spitze gestellt. All dieß gab dem Eusebius Hoffnung, sie für seine Zwecke zu gewinnen, und in der That vereinigten sich jezt beide im Hasse gegen Athanasius und die orthodoxe Partei Alexandriens [4]); diese nähere Verbindung war aber zugleich die Ursache, daß die Meletianer immer mehr auch in die Irrthümer der Arianer verfielen, und sich zulezt mit diesen fast völlig identificirten.

Nach solchen Vorbereitungen versuchte Eusebius einen Hauptschlag. Sei es, daß Arius schon vor oder erst nach Eusebius und Theognis aus dem Exil zurückgerufen wurde [5]), auf jeden Fall hatte er bisher nicht

---

1) *Theodoret.* hist. eccl. I. 29. *Socrat.* II. 5. *Sozom.* III. 8. *Tillemont* T. VI. p. 117. ed. Brux. und Note 11 sur les Ariens.

2) *Athanas.* hist. Arian. ad monachos c. 5. und die Vita S. Athanasii (im ersten Band der Mauriner Ausgabe) p. XX.

3) Siehe oben S. 395.

4) *Athanas.* Apolog. contra Arian. c. 59. *Sozom.* II. 21.

5) Vgl. oben S. 431. Der Mauriner Montfaucon in der öfter schon citirten Vita

nach Alexandrien zurückkehren dürfen; jezt dagegen, glaubte Eusebius, sei die Zeit gekommen, wo man selbst diesen großen Schritt zur Vernichtung der Homousiastenlehre wagen und den Arius in die Kirchengemeinschaft zurückversetzen könne. Er stellte darum zuerst in einem Briefe an Athanasius schriftlich die Bitte, er möge den Arius wieder in die Gemeinschaft aufnehmen, und ließ zugleich durch die Boten, welche das Schreiben überbrachten, mündlich allerlei Drohungen anfügen [1]). Gab Athanasius nach, so hatte Eusebius seine Sache auf die leichteste Weise gewonnen; da aber jener erklärte, er könne diejenigen nicht aufnehmen, welche neue Irrlehren ausgeheckt hätten und von der nicänischen Synode excommunicirt worden seien [2]), so schlug Eusebius sogleich einen anderen Weg ein, um durch das kaiserliche Ansehen zu erzwingen, was Athanasius eben verweigert hatte. Es war darum vor Allem nöthig, Constantin dahin zu bringen, daß er dem Arius eine persönliche Audienz gewähre. Dieß zu bewirken überließ man jenem arianischen Hofgeistlichen der Constantia, welcher seit dem Tode dieser Prinzessin († 330) auf ihre dringende Bitte vom Kaiser in sein eigenes Gefolge aufgenommen worden war und ihm nun vorstellte, Arius habe eigentlich keine andere Lehre, als die zu Nicäa ausgesprochene, und wenn der Kaiser ihn vorlassen wollte, würde sich zeigen, daß er dem orthodoxen Glauben zustimme und nur fälschlich verleumdet worden sei. Constantin erwiederte: „wenn Arius die Dekrete der Synode unterschreibt und ebenso glaubt, wie sie, so will ich ihn gerne vor mich lassen und mit Ehren nach Alexandrien zurücksenden". Als aber Arius, vielleicht wegen Krankheit, nicht alsbald erschien, lud ihn der Kaiser durch ein eigenes Handschreiben, datirt vom 27. November (wahrscheinlich 330 oder 331), welches uns Sokrates (I. 25) mittheilt, zu sich, und Arius erschien nun alsbald zu Constantinopel in Begleitung seines Freundes

---

Athanasii p. XVIII. und XXI. ist der Ansicht, Arius habe zwar schon ums Jahr 328 aus dem Exil überhaupt zurückkehren, aber erst jezt, ums Jahr 331, nach Alexandrien gehen dürfen. Er sucht auf diese Weise die Angabe in dem Briefe des Eusebius und Theognis (bei *Socrat.* I. 14) mit der Nachricht über den Hofgeistlichen der Constantia (*Socrat.* I. 25) und der Angabe des Athanasius (Apolog. c. Arian. c. 59) zu vereinigen.

1) *Athanas.* Apologia contra Arian. c. 59. *Socrat.* I. 23. *Sozom.* II. 18. Die Reihenfolge der hier zu erzählenden Begebenheiten hat am besten, besser als Sokrates und Sozomenus, der hl. Athanasius (l. c.) angedeutet, dem wir auch hierin folgen.

2) *Sozom.* II. 18.

Euzoius, welcher früher Diakon zu Alexandrien gewesen, aber von Erzbischof Alexander (wegen Arianismus) abgesezt worden war. Der Kaiser ließ beide vor sich und fragte sie, ob sie dem (nicänischen) Glauben beistimmen, und als sie es bereitwillig bejahten, befahl er, sie sollten ihr Glaubensbekenntniß schriftlich überreichen. Sie säumten nicht, ein solches auszustellen, das uns ebenfalls noch erhalten ist (bei *Socrat.* I. 26) und ganz darauf angelegt war, den Kaiser zu täuschen. Der Hauptsatz lautet: „und (wir glauben) an den Herrn Jesus Christus seinen Sohn, den aus ihm vor allen Zeiten **geworbenen** Gott Logos, durch welchen Alles geworden ist, im Himmel und auf Erden" ... Man sieht, wie hier gerade die eigentliche Streitfrage wegen der Wesensgleichheit des Sohnes völlig ausgelassen, in dem Ausdrucke **geworden** (*γεγενημένον*) aber der Arianismus angedeutet ist, während zugleich das arianische *γεγενημένον* gar leichtlich für identisch gehalten werden konnte mit *γεγεννημένον*, was **gezeugt** heißt und einen orthodoxen Sinn gibt. Um aber den Kaiser ja sicher zu täuschen, fügten sie am Schlusse noch bei: „wenn wir nicht so glauben, und den Vater, Sohn und hl. Geist nicht wahrhaft anerkennen, wie die ganze katholische Kirche und die hl. Schriften es lehren ... so soll Gott unser Richter sein." Nach ihrer Meinung nämlich war die **arianische** Logoslehre die biblische und altkirchliche; der Kaiser aber mußte obige Worte so verstehen, als ob sie damit ihre Uebereinstimmung mit der **nicänischen** Lehre, die er ja von ihnen ausdrücklich gefordert hatte, aussprechen wollten. Es gelang auch in der That, ihn zu täuschen, zumal seine Sehnsucht nach Kircheneintracht ihm die Zurückführung des Arius als ein gar wünschenswerthes Ereigniß erscheinen ließ, und um solche Wiedervereinigung mit der Kirche durch den Kaiser hatte ja Arius selbst am Schlusse des genannten Glaubensbekenntnisses gebeten [1]).

Hierauf stellte Eusebius dem Kaiser sicher die Sache so dar, als ob alle weitere Weigerung des Athanasius, den Arius und seine Freunde in die Kirchengemeinschaft wieder aufzunehmen, nur streitsüchtige Hartnäckigkeit sein könne, und brachte es dahin, daß Constantin unter beigefügten Drohungen von Athanasius die Aufnahme Aller verlangte, die

1) Alles dieß erzählt am vollständigsten *Socrat.* I. 25 und 26; theilweise auch *Sozom.* II. 27; kürzer, aber früher als diese beiden, **Rufinus**, hist. eccl. I. (X), 11. An der Wahrheit dieser ganzen Nachricht zweifelte Valesius in seinen Noten zu *Socrat.* I. 25; aber **Tillemont** (T. VI. Not. 10. sur les Ariens) und **Walch**, Ketzerhist. II. 489, traten wohl mit Recht gegen ihn auf.

darum bäten. Den drohenden Schluß des kaiserlichen Schreibens hat Athanasius selbst aufbewahrt [1]; außerdem findet er sich auch bei Sozomenus (II. 22). Die Eingangsworte bei lezterem sind ungenau und deuten an, als ob von der Aufnahme der Meletianer die Rede gewesen wäre; später jedoch, nach Anführung des kaiserlichen Brieffragments, wird deutlich von den Arianern gesprochen; und daß in der That die Aufnahme des Arius selbst diesen Brief veranlaßt habe, sagt der beste Zeuge in dieser Sache, — der hl. Athanasius. Es gelang diesem übrigens, den Kaiser zu überzeugen, daß er unmöglich Häretiker in die Kirchengemeinschaft aufnehmen könne, und dieser stand für jezt von dem Plane der Wiedereinführung des Arius ab [2]; wollte überhaupt jezt die Frage über die Orthodoxie des Arius nicht selbst entscheiden, sondern dieß einer Synode überlassen. Da einige Jahre später die Synode von Jerusalem (335) wirklich solche Entscheidung zu Gunsten des Arius gab, so stellten Rufin (I. 11) und Sozomenus (II. 27) ungenau die Sache so dar, als hätte Constantin von Anfang an das Urtheil über Arius der Synode von Jerusalem überwiesen, so daß auch seine Zurückberufung erst kurz vor 335 angesezt werden dürfte.

Der Versuch, den Arius durch Mißbrauch des kaiserlichen Ansehens in die Kirchengemeinschaft zurückzuführen und so dem Homousitätsglauben eine tiefe Wunde zu schlagen, war, wie wir eben sahen, an der Festigkeit des hl. Athanasius gescheitert; darum sollte jezt dieser selbst mit Hülfe der Meletianer gestürzt werden. Athanasius, indem er dieß erzählt, fügt bei, „nun habe Eusebius gezeigt, weßhalb er sich mit den Meletianern verbunden" [3]. Eusebius forderte nämlich dieselben jezt brieflich auf, Klagepunkte gegen Athanasius aufzusuchen, und nach mehreren Anfangs vergeblichen Anstrengungen ersannen endlich Ision, Eudämon und Callinicus, drei meletianische Geistliche, die Anschuldigung, Athanasius habe in Aegypten eigenmächtig eine ganz neue Auflage eingeführt: die Lieferung von linnenen Gewändern (στιχάρια) zu kirchlichem Gebrauche. Mit dieser Anklage reisten sie zum Kaiser nach Nikomedien; aber ebendaselbst hielten sich damals auch zwei Priester des hl. Athanasius auf, Apis und Makarius, welche dem Kaiser den wahren Hergang der Sache und die Lügenhaftigkeit der Beschuldigung nach-

1) Apologia contra Arianos c. 59. T. I. P. I. p. 141. ed. Patav.
2) *Athanas.* Apolog. c. 60. *Socrat.* I. 27. *Sozom.* II. 22.
3) Apologia contra Arian. c. 60.

wiesen. Es gelang ihnen, denselben zu überzeugen, wie Athanasius versichert (Apolog. c. Arian. c. 60); und zugleich fand Constantin für gut, jezt auch den hl. Athanasius selbst zu sich zu bescheiden (ibid.). Sobald Eusebius dieß erfuhr, rieth er den Anklägern, die Residenz nicht zu verlassen, und als nun Athanasius ankam, brachten sie zwei neue Anklagen zumal, eine gegen den obengenannten Priester Makarius: er habe einen Kelch (der Meletianer) zerbrochen (davon später), und eine gegen Athanasius: er habe einen Hochverräther Philomenus mit einer Kiste Gold unterstüzt. In Folge hievon scheint Athanasius einige Zeit lang in einer Art Haft gehalten worden zu sein, wie er in seinem dritten neuaufgefundenen Festbriefe andeutet, der vor Ostern 331 geschrieben ist [1]). Da es ihm jedoch in Bälde gelang, auch den Ungrund dieser Anklagen nachzuweisen (zu Psammathia, einer Vorstadt Nikomediens), so wurde er von dem Kaiser sehr ehrenvoll entlassen und sandte jezt vom kaiserlichen Hoflager aus vor Ostern 332 einen neuen Osterbrief an die Bischöfe und Priester Aegyptens [2]). Ueberdieß richtete Constantin ein bei Athanasius aufbewahrtes wortreiches Dekret an die Alexandriner, worin er sie zur Eintracht ermahnte, scharfe Ausdrücke gegen die Meletianer gebrauchte, dem Athanasius aber das ehrenvolle Prädikat ἄνθρωπος θεῦ ertheilte [3]).

Einige Zeit lang hatte jezt Athanasius Ruhe, dann aber wurden die Meletianer auf's Neue gegen ihn aufgestachelt und durch Geschenke zum Vorbringen neuer Klagen bewogen.

In der Mareotis, zum Bisthum Alexandrien gehörig [4]), wo übrigens die Meletianer gar keine Gemeinden besaßen, hatte ein Laie, Namens Ischyras, sich fälschlich für einen Geistlichen ausgegeben und priesterliche Funktionen verrichtet. Als dieß Athanasius auf einer Visitationsreise erfuhr, schickte er den obengenannten Priester Makarius an Ischyras, um diesen vor sich zu laden; da jedoch Ischyras eben krank darnieder lag, konnte Makarius nur dessen Vater ersuchen, daß er künftig

---

1) Larsow, die Festbriefe des hl. Athanasius, S. 70.

2) Bei Larsow, a. a. O. S. 77 und 80. In dem alten Vorberichte zu diesen Festbriefen (Larsow S. 27. Nr. III.) findet sich eine falsche Angabe, indem was über den Festbrief vom J. 331 gesagt ist (er sei auf der Rückkehr vom Hoflager geschrieben) zu dem Festbriefe des Jahres 332 gehört, wie aus den eigenen Worten des hl. Athanasius (ebendas. S. 77 und 80) hervorgeht.

3) *Athanas.* Apologia contra Arianos c. 60. 61. *Socrat.* I. 27. *Sozom.* II. 22. *Theodoret.* hist. eccl. I. 26. 27 (ungenau).

4) Vgl. Wiltsch, kirchl. Geogr. und Statistik, Bd. I. S. 182.

seinen Sohn von solchem Frevel zurückhalten möge. Sobald Ischyras wieder genas, floh er zu den Meletianern, und diese componirten die Anschuldigung, Makarius sei (wohl auf Befehl des Athanasius) in das Sacrarium des Ischyras eingedrungen, habe seinen Altar umgeworfen, den Kelch zerbrochen und die heiligen Bücher verbrannt [1]). Schon als Athanasius bei dem Kaiser in Psammathia war, brachten sie diese Sache vor, aber ohne Erfolg [2]), wahrscheinlich weil Athanasius ein eigenhändiges Schreiben des Ischyras vorlegte, worin dieser den ganzen Trug eingestand und um kirchliche Wiederaufnahme nachsuchte [3]).

Deßungeachtet nahmen die Meletianer jezt diesen Klagepunkt wieder auf, und verbanden damit die weitere Anschuldigung, Athanasius habe den Bischof Arsenius von Hypsele, der es mit den Meletianern hielt, ermordet und dem Leichnam eine Hand abgehauen, um damit Zaubereien zu treiben. Der eigentliche Urheber dieser Lüge war der meletianische Oberbischof Johannes Archaph; Arsenius aber ließ sich um Geld bewegen, sich zu verstecken, damit die Nachricht von seinem Tode glaubwürdig werde, während die Feinde des Athanasius sogar die angeblich abgehauene Hand öffentlich zeigten, und ihre Klage bis vor den Kaiser brachten. Dieser beauftragte den Censor Dalmatius von Antiochien, seinen Neffen, mit der Untersuchung wegen des Mordes, und Athanasius wurde zur Vertheidigung aufgefordert. Er hatte Anfangs diese Anklage gar keiner Beachtung für werth gehalten; jezt aber fand er für nöthig, überall Nachforschungen nach Arsenius theils durch Briefe, theils durch einen besonders damit beauftragten Diakon anzustellen. Lezterem wurde verrathen, daß sich Arsenius in dem ägyptischen Kloster Ptemencyrcis versteckt halte. Bis er dahin kam, hatten die Mönche den Arsenius auf einem Schiffchen schon wieder weiter geführt; allein der Diakon ließ zwei von ihnen, den Mönch Helias, welcher den Arsenius auf seiner weitern Flucht begleitet hatte, und den Priester Pinnes, der um das Ganze wußte, verhaften und vor den Statthalter (Dux) von Alexandrien bringen, wo beide gestanden, daß Arsenius noch

---

1) *Athanas.* Apolog. c. Arian. c. 63. *Socrat.* I. 27. *Sozom.* II. 23.

2) *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 60.

3) Das Schreiben des Ischyras findet sich bei *Athanas.* l. c. c. 64. Daß Ischyras diesen Brief schon so frühe, und gewiß schon vor den neuen eben zu erzählenden Klagen gegen Athanasius, geschrieben habe, erhellt aus *Athanas.* l. c. c. 65.

lebe [1]). Wie derselbe aber wieder aufgefunden wurde, werden wir später erzählen.

§ 48.

Synode von Cäsarea im Jahr 334.

Während dieß vorging und sich Athanasius auf seine Vertheidigung rüstete, eilten die Eusebianer ihn zu stürzen, und zwar sollte dieß auf einer Synode zu Cäsarea im J. 334 [2]) geschehen, wohin, wie es scheint, jener Censor Dalmatius den Athanasius vorgeladen hatte. Er weigerte sich jedoch, zu erscheinen [3]), meldete dagegen dem Kaiser all das Geschehene, namentlich, daß man über Arsenius Kunde erhalten habe, und rief ihm zugleich das in Betreff der Kelchgeschichte bereits zu Psammathia Gehörte in's Gedächtniß zurück. Der Kaiser befahl darauf dem Censor, die Untersuchung einzustellen, hieß den Eusebius und seine Freunde, die schon nach Cäsarea eilten, zurückkehren [4]), und schrieb selbst dem Athanasius wieder einen sehr ehrenvollen Brief, worin er die Betrügerei der Meletianer öffentlich anerkannte und sich auch darüber aussprach, daß sie inconsequent bald den Athanasius, bald den Makarius der Kelchzertrümmerung beschuldiget hätten [5]). Schon als es entdeckt wurde, daß Arsenius noch am Leben sei, hatte der oben genannte Mönch Pinnes aus dem Kloster Ptemencyreis dem Johannes Archaph den An-

1) *Athanas.* Apolog. c. Arian. c. 65—67. *Socrat.* I. 27. *Sozom.* II. 23.

2) Diese Synode ist auf das Jahr 334 anzusetzen, wie aus dem Vorberichte zu den neuentdeckten Festbriefen des hl. Athanasius (S. 28. Nr. VI) und aus Sozomenus (II. 25) erhellt. An lezter Stelle äußert die Synode zu Tyrus im J. 335: die zu Cäsarea hätte Jahrs zuvor stattfinden sollen. Dasselbe spricht auch die zu Sardika von der eusebianischen Partei erlassene epistola Synodica aus (*Hilar.* Oper. fragm. III. p. 1311 ed. Benedict. 1693). Wenn aber Sozomenus in dem oben angeführten Capitel zu Anfang sagt: von der Citation des Athanasius nach Cäsarea bis zu seiner Ankunft in Tyrus seien 30 Monate verflossen, so ist dieß kein Widerspruch gegen obige Annahme, denn α) die Synode von Cäsarea wurde dem Athanasius sicher beträchtlich früher angekündet, als sie beginnen sollte; β) auch nach Tyrus kam Athanasius nicht sogleich, sondern erst einige Zeit nach Eröffnung des Concils (s. unten); und endlich γ) sind die 30 Monate des Sozomenus vielleicht theilweise numerus rotundus, und nicht ganz accurates Zeitmaß.

3) *Sozom.* II. 25 und Vorbericht zu den syrischen Festbriefen des hl. Athanasius, S. 28.

4) *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 65.
Dieser Brief findet sich bei *Athanas.* l. c. c. 68.

griff auf Athanasius einzustellen gerathen [1]). Der Oberbischof der Meletianer fand es darum jezt zur Besänftigung des Kaisers für nöthig, in einem Briefe an denselben seine große Geneigtheit zur Wiederaussöhnung mit Athanasius, wenigstens zum Scheine, auszusprechen, und Constantin belobte ihn darüber [2]). Aber nach einem oder anderthalb Jahren wagten die Eusebianer, welche abermals auch die Meletianer wieder aufstachelten, einen neuen Angriff auf Athanasius. Sie hatten dem Kaiser beharrlich die Nothwendigkeit vorgestellt, eine große Synode zur Wiederherstellung des kirchlichen Friedens und zur Vereinigung der Entzweiten zu halten, und da eben jezt, zur Zeit der Tricennalien Constantins, die von ihm erbaute große Auferstehungskirche zu Jerusalem in Gegenwart vieler Bischöfe eingeweiht werden sollte, so erklärten ihm die Eusebianer, wie herrlich es wäre, wenn vor Beginn dieses hl. Aktes alle Bischöfe geeinigt, und namentlich auch der ägyptische Kirchenstreit, der wieder ausgebrochen, beigelegt werden könnte. Dieser Vorschlag hing mit dem Lieblingsplane Constantins zu nahe zusammen, als daß er nicht darauf hätte eingehen sollen, und er verordnete darum, die Bischöfe sollten sich zuerst in Tyrus versammeln, und dann erst mit versöhnten Herzen und geeinigt zum großen Feste nach Jerusalem gehen.

§ 49.

Synode zu Tyrus im Jahr 335 [3]).

Constantin selbst berief die Bischöfe von Aegypten, Libyen, Asien und Europa, wie Eusebius sagt, zu dieser Synode, bestellte den Consular Dionysius zum Protektor derselben und beeilte sich gleich nach Eröffnung des Concils, bevor noch alle Bischöfe anwesend waren, dieselben dringend zur Eintracht zu ermahnen [4]). Die Aegypter abgerechnet, erschienen im

1) *Athanas.* l. c. c. 67.

2) Das Schreiben des Kaisers an Johannes Archaph siehe bei *Athanas.* l. c. c. 70.

3) Der Vorbericht zu den syrischen Festbriefen des hl. Athanasius (herausg. von Larsow) verlegt S. 28 die Synode von Tyrus in's Jahr 336, nicht, wie man gewöhnlich annimmt, 335.

4) *Euseb.* Vita Constantini lib. IV, c. 40—42. Abgedruckt in den Conciliensammlungen von *Mansi*, T. II. p. 1139 sqq. und *Harduin*, T. I. p. 539, wo auch die andern das Concil von Tyrus berührenden Urkunden, die wir im Folgenden einzeln aus den Quellen, namentlich der Apologia Athanasii citiren, bequem zusammengestellt sind.

Ganzen ungefähr 60 Biſchöfe [1]; die Oberhand hatten jedoch die Euſebianer, namentlich die beiden Euſebii von Nikomedien und von Cäſarea, Theognis von Nicäa, Maris von Chalcedon, Macedonius von Mopsveſtia, Urſacius von Singidunum, Valens von Murſia, Theodor von Heraklea [2], Patrophilus von Scythopolis und Andere. Neben ihnen konnten die wenigen unparteiiſchen Männer, wie Maximus von Jeruſalem, Alexander von Theſſalonich und Marcell von Ancyra, keinen Einfluß gewinnen [3].

Athanaſius weigerte ſich Anfangs, ſeine Angelegenheit den Euſebianern anzuvertrauen, weil ſie der Häreſie halber ſeine Feinde ſeien [4]; aber der Kaiſer nöthigte ihn, auf der Synode zu erſcheinen [5]. Man kann ſich wundern, wie Conſtantin, welcher Jahrs zuvor über Athanaſius ſo günſtig geurtheilt hatte, jezt plözlich ſo wenig freundlich gegen ihn auftrat. Dieß erklärt ſich aber, wenigſtens zum Theile, in folgender Weiſe. Nach dem obigen Siege des Athanaſius über ſeine Gegner war er natürlich um ſo eifriger bedacht, ganz Aegypten kirchlich zu einigen und in Kraft der nicäniſchen Beſchlüſſe die Reſte der Meletianer und Arianer wieder zur Gemeinſchaft zurückzuführen. Es ſchien dieß um ſo eher möglich, als ja die Meletianer ſolche Einigung in Nicäa förmlich verſprochen hatten, die Arianer aber noch keine geſchloſſene Sekte mit eigenem Gottesdienſte bildeten [6]. Die Hinderniſſe jedoch, auf die er ſtieß, namentlich die Hartnäckigkeit und Böswilligkeit Einzelner, nöthigten ihn mitunter, zu größerer Strenge zu greifen und auch den weltlichen Arm gegen die Renitenten aufzubieten. Daß dieß geſchah, beweiſen die Klagen, welche mehrere ſeiner Gegner, namentlich Meletianer, vor die Synode von Tyrus brachten, wie ſie durch ihn, d. h. von dem brachium seculare auf ſeine Reclamation hin, zu allerlei ſchweren Strafen, namentlich Gefängniß und körperlichen Züchtigungen, verurtheilt worden ſeien [7]. Wie ſehr aber Athanaſius durch die Böswilligkeit zur Strenge

---

1) *Socrat.* I. 28.

2) Vgl. *Athanas.* Apolog. c. Arian. c. 73. 74. 77.

3) *Athanas.* l. c. c. 80. *Sozom.* II. 33. *Rufin*, I (X), 16.

4) *Athanas.* l. c. c. 71.

5) Ibid. c. 72. Nach dem Vorberichte zu den ſyriſchen Feſtbriefen des hl. Athanaſius (herausg. von Larſow 1852) S. 28 reiste Athanaſius am 17. Epiphi, d. i. 11. Juli, 336 von Alexandrien nach Tyrus ab, was um ein Jahr irrig iſt. Vgl. Tübing. theol. Quartalſchr. 1853. Heft 1, S. 163 f.

6) *Sozomen.* II. 32.

7) *Sozom.* II. 25.

provocirt wurde, mag das Beispiel des Bischofs Callinicus von Pelusium zeigen, der, das Mährchen von der unrechtmäßigen Wahl des Athanasius vorschützend, so lange gegen seinen Metropoliten intriguirte, bis ihn dieser absezte, dann aber mächtigen Lärm über dessen Gewaltthätigkeit und Ungerechtigkeit erhob [1]). Derlei Gerüchte, klug benüzt, konnten den hl. Athanasius bei dem Kaiser, welcher selbst nach dem Geständniß seines Verehrers Eusebius sehr leichtgläubig und verleitbar war [2]), gar wohl in den Verdacht bringen, als ob er durch zu große Heftigkeit den Kirchenfrieden Aegyptens hindere; Friedensstörung aber war in den Augen des Kaisers das allergrößte Vergehen, wie Sozomenus (II. 31) sagt. Dazu kam ohne Zweifel, daß die Eusebianer auch die Theologie des Athanasius verdächtigten, als ob diese, wie sie von ihrem Standpunkte aus meinten, dem Sabellianismus zu sehr zuneige, über das Nicänum hinausgehe, dadurch auch die bekehrten Arianer zurückschrecke und so abermals ein Hinderniß der kirchlichen Einigung sei. Baronius meint [3]), sie hätten wohl auch die Nachricht, daß Arsenius noch lebe, nur für ein falsches, von Athanasius selbst ausgestreutes Gerücht erklärt, und so den Kaiser auch von dieser Seite her gereizt. Ich finde jedoch in den Quellen hievon nichts. Wie dem sei, Athanasius sah sich jezt genöthigt, gegen seinen Willen nach Tyrus zu gehen, nahm aber größerer Sicherheit willen 48 seiner Suffraganbischöfe mit sich [4]), um dadurch den Eusebianern auf der Synode, wo möglich, numerisch das Gleichgewicht halten zu können [5]). Sein Priester Makarius, wegen der angeblichen Kelchzertrümmerung abermals angeklagt, wurde in Ketten nach Tyrus gebracht [6]). Ischyras hatte, wie wir oben sahen, dem Athanasius demüthig Abbitte geleistet, war aber deßungeachtet nicht wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen worden [7]) und trat darum aus Rache auf's Neue in die Schranken. Zudem war er von den Eusebianern durch das Versprechen eines Bisthums geködert [8]).

---

1) *Sozom.* II. 25.
2) *Euseb.* Vita Const. IV. 54.
3) *Baron.* Annal. ad ann. 334. n. 4.
4) Ihre Namen bei *Athanas.* Apolog. contra Arianos c. 79.
5) Sie machten dieß später zu einem Anklagepunkt gegen ihn. Siehe unten.
6) *Athanas.* l. c. c. 71.
7) *Athanas.* l. c. c. 74.
8) Ibid. c. 85.

Die Rollen zu Tyrus waren gut ausgetheilt: die Meletianer machten die Ankläger, die Eusebianer die Richter; das Präsidium aber führte der Kirchenhistoriker Eusebius, der schon seit länger her gegen die Aegypter und namentlich gegen Athanasius erbittert war [1]). Sobald ihn der ägyptische Bischof Potamon, der in der Verfolgung unter Maximian eines Auges beraubt worden war, auf dem Präsidentenstuhl erblickte, rief er aus: „du sitzest da, Eusebius, und der unschuldige Athanasius wird von dir gerichtet! Wer kann das ertragen! Sag an, wareſt du nicht zu gleicher Zeit mit mir während der Verfolgung im Gefängniß? Ich nun habe ein Auge wegen der Wahrheit verloren, du aber wurdeſt an keinem Theile des Körpers verlezt ... Auf welche Weise biſt denn du dem Gefängniß entkommen, wenn du nicht den Verfolgern Ungerechtes verſprochen oder gar gethan haſt?" So erzählt Epiphanius (haer. 68, 7), während Athanasius und Andere davon ſchweigen; auf jeden Fall aber war es nur ein Verdacht, und zwar ein grundloſer, was Potamon ausſprach, und es iſt wohl möglich, daß die ganze Erzählung des Epiphanius nur eine andere, aber falſche Verſion deſſen iſt, was Rufinus berichtet. Er erzählt (I. 17): als der ägyptiſche Biſchof Paphnutius den nicht euſebianiſchen Maximus von Jeruſalem zu Tyrus unter den Euſebianern ſitzen ſah, rief er aus: „Dich, o Maximus, der du mit mir in der Verfolgung ein Auge verloren, dafür aber Anrecht auf das himmliſche Licht erlangt haſt, dich kann ich in der Verſammlung der Böswilligen nicht ſitzen ſehen." Offenbar hat dieſe Nachricht des Rufin mehr Wahrſcheinlichkeit, als die des Epiphanius; es iſt aber auch eine gewiſſe Verwandtſchaft zwiſchen beiden nicht zu verkennen.

Sofort traten von der meletianiſchen Partei Biſchof Callinicus und der bekannte Iſchyras (Sozomenus II. 25 nennt ihn Iſchyrion) gegen Athanasius auf. Iſchyras brachte wieder vor, Athanasius habe ſeinen Kelch zerbrochen und den Altar umgeſtürzt [2]), ihn ſelbſt öfter in's Gefängniß geworfen und bei dem Präfekten Aegyptens verleumdet. Cal-

---

1) Vgl. den Schluß des Briefs der ägyptiſchen Biſchöfe bei *Athanas.* l. c. c. 77. Auch zeigt Euſebius ſelbſt (Vita Const. IV. 41) ganz deutlich ſeine Ungerechtigkeit gegen die Orthodoxen Aegyptens.

2) Sozomenus II. 25 ſpricht ſtatt des Altars von einem biſchöflichen Stuhle, aber für's Erſte gerirte ſich Iſchyras ja blos als Prieſter (hatte alſo auch keinen biſchöflichen Stuhl in ſeinem sacrarium), und zudem iſt in der Apologia des Athanaſius, der hier die beſte Quelle iſt, ſtets von einem Altartiſch (τράπεζα), z. B. c. 74, die Rede.

linicus aber, früher katholischer Bischof von Pelusium, klagte, er sei von Athanasius unrechtmäßiger Weise abgesezt worden, weil er ihm auf so lange, bis er sich wegen der Kelchsache gereinigt, die Gemeinschaft aufgekündet habe. Wieder andere meletianische Bischöfe wollten durch Schuld des Athanasius mißhandelt worden sein; alle zusammen aber brachten die schon bekannten Anschuldigungen gegen die Rechtmäßigkeit seiner Wahl vor; auch wurde ein aus Aegypten gekommenes Schriftstück verlesen, des Inhalts: „Athanasius sei allein Schuld, daß sich nicht Jedermann in Aegypten der Kirche anschließe“ [1]). — Was Athanasius auf all dieß geantwortet habe, ist unbekannt. Er selbst berührt kaum diese Klagen [2]), Sozomenus aber (l. c.) sagt nur: „gegen einzelne Punkte rechtfertigte sich Athanasius sogleich, bei andern bat er sich Frist aus, um seine Beweise beibringen zu können.“

Darauf griffen seine Feinde die Sache mit Arsenius wieder auf, wahrscheinlich in der Hoffnung, Athanasius werde doch nicht beweisen können, daß Arsenius in der That noch lebe. Lezterer war selbst ihren Augen entschwunden, sie selbst wußten nicht, was aus ihm geworden sei und sein Aufenthalt war ihnen völlig unbekannt; am wenigsten aber ahneten sie, daß er gerade in den Händen des Athanasius sei. Ohne ihre Zustimmung war er nämlich aus Neugier heimlich nach Tyrus gegangen (wozu sie ihm natürlich die Erlaubniß nie gegeben hätten), um zu sehen, wie hier die Sachen bei der Synode verlaufen. Es hatte ihn aber Jemand erkannt und in einer Weinschank geäußert: „der todtgeglaubte Arsenius sei hier in einem gewissen Hause versteckt.“ Dieß hörte zufällig ein Diener des Consular Archelaus und machte seinem Herrn davon Anzeige. Dieser ließ den Flüchtling greifen. Arsenius wollte Anfangs läugnen, wer er sei, wurde aber von Bischof Paulus von Tyrus, der ihn von früher her kannte, überwiesen, und Archelaus machte nun von alle dem sogleich dem hl. Athanasius Mittheilung [3]). Aber auch Arsenius selbst schrieb an Athanasius und versicherte ihn auf's Bestimmteste seiner nunmehrigen Losreißung von der Partei der Meletianer [4]). Ohne hievon zu wissen, brachten die Meletianer die Klage

1) *Sozom.* II. 25.

2) *Athanas.* l. c. c. 72.

3) *Socrat.* I. 29.

4) *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 69. Daß Arsenius jezt erst entdeckt wurde, und jezt erst an Athanasius schrieb, erhellt aus *Socrat.* I. 29, *Theodoret*, hist. eccl. c. I. 30 und aus *Athanas.* Apolog. c. Arian. c. 72 selber, während in c. 69 nur

wegen Ermordung des Arsenius vor die Synode, und verfehlten auch nicht, die abgehauene Hand in einem hölzernen Käſtchen vorzuweiſen. Darauf fragte Athanaſius mehrere der Anweſenden, ob ſie den Arſenius gekannt hätten, und nachdem ſie es bejaht, führte er den Todtgeglaubten herein und hob ihm den Mantel auf, ſo daß beide Hände zum Vorſchein kamen [1]). Die Wirkung, welche dieß machte, wird verſchieden erzählt. Nach Sokrates (I. 30) wäre der Urheber dieſer Anklage, Johannes Archaph, entflohen; nach Theodoret (hist. eccl. I. 30) bezüchtigten ſie den Athanaſius der Zauberei, nach Sozomenus endlich (II. 25) ſuchten ſie die lügneriſche Ausrede: „Athanaſius habe das Haus des Arſenius anzünden und ihn darin einſchließen laſſen, um ihn zu morden, derſelbe müſſe jedoch durch ein Fenſter entſprungen ſein; da man ihn aber ſo lange nicht geſehen, habe man auf jenen Vorgang hin (den Hausbrand) mit gewiſſem Recht geſchloſſen, er ſei wirklich umgekommen."

Alle die genannten alten Hiſtoriker ſtimmen übrigens (ll. cc.) darin überein, daß jezt ein gewaltiger Tumult entſtand, und die Feinde des Athanaſius, ſtatt ſich zu ſchämen, ſo heftig auf ihn einſtürmten, daß er für ſein Leben zu fürchten begann.

Wenn Rufin (I. 17) und Theodoret (I. 30) die Reihenfolge recht angeben, ſo wurde vor der Klage wegen Arſenius noch ein anderer Punkt vorgebracht. Man ſtellte nämlich der Synode eine Weibsperſon vor, welche behauptete, Athanaſius habe ſie einſt, als er auf Beſuch bei ihr war, Nachts unvermuthet überfallen und entehrt. Er wurde zur Verantwortung eingeführt, zugleich mit ihm ſein Freund, der Prieſter Timotheus, welcher leztere nun, von Athanaſius dazu angeleitet, die Dirne alſo anredete: „behaupteſt du wirklich, daß ich einſt bei dir gewohnt und dir Gewalt angethan habe?" Sie betheuerte es, und ſo wurden durch dieſe Perſonenverwechslung (ſie kannte den Athanaſius gar nicht) die Ankläger auf's Neue beſchämt. Umſonſt jedoch verlangte Athanaſius weitere Unterſuchung auch darüber, wer die Perſon zu dem

---

anticipando der Brief des Arſenius an Athanaſius mitgetheilt wird. Hienach haben die Mauriner (Vita S. Athan. p. XXIV ed. Patav.) die Auffindung und Reue des Arſenius zu frühe, in's J. 333, angeſezt, und es iſt an ſich viel wahrſcheinlicher, daß die Auffindung des Vermißten erſt kurze Zeit vor der Synode von Tyrus ſtatthatte, ſo daß die Gegner des Athanaſius noch nicht davon wiſſen konnten. Daß Arſenius ſpäter zu den Freunden des Athanaſius gehörte, ſagt Papſt Julius bei *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 27.

1) *Theodoret.* hist. eccl. I. 30. *Socrat.* I. 29 sq. *Sozom.* II. 25.

Betruge veranlaßt habe; die Eusebianer meinten, es seien noch viel wichtigere Punkte zu untersuchen [1]). Die ganze Nachricht in Betreff der Dirne ist jedoch keineswegs gehörig verbürgt. Nicht nur schweigt Athanasius darüber, obgleich er zu seiner Vertheidigung und zur Darstellung der eusebianischen Gehässigkeit dieß Ereigniß gar wohl hätte anwenden können; auch alle Synoden für und gegen Athanasius, welche später gehalten und worin die alten Anklagen immer auf's Neue besprochen wurden, thun dieser Sache nicht die geringste Erwähnung. Ebenso schweigt Sokrates davon, und die eigentliche Quelle dieser Nachricht scheint nur Rufin zu sein, aus welcher dann Theodoret und Sozomenus (II. 25) schöpften, lezterer mit dem Beisatze: „in den Akten der Synode stehe davon kein Wort." Der Arianer Philostorgius endlich erzählt etwas Aehnliches, aber doch dem Rufin in sofern Widersprechendes, als er die Anklage von Athanasius ausgehen läßt und den Eusebius von Cäsarea als Beschuldigten darstellt: Athanasius habe nämlich eine Dirne veranlaßt, den genannten Eusebius als ihren Verführer vor der Synode anzuklagen, es habe sich aber gezeigt, daß sie diesen Mann gar nicht kannte [2]).

Bei diesem Widerspruch zwischen Philostorgius und Rufin darf man wohl annehmen, beide bringen nur verschiedene Varianten einer und derselben Fabel. Wie dem übrigens sei, gewiß ist, die Eusebianer bestanden jezt, um doch nicht Alles aufzugeben, mit aller Gewalt darauf, die Sache des Makarius und Ischyras müsse noch weiter untersucht und in der eigenen Heimath des Ischyras, in der Mareotis, durch eine besondere Deputation der Synode Nachforschungen über den wahren Sachverhalt angestellt werden. Der Comes Dionys, der kaiserliche Protektor der Synode, trat dabei auf ihre Seite, ihre Absicht aber war, wie Athanasius versichert [3]), in seiner Abwesenheit gegen ihn Ränke zu schmieden. Er selbst behauptete, die ganze Reise nach der Mareotis sei unnöthig, da Alles bereits im Klaren und gehörig beglaubigt sei; auf jeden Fall aber müsse man Männer in jene Deputation wählen, die außer allem Verdachte der Parteilichkeit stünden. Der Comes gab ihm in lezterer Beziehung Recht [4]), und es wurde bestimmt, daß die Synodal-

1) *Rufin*, l. c. *Theodoret.* l. c.
2) *Philostorg.* II. 11.
3) Apologia c. Arian. c. 72.
4) *Athanas.* l. c. c. 72.

deputirten sofort in einer gemeinsamen Sitzung gewählt werden sollten. Doch die Eusebianer und Meletianer banden sich nicht hieran, sondern bestellten einseitig und eigenmächtig gerade die ärgsten Gegner des Athanasius, welche dieser recusirt hatte, zu Deputirten, und suchten darauf durch Herumgehen bei den Einzelnen die nachträgliche Zustimmung zu ihrem Schritte zu erhaschen [1]). Die Gewählten waren: Theognis von Nicäa, Maris von Chalcedon, Ursacius, Valens, Macedonius und Theodorus [2]), und man gab ihnen militärische Bedeckung und ein Empfehlungsschreiben an den Statthalter Aegyptens mit. Auch nahmen sie den Ankläger des Makarius, Ischyras, mit sich, während sie den Makarius selbst gefesselt in Tyrus zurückließen, zum deutlichen Zeichen, daß sie nicht für die Wahrheit, sondern nur für Ischyras Zeugen suchen wollten. In Aegypten aber war der Präfekt Philagrius, ein ehemaliger Christ, der wieder Heide geworden, ihr Hauptvertrauensmann, und während sie das Zeugniß der alexandrinischen und mareotischen Priester, sogar derer, die in der Sache des Ischyras Augenzeugen gewesen, zurückwiesen, ja diese Cleriker bei der Untersuchung und Protokollirung gar nicht anwohnen ließen, hörten sie jüdische und heidnische Zeugen und Katechumenen ab, welche über Vorgänge in einem Sacrarium aussagen mußten, wohin ihnen doch zu gehen gar nie verstattet war. Sie wollten also Dinge gesehen haben an einem Orte (im Presbyterium), wo sie gar nie gewesen sein konnten. So fielen denn auch ihre Angaben sehr widersprechend aus [3]).

Gegen ein so rechtswidriges Verfahren protestirten die Cleriker von Alexandrien und der Mareotis in mehreren Schreiben an die Deputirten selbst, an die Synode, an den Präfekten Aegyptens und an einen andern kaiserlichen Beamten [4]). Insbesondere erklärten die Geistlichen der Mareotis: Ischyras sei niemals Priester gewesen, er habe zwar früher von Colluthus geweiht worden zu sein behauptet, aber Colluthus (ein etwas älterer Schismatiker Alexandriens, vgl. oben S. 238) sei selbst niemals Bischof gewesen und habe darum Niemanden zum Priester weihen können. Auf jeden Fall aber sei Ischyras schon früher auf

---

1) Vgl. den Brief des Bischofs Alexander von Thessalonich bei *Athanas.* l. c. c. 80 und ebendaselbst c. 77 das Schreiben der ägyptischen Bischöfe.

2) Siehe oben S. 444.

3) *Athanas.* l. c. c. 72. 83.

4) Bei *Athanas.* l. c. c. 73—75.

einer Synode in Gegenwart des Oſius (alſo vor dem Nicänum) von ſeinem angemaßten Prieſterthum deponirt und in die communio laicalis verſezt worden. Er habe nie eine Kirche in der Mareotis gehabt, und es ſei weder von Athanaſius noch einem ſeiner Begleiter ein Kelch zerſtört und ein Altar umgeſtürzt worden. Sie, die Cleriker der Mareotis, ſeien ja dabei geweſen, wie Athanaſius dieſe Gegend viſitirte; was aber Iſchyras vorgebracht, ſei durchaus eine Lüge, wie er bereits ſelbſt ſchon geſtanden. Als die Synodaldeputirten in die Mareotis gekommen, hätten ſie die Grundloſigkeit der Klage des Iſchyras wohl eingeſehen, aber Theognis und die andern Feinde des Athanaſius hätten die Anverwandten des Iſchyras und andere Ariomaniten (raſende Verehrer des Arius) veranlaßt, Ausſagen zu machen, die ſie brauchen konnten. Dabei habe ſie der Präfekt Philagrius unterſtüzt und durch Drohung und rohe Gewalt die Wahrheit unterdrückt und die falſchen Zeugniſſe gefördert [1]).

Nicht minder reichten die ägyptiſchen Biſchöfe, die zu Tyrus anweſend waren, bei der ganzen Synode eine freimüthige Klagſchrift gegen die Euſebianer ein, zeigten, wie ſie gegen Athanaſius conſpirirten, wie ungerecht ſie die Deputation gewählt hätten ꝛc., und baten, die übrigen Biſchöfe möchten doch nicht mit ihnen gemeinſame Sache machen [2]). Einen ebenſo lautenden Brief richteten ſie zugleich an den Comes Dionyſius [3]) und verlangten von ihm etwas ſpäter in einem weiteren Schreiben, er ſolle in Anbetracht der Machinationen ihrer Feinde die Entſcheidung ihrer Angelegenheit dem Kaiſer aufbewahren. Sie erklärten dieß auch der Synode [4]). Zugleich fand Alexander von Theſſalonich, einer der angeſehenſten Biſchöfe des Concils, für nöthig, den Comes vor den Ungerechtigkeiten der Euſebianer zu warnen, damit er ſich von ihnen zu keinem falſchen Schritte verleiten laſſe [5]), und Dionys ſchäzte ſein Urtheil in der That ſo hoch, daß er den nach der Mareotis abgegangenen Commiſſären ernſte Mahnungen, gerecht zu ſein, zugehen ließ [6]).

Athanaſius aber hatte jegliche Hoffnung auf die Tyriſche Synode aufgegeben und verließ ſie darum jezt, um durch ſeine Abweſenheit ihren weiteren Verlauf zu verhindern. Es ſei ja anerkannte Sache, ſagte

1) Die zwei Schreiben der mareotiſchen Cleriker bei *Athanas.* l. c. c. 74. 75.
2) Bei *Athanas.* l. c. c. 77.
3) Bei *Athanas.* l. c. c. 78.
4) Bei *Athanas.* l. c. c. 79.
5) Bei *Athanas.* l. c. c. 80.
6) Sein Schreiben bei *Athanas.* l. c. c. 81.

er, daß, was eine Partei allein beſchließe, wirkungslos ſei [1]). Doch die Euſebianer betrachteten ſich nicht als Partei, ſondern als Richter, und als nun ihre Deputirten aus der Mareotis mit ihren Protokollen und falſchen Zeugenausſagen zurückkehrten [2]), ſprach die Synode die Abſetzung über Athanaſius aus und verbot ihm, nach Alexandrien zurückzukehren, damit dort nicht Unruhen entſtünden. Der Meletianer Johannes Archaph dagegen und ſeine Anhänger wurden, als von Athanaſius unrechtmäßig verfolgt, in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen und in ihre Aemter wieder eingeſezt. Ja ſelbſt den Iſchyras machten ſie zum Lohne für ſeine Hülfe zum Biſchof ſeines Fleckens in der Mareotis (bisher zum Bisthum Alexandrien gehörig) und bewirkten es bei dem Kaiſer, daß er demſelben eine Kirche bauen ließ. Ueberhaupt aber gaben ſie nicht nur dem Kaiſer von allen ihren Beſchlüſſen Nachricht, ſondern erließen auch ein encycliſches Schreiben an alle Biſchöfe: „ſie ſollten jede Verbindung mit Athanaſius abbrechen, denn er ſei theils mehrerer Vergehen überwieſen, theils habe er ſich der Verantwortung wegen anderer durch die Flucht entzogen und dadurch ſeine Schuld an den Tag gelegt. Zu ſeiner Verurtheilung aber ſeien ſie veranlaßt worden: erſtens, weil er ſich Jahrs zuvor vor der Synode zu Cäſarea nicht geſtellt und dieſelbe ſehr lange vergebens habe warten laſſen; zweitens, weil er mit einer ſo großen Zahl von Biſchöfen nach Tyrus gekommen ſei, Unruhen im Concil veranlaßt, bald auf die Anklage gar nicht geantwortet, bald einzelne Biſchöfe geſchmäht, bald, wenn man ihn vorrief, nicht gehorcht habe. Weiterhin ſei die Zertrümmerung eines hl. Kelches klar überwieſen, wie Theognis, Maris und die Andern, welche deßhalb nach der Mareotis geſchickt worden ſeien, bezeugten" [3]).

---

1) *Apologia* c. Arian. c. 82.

2) Die Euſebianer wollten aus guten Gründen ihr Protokoll gar nicht ins Publikum, namentlich dem Athanaſius nicht zu Geſicht kommen laſſen und waren ſehr ungehalten, als ihm ſpäter Papſt Julius dieſe Akten mittheilte. *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 83.

3) *Sozom.* II, 25. *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 85. Nach *Socrat.* I, 32 hätte die Synode von Tyrus zweimal eine Verurtheilung über Athanaſius ausgeſprochen, nämlich gleich nach ſeiner Flucht das Anathem, nach der Rückkehr der Synodaldeputirten aber auch die Abſetzung.

§ 50.

Synode zu Jeruſalem i. J. 335.

Kaum war dieß geſchehen, ſo verlangte der Kaiſer, daß die Biſchöfe ſich alsbald nach Jeruſalem begeben und dort der bewußten Kirchen-einweihung, wozu noch viele andere Biſchöfe geladen waren, beiwohnen ſollten [1]). Die großen Feierlichkeiten, die dabei ſtatthatten, berichtet der Kirchenhiſtoriker Euſebius mit Ausführlichkeit und ſichtlicher Freude, und gibt ſich alle Mühe, die bei dieſer Veranlaſſung zu Jeruſalem ab-gehaltene Synode der nicäniſchen gleichzuſtellen. Sie war auch in der That, zwar nicht Seitenſtück, aber doch Gegenſtück derſelben, denn die Euſebianer wagten bereits, die vom Kaiſer an ſie gewieſene Frage, ob die vor einiger Zeit abgegebenen Glaubenserklärungen des Arius und ſeiner Freunde befriedigend ſeien, mit Ja zu beantworten, die Wieder-aufnahme der Arianer feierlich zu beſchließen, und hievon alle Biſchöfe und Cleriker, namentlich auch Aegyptens, zur Nachachtung in Kenntniß zu ſetzen [2]). Athanaſius war ja geſtürzt und damit ſchien das Haupt-hinderniß jener Aufnahme und der Arianiſirung der Kirche beſeitigt. Um aber den Sieg vollſtändig zu machen, begann man jezt in Jeruſa-lem auch den Prozeß gegen Marcellus von Ancyra, der wie Athana-ſius ſtets ein Hauptgegner des Arianismus geweſen war und durch ſeine Proteſtation gegen die Verurtheilung des Athanaſius, ſowie durch ſeine Weigerung, an der Synode von Jeruſalem Antheil zu nehmen, die Euſebianer gereizt hatte. Doch ein neuer Befehl des Kaiſers, daß die in Tyrus geweſenen Biſchöfe ſchleunigſt nach Conſtantinopel kommen ſollten, nöthigte, das Weitere gegen ihn für ſpäter aufzuſparen [3]).

---

1) *Euseb.* Vita Const. IV, 43 seqq. *Socrat.* I, 33. *Sozom.* II, 26. *Theodoret.* I, 31.

2) *Athanas.* Apolog. c. Arian. c. 84. de Synodis. Arimin. et Seleuc. c. 21. 22. (T. I. P. II. p. 586 ed. Patav.) *Rufin.* I (X), 11. *Sozom.* II, 27.

3) *Socrat.* I, 36.

§ 51.

Synode zu Constantinopel i. J. 335. Erstes Exil des Athanasius, Absetzung des Marcellus von Ancyra und Tod des Arius.

Von Tyrus geflohen, hatte sich Athanasius nach Constantinopel begeben [1]) und sich hier dem eben vorbeireitenden Kaiser in den Weg gestellt. Constantin kannte ihn Anfangs nicht und wollte ihn dann, als er erfuhr, wer er sei, gar nicht anhören. So sehr war er gegen den Mann eingenommen, den man ihm als den Störefried Aegyptens bezeichnet hatte. Aber Athanasius erklärte freimüthig, er wolle nichts, als daß der Kaiser die Bischöfe von Tyrus zu sich rufe, damit er in seiner Gegenwart Klage erheben könne über das Unrecht, so ihm angethan worden [2]). Dieß schien dem Kaiser nicht unbillig, und er forderte darum alle zu Tyrus gewesenen Bischöfe auf, ungesäumt nach Constantinopel zu kommen; zugleich klagte er sehr über die kirchliche Zwietracht und rühmt dagegen seinen eigenen Eifer für die Kirche [3]).

Die Eusebianer waren jedoch klug genug, nicht alle zu Tyrus an-

---

1) Nach dem Vorberichte zu den syrischen Festbriefen des hl. Athanasius (S. 28) kam er am 2. Athyr, d. i. am 29. Oktober 336 in Constantinopel an, was wieder um ein Jahr irrig ist. Vgl. oben S. 444, Note 5.

2) Daß Athanasius mit Recht an den Kaiser appellirt habe, und daß überhaupt in ähnlichen Fällen, bei ungerechten Sprüchen kirchlicher Richter (also in juristischen, nicht in rein kirchlichen Sachen), an den Kaiser appellirt werden könne (ab abusu), suchte Natalis Alexander in einer besondern Dissertation zu zeigen (Diss. XXI zu Sec. IV seiner hist. eccl.). Hiegegen erhoben die römischen Censoren Einsprache, und Roncaglia lieferte eine besondere Abhandlung gegen den recursus ab abusu, die in den spätern Ausgaben des Natalis Alexander der angeführten Dissertation angehängt ist. Roncaglia stellt die Sache so dar: es sei hier (bei Athanasius) keine Appellation vom Spruche eines competenten Richters vorhanden, also überhaupt keine Appellation, sondern nur ein Anrufen kaiserlichen Schutzes gegen eine Partei, welche unter Mißbrauch der kaiserlichen Gunst ihn ungerecht behandelte. Appellation aber sei es auch darum nicht, weil Athanasius den Spruch der Synode gar nicht abgewartet, sondern sich zuvor schon an den Kaiser gewendet habe.

3) *Athanas.* l. c. c. 86. *Sozom.* II, 28. Daß übrigens Constantin auf die Synode von Tyrus nicht erbittert war, geht aus dem Lobe hervor, das er ihr bald darauf spendete, als die Alexandriner die Rückkehr des Athanasius verlangten. *Sozom.* II, 31.

weſend geweſenen Biſchöfe nach Conſtantinopel gehen zu laſſen [1]), denn manche von ihnen hatten dem Verfahren gegen Athanaſius nicht beigeſtimmt [2]). Sie ſchüchterten dieſelben ein, als ob der Brief des Kaiſers wenig Gutes prophezeie, und ſo kam es, daß Viele, ſtatt nach Conſtantinopel zu gehen, in ihre Sitze zurückkehrten [3]). Dafür ſandten die Euſebianer, wie nach der Mareotis, ſo auch nach Conſtantinopel, nur die Elite ihrer Partei: die beiden Euſebii, Theognis, Maris, Patrophilus, Urſacius und Valens, und dieſe brachten nun eine ganz neue Anklage gegen Athanaſius mit: er habe die jährliche Getreidezufuhr von Alexandrien nach Conſtantinopel zu verhindern gedroht [4]). Wegen des Kelches und Arſenius ſchwiegen ſie jezt völlig, wie Athanaſius ſelbſt (l. c.), und nach ihm Theodoret (l. c.) und Sokrates (l. c.) behaupten, während Sozomenus (II, 28) wiſſen will, daß ſie auch die Kelchangelegenheit wieder zur Sprache gebracht und beim Kaiſer Glauben gefunden hätten. Wie dem ſei, gewiß iſt, daß jezt der Kaiſer den Athanaſius, ohne ſeine weitere Vertheidigung zu hören, am Ende des Jahres 335, wie man gewöhnlich annimmt, oder am 10. Athyr = 6. November 336, wie der Vorbericht zu den ſyriſchen Feſtbriefen des hl. Athanaſius (Larſow, S. 28) ſagt, nach Trier in Gallien exilirte, und zwar, wie Athanaſius ſelbſt angibt (l. c.), weil der Punkt über die Getreideausfuhr ihn in heftigen Zorn verſezt hatte. Die ägyptiſchen Biſchöfe fügen bei, Athanaſius habe dem Kaiſer gegenüber darzuſtellen geſucht, daß eine Verhinderung der Kornausfuhr ihm ja gar nicht möglich geweſen wäre, aber Euſebius (von Nikomedien) habe ihm widerſprochen und auf ſeinen Reichthum und großen Einfluß hingewieſen [5]). Sozomenus (l. c.) bemerkt dazu nicht unpſychologiſch und der ganzen Stellung des Kaiſers zur arianiſchen Sache conform: Conſtantin habe wohl auch geglaubt, durch Verbannung des Athanaſius den Kirchenfrieden am beſten wiederherſtellen zu können. Daß der Kaiſer den hl. Athanaſius nur ſeinen Feinden habe entziehen wollen und die Beſtrafung alſo nicht ernſtlich gemeint geweſen ſei, behauptete ſpäter Conſtantin d. j. [6]),

---

1) *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 87.

2) Vgl. den Schluß von *Sozom.* II, 25.

3) *Socrat.* I, 35. *Sozom.* II, 28.

4) *Socrat.* I, 35. *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 87. *Theodoret.* hist. eccl. I, 31.

5) *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 9.

6) Bei *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 87.

wahrſcheinlich nur, um das Andenken ſeines Vaters zu ſchonen. Doch ſcheint ſelbſt Athanaſius nachmals dieſer Annahme einigen Glauben geſchenkt zu haben [1]). Uebrigens wies der Kaiſer das Verlangen der Euſebianer, daß für Alexandrien jezt ein anderer Biſchof gewählt werde, zurück, und der zu Trier reſidirende Sohn des Kaiſers, Conſtantin d. j., nahm ſich des Verbannten ſehr liebreich an und verſorgte ihn mit allem Nöthigen [2]).

Die nach Conſtantinopel gekommenen euſebianiſchen Biſchöfe aber hielten daſelbſt eine Synode, worin ſie die Angelegenheit des Marcellus von Ancyra wieder aufnahmen, ihn der Unehrerbietigkeit gegen den Kaiſer — weil er nicht bei der Kircheneinweihung in Jeruſalem erſchienen —, ſowie der Häreſie beſchuldigten. Marcellus hatte nämlich gegen den arianiſirenden Sophiſten Aſterius aus Cappadozien, zugleich aber auch gegen die Euſebianer den orthodoxen Lehrbegriff in einem großen Werke zu vertheidigen geſucht, war aber dabei ſo unglücklich, daß er damit ſeinen Gegnern zu einer Klage wegen Heterodoxie Veranlaſſung und Gelegenheit gab. Obgleich Marcellus ſich jezt wie Athanaſius an den Kaiſer wandte und ihm eine Vertheidigungsſchrift übergab, ſezte die Synode ihn dennoch ab und verlangte von allen Biſchöfen ſeiner Provinz (Galatien), das fragliche Buch des Marcellus zu vertilgen [3]).

Es iſt ſchwer, über Marcell ein entſcheidendes Urtheil zu fällen. Wie wir ſpäter ſehen werden, hat die Synode von Sardika ihn für widerrechtlich abgeſezt erklärt und in ſein Bisthum reſtituirt. Auch Athanaſius und Biſchof Julius von Rom waren damals *für* ihn. Doch ſpäter änderten ſich die Anſichten der Meiſten, beſonders nachdem Marcells Schüler B. Photinus von Sirmium der Häreſie überwieſen worden war, und ſelbſt Athanaſius wollte jezt, als ihn Epiphanius über die Orthodoxie Marcells befragte, keine entſchiedene Anſicht mehr ausſprechen [4]). Ja, wenn Hilarius richtig referirt, ſo hat Athanaſius dem Marcell von Ancyra ſchon vor dem Jahre 349 die Kirchengemeinſchaft aufgekündet [5]). Noch ſchärfer urtheilten über ihn andere Kirchenväter,

1) *Athanas.* historia Arian. ad monachos. c. 50.

2) *Athanas.* historia Arian. l. c. und Apologia c. Arian. c. 29. 87.

3) *Socrat.* I, 36. *Sozom.* II, 33. *Tillemont*, l. c. T. VII. tit. *Marcel. d'Ancyre.*

4) *Epiphan.* haeres. 72, h.

5) *Hilarii* fragm. II. n. 21. p. 1299 ed. Bened.

namentlich Hilarius ſelber, Baſilius d. Gr. und Chryſoſtomus, ſowie die meiſten ſpätern Autoritäten, insbeſondere Petavius [1]). Auch Tillemont (l. c.) iſt mehr gegen als für Marcellus, und Baronius wagt wenigſtens nicht, ſich für ihn zu entſcheiden (ad ann. 347. n. 55—61). Dagegen haben Natalis Alexander (Sec. IV. Diss. 30) und Bernard Montfaucon (Collectio nova Patrum, T. II. p. 51, abgedruckt in Vogt, Bibl. hist. haeresiol. T. I. p. 293), neueſtens auch Möhler (Athanaſ. II, 22 ff.) die Orthodoxie des Marcellus (ſeine Fehler im Ausdruck zugebend) zu vertheidigen geſucht, während Dorner (Lehre von der Perſon Chriſti, 2te Aufl. S. 864 ff.) und Döllinger (Hippolyt ꝛc., S. 217) wieder mehr zu Ungunſten Marcells ſich entſcheiden zu müſſen glaubten und nachwieſen, Marcell habe in der That (um den Arianern und Semiarianern oder Euſebianern ihre Angriffsmittel gegen den nicäniſchen Glauben zu entziehen) wirklich heterodoxe Behauptungen aufgeſtellt. Die Arianer argumentirten immer: „ſobald der Logos gezeugt ſei, ſo ſei er auch ſubordinirt und nicht gleich-ewig mit dem Vater.“ Statt dieß mit Athanaſius u. A. als irrig darzuſtellen, gab es Marcell eigentlich zu, ſagte aber: „der Logos iſt ungezeugt, nur der Sohn iſt gezeugt“; Sohn aber nannte er die Verbindung des Logos mit „dem Menſchen Jeſus“, d. h. den Gottmenſchen. Wenn ferner die Euſebianer aus dem Worte: „der Sohn iſt Ebenbild“ gegen die Weſensgleichheit argumentirten, ſo gab ihnen Marcell auch hierin wieder recht, behauptete aber, um ſie völlig zu ſchlagen: „nicht der Logos, ſondern der Sohn (Gottmenſch) ſei Ebenbild und die Ebenbildlichkeit liege ja eben in der Menſchheit.“ Wir ſehen, wie er von ſeinem Standpunkte aus ſagen konnte: „vor der Menſchwerdung war kein Sohn, ſondern nur der Logos.“ Aber er ſagte weiter: „auch der Logos war nicht aus dem Vater hervorgegangen (er vermeidet den Ausdruck gezeugt) vor der Weltſchöpfung.“ Vor der Weltſchöpfung war Gott ſchweigend (alſo ohne Wort); der Logos, die Vernunft, war wohl in ihm und in dieſer Vernunft der Gedanke der Welt; aber damit die Welt zur Wirklichkeit käme, ſprach er das Schöpferwort aus und dieß iſt der Hervorgang des Logos als der *ἐνέργεια δραστικὴ πράξεως* Gottes. Man ſieht, dieſe Lehre iſt vom Sabellianismus allerdings verſchieden und Marcell ſprach ſich ausdrücklich gegen Sabellius aus; aber ſie hat doch eine gewiſſe Verwandtſchaft mit

1) *Petav.* dogm. theol. T. II. lib. I. c. 13.

dem Sabellianismus, bringt es namentlich nicht zu einer ewigen Hypoſtaſe des Logos, und Euſebius von Cäſarea hat ſie deßhalb (in dieſem Punkte) in ſeinen zwei Werken gegen Marcellus (adv. Marcell. lib. II.; de eccles. theologia lib. III.) nicht mit Unrecht bekämpft und des Sabellianismus beſchuldigt; die genannten beiden Werke des Euſebius aber ſind nebſt den Fragmenten Marcells ſelbſt (Marcelliana ed. Rettberg, 1794) die Hauptquellen für die Kenntniß ſeiner theologiſchen Anſichten [1]).

Eine ſcheinbar der Obigen ganz widerſprechende Anklage gegen Marcell hatten die Biſchöfe auf der genannten Synode von Conſtantinopel i. J. 335 erhoben, indem ſie ihn, wie Sokrates (I, 36) und Sozomenus (II, 32) angeben, des Samoſatenismus, d. h. der Irrlehre des Paul von Samoſata bezüchtigten. Auch dieß hatte einen gewiſſen Schein für ſich. Obgleich im Fundamente von Paul von Samoſata ganz verſchieden, bringt es doch auch Marcellus nicht zu einem rechten Gottmenſchen, ſondern dem wunderbar gebornen Menſchen Jeſus wohnt nur der Logos, die *ἐνέργεια δραστικὴ* Gottes innerlich ein. Dieſer Logos verbindet ſich mit dem Menſchen, iſt eine fortwährende Aktion Gottes auf den Menſchen. Dabei wollte Marcell ſeinen Gottmenſchen allerdings von allen andern Menſchen unterſcheiden, indem er ſagt: „die göttliche *ἐνέργεια* bleibt bei andern Menſchen, auf die ſie auch wirkt, ſtets äußerlich, bei Jeſus dagegen iſt ſie in ihm ſelbſt, ihm innerlich.“ Allein auch damit war der Begriff des Gottmenſchen nicht gewonnen [2]) und Marcell machte alſo gewiſſermaßen wie der Samoſatener Chriſtum zu einem Menſchen, in welchem Gott wohnt, oder, wie Dorner ſagt, er verfiel wieder in eine Art Ebionitismus [3]).

Sobald Athanaſius geſtürzt war, ſollte Arius wieder förmlich und feierlich in die Kirche aufgenommen werden, und ſchon von der Synode von Jeruſalem aus reiste derſelbe zu dieſem Zwecke nach Alexandrien [4]). Die nunmehrige Erledigung des dortigen biſchöflichen Stuhles ver-

1) Vgl. auch Kloſe, Geſchichte und Lehre des Marcellus und Photinus, Hambg. 1837.

2) Namentlich nimmt die Verbindung der göttlichen *ἐνέργεια* mit der Menſchheit am Weltende ebenfalls ihr Ende, der Sohn und ſein Reich ſind alſo nicht ewig.

3) Dorner a. a. O. S. 873. 880. 990.

4) *Socrat.* I, 37. *Sozom.* II, 29.

größerte noch seine Hoffnungen; aber das Volk war über seine Ankunft, sowie über die Vertreibung des Athanasius so sehr erbittert, daß bedeutende Unruhen entstanden. Der Kaiser rief deßhalb den Arius wieder nach Constantinopel, sei es, wie Sokrates (I, 37) angibt, um ihn wegen der Auftritte in Alexandrien zur Rechenschaft zu ziehen, oder weil die Eusebianer den Plan gefaßt hatten, die Aufnahme des Häresiarchen nunmehr in Constantinopel zu bewirken. Weil der dortige Bischof Alexander ihren Wünschen sich durchaus nicht geneigt zeigte, bewirkten sie, daß Constantin den Arius abermals vor sich beschied, ihn wiederum über seinen Glauben examinirte und wiederum eine orthodoxe Formel unterschreiben ließ. Athanasius, dessen Brief de morte Arii ad Serapionem [1]) hier die Hauptquelle für uns ist, erzählt: Arius habe mit einem Eide versichert, daß die Lehre, wegen deren er vor mehr als 10 Jahren von Bischof Alexander von Alexandrien ausgeschlossen worden, nicht die seinige sei; der Kaiser aber habe bei der Verabschiedung des Arius geäußert: „ist dein Glaube der rechte, so hast du gut geschworen, ist er aber gottlos, so soll dich Gott wegen deines Schwures richten" [2]). Darauf ertheilte Constantin auf Andringen der Eusebianer dem Bischofe von Constantinopel den Befehl, den Arius in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen, die Eusebianer aber drohten dem Bischofe mit Absetzung und Exil, wenn er sich sträube, und erklärten, daß sie morgen (es war eben Samstag), auch gegen seinen Willen, gemeinschaftlich mit Arius den Gottesdienst feiern würden. Bischof Alexander wußte in dieser Noth keine andere Hülfe als die im Gebete, begab sich in die Irenekirche und flehte zu Gott: „laß mich doch sterben, bevor Arius in die Kirche kommt; wenn du dich aber deiner Kirche erbarmen willst, so verhindere diesen Gräuel, damit nicht mit Arius die Häresie zugleich in die Kirche einziehe." — Wenige Stunden später, am Abende desselben Samstags [3]), ging Arius in großer Begleitung durch die

1) *Athanasii* Opp. T. I. p. 269 seqq. ed. Patav. Athanasius war zwar damals, als diese Dinge vorgingen und Arius starb, in Trier; aber sein Priester Makarius befand sich eben in Constantinopel, und auf dessen Aussagen stützt er sich. Eine kürzere Nachricht vom Tode des Arius gibt Athanasius in seiner Ep. ad episcopos Aegypti et Libyae c. 19.

2) *Athanas.* de morte Arii c. 2.

3) So sagt Athanasius in seiner Epist. ad episcopos Aegypti et Lybiae c. 19. T. I. P. I. p. 229. ed. Patav. Ebenso *Sozom.* II, 29. Nach Rufin I. (X), 12 u. 13 dagegen wäre Arius am Sonntage Morgens gestorben.

Stadt. Als er in die Nähe des Forums Conſtantins gekommen, empfand er ein natürliches Bedürfniß, trat in einen der dortigen Abtritte und ſtarb hier plötzlich an Ausſchüttung der Eingeweide, im J. 336 [1]). Sehr Viele ſahen ſeinen Tod für eine Strafe des Himmels an [2]), und ſelbſt in Kaiſer Conſtantin entſtand der Verdacht, Arius ſei wirklich ein Ketzer geweſen, habe einen Meineid geſchworen und deßhalb ſolches Ende gefunden [3]); ja, wie Sokrates (I. 38) ſagt, erachtete er den auffallenden Tod des Arius geradezu für eine Beſtätigung des nicäniſchen Glaubens [4]). Weiterhin berichtet Athanaſius, daß ſich auf dieſe Begebenheit hin ſehr viele Arianer bekehrt hätten, während Andere die Anſicht zu verbreiten ſuchten, Arius ſei durch magiſche Künſte ſeiner Feinde ums Leben gebracht worden, oder, wie Andere meinten, die übergroße Freude wegen ſeines Sieges habe ihn getödtet [5]). Der Platz aber, wo Arius geſtorben, wurde in Conſtantinopel noch lange mit Schauder gezeigt, bis nachmals ein reicher Arianer das Gebäude dem Fiscus abkaufte, und ein anderes an deſſen Stelle errichtete [6]).

Während Athanaſius zu Trier im Exil war, ſtellte das gläubige Volk in Alexandrien öffentliche Gebete für die Rückkehr des geliebten Biſchofs an und der berühmte Patriarch des Mönchthums, Antonius, ſchrieb in dieſer Richtung ſogar öfter an den Kaiſer, der ihn perſönlich ſehr hochſchäzte. Conſtantin ließ ſich jedoch nicht umſtimmen, tadelte vielmehr die Alexandriner nicht ohne Bitterkeit, befahl namentlich den Clerikern und heiligen Jungfrauen, fortan ruhig zu ſein, und verſicherte, daß er den Athanaſius als einen unruhigen und durch kirchliche Sentenz verurtheilten Mann gewiß nicht zurückrufen werde; dem hl. Antonius aber ſchrieb er, es ſei nicht glaublich, daß ſo viele treffliche und weiſe Biſchöfe ein ungerechtes Urtheil gefällt haben könnten, Athanaſius ſei gewaltthätig und hochfahrend, und trage die Schuld der Uneinigkeit und

1) *Athanas.* de morte Arii c. 2. 3. *Socrat.* I. 37. 38. *Sozom.* II. 29. 30. *Theodoret.* hist. eccl. I. 14. *Rufin.* I. (X), 13. Vgl. *Tillemont*, T. VI. p. 126. ed. Brux. Walch, Ketzerhiſt. II. 500 ff.

2) *Athanas.* l. c. c. 4.

3) *Athanas.* Ep. ad episc. Aegypti etc. c. 19. hist. Arian. ad monachos. c. 51.

4) Doch gingen dem Kaiſer bei alle dem die Augen noch nicht völlig auf, und er erkannte weder die Unſchuld des Athanaſius, noch die eigentlichen Plane der Euſebianer, an deren Orthodoxie und Eifer für den Kirchenfrieden er gar nicht mehr zweifelte. (*Tillemont*, T. VI. p. 127. ed. Brux.)

5) *Athanas.* de morte Arii c. 4. *Sozom.* II. 29.

6) *Sozom.* II. 30. *Socrat.* I. 38.

Zwietracht. — Sozomenus, der dieß berichtet (II. 31) fügt bei: „die Gegner hätten dem hl. Athanasius besonders dieß vorgeworfen, weil sie wußten, daß Störung der Eintracht das größte Vergehen in den Augen des Kaisers sei."

Weil aber in Alexandrien eine Partei es mit Athanasius, die andere mit dem Meletianerhaupt Johannes Archaph hielt und lezterer diese Spaltung zu nähren und für sich, um Bischof von Alexandrien zu werden, auszubeuten schien, so schickte Constantin nun auch ihn trotz aller Fürbitten und Entschuldigungen in die Verbannung [1]) und wollte durchaus nicht gedulden, daß irgend eine Partei sich von der allgemeinen Kirche trenne und eine gesonderte Sekte mit besonderem Gottesdienste bilde. So kam es, daß auch die Arianer in Alexandrien wie anderwärts von der Kirche noch nicht äußerlich ausgeschieden waren [2]).

Das gleiche Loos der Verbannung traf um diese Zeit auch den orthodoxen Bischof Paulus von Constantinopel, welcher vor Kurzem des hochbetagten Alexanders Nachfolger geworden war. Die arianische Partei der Stadt hatte statt seiner den Priester Macedonius (später das Haupt der Pneumatomachen) gewollt, und es gelang auch, den Kaiser gegen den neuen Bischof aufzubringen, so daß er ihn nach Pontus exilirte [3]). Von Sozomenus (l. c.) erfahren wir, ein Hauptanklagepunkt gegen ihn sei gewesen, daß er ohne Zustimmung und Zuthun des Eusebius von Nikomedien und Theodor von Heraklea in Thrazien, welche das Recht, den Bischof von Byzanz zu ordiniren, für sich ansprachen, bestellt worden sei [4]). Auch habe man ihn fälschlicher Weise eines unanständigen Lebens beschuldigt. Uebrigens irren Sokrates und Sozomenus, wenn sie diese Verbannung Pauls erst dem folgenden Kaiser zuschreiben, und so das erste und zweite Exil dieses Mannes verwechseln. Das Richtige hat hier Athanasius, der beste Zeuge, ganz deutlich angegeben [5]).

---

1) *Sozom.* II. 31.

2) *Sozom.* II. 32.

3) *Socrat.* II. 6. 7. *Sozom.* III. 3. 4.

4) Valesius bemerkt zu dieser Stelle, nur der Bischof von Heraklea, keineswegs aber der von Nikomedien, habe Metropolitanrechte über Constantinopel gehabt, so lange dieses noch nicht zum Patriarchate erhoben war.

5) Historia Arianor. ad monachos c. 7.

§ 52.

Conſtantins Taufe und Tod. Rückkehr des Athanaſius aus dem erſten Exil.

Bald darauf erkrankte Conſtantin. Er fühlte ſich ſeit Oſtern 337 unwohl, gebrauchte Anfangs die Bäder zu Nikomedien, und darauf die warmen Quellen von Drepanum, welches er ſeiner Mutter zu Ehren Helenopolis genannt hatte, und wo er jezt als Katechumene die Händeauflegung erhielt [1]). Von da ließ er ſich nach der Villa Ancyrona in der Vorſtadt Nikomediens bringen, wohin er auch eine Anzahl Biſchöfe berief, um die hl. Taufe zu empfangen. Er hatte ſie bisher nach der Sitte oder Unſitte jener Zeit verſchoben, zumal da er, ſeiner eigenen Erklärung gemäß, dieſelbe im Jordan zu empfangen wünſchte [2]). Die Biſchöfe verrichteten nun die hl. Ceremonien, Conſtantin aber empfing das Sakrament mit hoher Frömmigkeit, legte von da den Purpur nicht mehr an, und bereitete ſich eifrig auf ein ſeliges Ende [3]). Daß unter den verſchiedenen bei der Taufhandlung anweſenden Biſchöfen eigentlich Euſebius von Nikomedien der baptizans geweſen ſei, ſagt Hieronymus in ſeinem Chronikon, und ſicher mit Recht, denn der Kaiſer wohnte ja in dem Sprengel von Nikomedien und es war nur der kirchlichen Ordnung gemäß, daß der episcopus loci die hl. Handlung verrichte. Was aber Hieronymus hieraus folgert, iſt offenbar unrichtig, daß ſich nämlich Conſtantin dadurch der arianiſchen Häreſie theilhaftig gemacht habe. Wie wir bisher geſehen, hatte der Kaiſer den Biſchof Euſebius von Nikomedien ſeit deſſen Rückrufung aus dem Exil nicht mehr im Geringſten im Verdachte des Arianismus. Das orthodoxe Bekenntniß, welches derſelbe abgelegt, hatte ihn vollſtändig darüber beruhigt; ja er glaubte ſogar in Euſebius einen eifrigen Beförderer der Wiederherſtellung kirchlicher Einigkeit erblicken zu dürfen. Auch kann weder die Exilirung des Athanaſius noch die Aufnahme des Arius gegen die Orthodoxie des Kaiſers beweiſen, denn Conſtantin verlangte bekanntlich von Arius und ſeinen Freunden ausdrücklich die Ablegung des orthodoxen Bekenntniſſes und ihre Zuſtimmung zum nicäniſchen Glauben, als deſſen eifrigen Verfechter er ſich immer bethätigte. Darum konnte es dem Arius nur durch Lügen

1) Vgl. oben unſere Bemerkung zum 39ten Canon von Elvira S. 143.
2) *Euseb.* Vita Const. IV. 62.
3) *Euseb.* l. c. Manſo, Leben Conſtantins d. Großen. Breslau 1817. S. 200.

und Zweideutigkeiten gelingen, den Kaiſer über ſeine Orthodoxie zu täuſchen, und ganz richtig ſagt deßhalb Walch: „was zum Beſten des Arii geſchehen, that der Kaiſer, weil er betrogen war, nicht in der Frage: welcher Glaube ächt ſei, ſondern in der: was glaubet Arius“ [1]). Bei den Maßnahmen gegen Athanaſius aber hat Conſtantin niemals die Rechtgläubigkeit dieſes Mannes irgend in Zweifel gezogen, was, wenn der Kaiſer ſelbſt arianiſch geſinnt geweſen, ſicher geſchehen wäre; wohl aber war ihm Athanaſius als Störefried geſchildert und daher bei ihm ſo übel angeſchrieben. Endlich iſt nicht zu überſehen, daß außer Hieronymus alle andern Väter, namentlich Athanaſius ſelbſt, immer ſehr ehrenvoll von Kaiſer Conſtantin reden, und ſeine Orthodoxie nicht im Geringſten bezweifeln [2]).

Uebrigens gewann Conſtantin ſogar noch über Athanaſius eine günſtigere Anſicht und beſchloß kurz vor ſeinem Tode deſſen Zurückberufung [3]). Wie Theodoret beifügt, ertheilte er den Befehl hiezu in Gegenwart des Euſebius von Nikomedien und trotz deſſen Abmahnung [4]). Das Genaueſte aber berichtet wohl der eigene Sohn des Kaiſers, Conſtantin d. j., wenn er in dem Schreiben, das er dem hl. Athanaſius nach Alexandrien mitgab, ſagt, ſchon ſein Vater habe den Athanaſius zu reſtituiren beſchloſſen, aber der Tod habe ihn daran gehindert: dagegen habe nun Er die Ausführung dieſes Planes als ein Erbtheil von ſeinem Vater übernehmen zu müſſen geglaubt [5]).

Die wirkliche Ausführung der Rückrufung des Athanaſius erfolgte jedoch erſt ein Jahr ſpäter, indem wahrſcheinlich die politiſchen Verhältniſſe ſolche Zögerung herbeiführten. Conſtantin hatte ein Teſtament hinterlaſſen, und dieſes, weil keiner ſeiner Söhne anweſend war, einem vertrauten Prieſter mit dem Auftrage übergeben, es ſeinem zweiten Sohne Conſtantius, der alsbald herbeigerufen werden ſollte, zu überliefern; ſei es blos, weil Conſtantius ſich gerade mehr in der Nähe von Nikomedien befand, als die Andern, oder weil der Kaiſer ihm beſonderes Vertrauen ſchenkte, und ihn ſozuſagen zum Executor testamenti

---

1) Ketzerhiſt. II. 513.

2) *Tillemont*, hist. des empereurs T. IV. p. 267. ed. Venise 1732. Welch' großen Unterſchied Athanaſius zwiſchen Conſtantin d. Gr. und deſſen Sohn Conſtantius machte, erſieht man aus ſeiner hist. Arian. ad monachos c. 50.

3) *Sozom.* III. 2.

4) *Theodoret.* hist. eccl. I. 32.

5) In *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 87.

ernannte, wie Julian Apostata berichtet [1]). Dieses Testament enthielt die Bestätigung einer schon im J. 335 gemachten Anordnung [2]), wornach der älteste Sohn, Constantin, Gallien, Spanien und Britannien, Constantius die Morgenlande, Constans Italien und Afrika, außerdem die beiden Neffen des Kaisers, Dalmatius und Annibalianus (Söhne seines Bruders Dalmatius Annibalianus), der Erstere Thrazien, Macedonien, Illyricum und Achaia, der Leztere aber, zugleich Tochtermann Constantins, Pontus und die Nachbarländer erhalten sollte [3]).

Kaum war jedoch Constantin d. Gr. am Pfingstfeste (22. Mai) 337 verschieden [4]) und in der Apostelkirche zu Constantinopel, wohin man seinen Leichnam bringen mußte, beigesezt worden [5]), so wurden seine beiden vorhin genannten Neffen, außerdem sein jüngerer Bruder Julius Constantius (der Vater des Apostaten) nebst andern Verwandten und angesehenen Männern ermordet [6]). Der Verdacht dieser Blutschuld lastet auf Constantius, und Philostorgius sucht das Geschehene nur dadurch zu beschönigen, daß er, freilich höchst unglaubwürdig, angibt, Constantin d. Gr. habe selbst diese Hinrichtungen in seinem Testamente anbefohlen, weil ihm jene Verwandten Gift gegeben und so seinen Tod herbeigeführt hätten [7]).

Nach solchen Vorgängen fanden die drei Söhne Constantins für nöthig, in einer persönlichen Zusammenkunft eine neue Reichstheilung vorzunehmen, und zwar sollen sie, spätern Griechen zu Folge, zuerst in Constantinopel im September 337 ein derartiges Abkommen getroffen haben [8]). Gewiß ist, daß sie im folgenden Jahre 338 zu diesem Zwecke auch in Pannonien zusammentraten [9]). Daß sie bei einer dieser Zusammenkünfte auch die Rückberufung aller exilirten Bischöfe beschloßen, erhellt aus einer Angabe des hl. Athanasius, welcher in seiner historia Arianorum ad monachos c. 8 sagt: „die drei Kaiser Constantin, Con-

---

1) Siehe *Tillemont.* hist. des Emp. l. c. p. 268. *Socrat.* I. 39. *Sozom.* II. 34. *Rufin.* I. (X), 11.

2) *Sozom.* II. 34. *Socrat.* I. 39. Manso, a. a. O. S. 197.

3) Manso, a. a. O. S. 197 und 375.

4) Nach dem Vorbericht zu den neuaufgefundenen Festbriefen des hl. Athanasius (S. 29) starb Constantin am 27. Pachon, d. i. 22. Mai 338. Vgl. oben S. 444, Note 5.

5) *Euseb.* Vita Const. IV. 64. 66.

6) Manso, a. a. O. S. 209. *Tillemont.* hist. des Emp. l. c. p. 312 sq.

7) *Philostorg.* hist. eccl. epitome II. 16.

8) *Tillemont.* hist. des Emp. l. c. p. 317. Manso, a. a. O. S. 209.

9) *Tillemont.* l. c. p. 317. 667.

stantius und Constans hätten nach dem Tode ihres Vaters alle Verbannten zurückkehren heißen und jedem solchen Bischofe ein Schreiben an seine Gemeinde mitgegeben; so Constantin d. j. dem Athanasius ein (das obenerwähnte) Schreiben an die Alexandriner." Ebenso sagt Philostorgius (II. 18), „nach dem Tode Constantins hätten alle Exilirten die Erlaubniß zur Rückkehr erhalten", was abermals auf einen gemeinsamen Beschluß der drei Kaiser und somit auf ihre Zusammenkunft hinweist. Damit stimmt dann endlich der Hauptsache nach auch Epiphanius zusammen, wenn er schreibt (haer. 68, 9): „Athanasius sei von den beiden Kaisern Constantin d. j. und Constans nach Hause entlassen worden, unter Zustimmung des Constantius, der sich eben damals zu Antiochien aufhielt."

Da jene Zusammenkunft in Pannonien im Sommer 338 statthatte, so fällt auch die Entlassung des Athanasius aus Trier in diese Zeit, und es stimmt dieß trefflich mit der Angabe Theodorets (II. 1), daß Athanasius 2 Jahre und 4 Monate in Trier zugebracht habe. War seine Exilirung, wie man annehmen muß, am Ende des Jahres 335 erfolgt [1]), so konnte er erst im J. 336 in Trier anlangen; 2 Jahre und 4 Monate von da aber weisen uns in den Sommer oder Herbst 338. Noch genauere Daten bietet uns der Vorbericht zu den neuaufgefundenen Festbriefen des hl. Athanasius, worin die Ankunft des hl. Athanasius in Gallien auf den 10. Athyr = 6. November 336, seine Rückkehr nach Alexandrien aber auf den 27. Athyr = 23. November 338 angesezt wird. Damit stimmt der 10te und 11te der neuaufgefundenen Festbriefe selbst völlig überein, indem ersterer, für Ostern 338, noch in der Ferne, aber schon in Hoffnung auf baldige Rückkehr geschrieben, der andere dagegen, für Ostern 339, bereits wieder in Alexandrien abgefaßt ist [2]).

Ein chronologisches Bedenken hiegegen kann jezt nur mehr aus dem Datum und der Ueberschrift des mehrerwähnten Briefes Constantins d. j. an die Alexandriner erwachsen [3]). Dasselbe ist datirt vom 17. Juni und in der Ueberschrift nennt sich Constantin d. j. noch Cäsar. Da nun die Söhne Constantins d. Gr. am 9. September 337 den Titel Augusti

1) S. oben S. 455. Pagi verlegt sie sogar erst in den Anfang des J. 336. Critica in Annales Baron. ad ann. 336. n. 4.

2) Vgl. Larsow, d. Festbriefe des hl. Athanasius, S. 28. Nr. VIII. S. 29. Nr. X. S. 104. 105. 106. 108. 112. 114 ff.

3) Es findet sich bei *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 87. *Theodoret.* II. 2. *Socr.* II. 3. *Sozom.* III. 2.

annahmen [1]), so schloß man [2]), das fragliche Schreiben mit der Titulatur Cäsar müsse vor diesem Begebniß abgefaßt und unter dem 17. Junius, der darin genannt wird, der des Jahres 337 zu verstehen sein. Hienach hätte dann Constantin d. j. den hl. Athanasius um ein Jahr früher, als wir oben annahmen, nach Alexandrien zurückgeschickt.

Allein a) für's Erste hätte man am 17. Juni 337 in Trier kaum schon eine Nachricht von dem am 22. Mai desselben Jahres zu Nikomedien erfolgten Tode des Kaisers haben können. Die damaligen höchst unvollkommenen Wege und Weisen des Verkehrs, so wie die ungeheure Entfernung zwischen Nikomedien und Trier macht solches wahrscheinlich.

b) Sodann gehörte Aegypten zum Reichsantheile des Constantius, und es ist nicht einzusehen, wie Constantin d. j. den hl. Athanasius ohne alle Rücksprache und Verhandlung mit seinem Bruder nach Alexandrien hätte zurücksenden können. Eine solche Rücksprache aber war bis zum 17. Juni 337 gar nicht möglich.

c) Wenn Athanasius schon im Juni 337 aus Trier entlassen worden wäre, so würde sein Aufenthalt daselbst nur ein Jahr und vier Monate, nicht zwei Jahre und vier Monate, wie Theodoret (II. 1) ausdrücklich sagt, gedauert haben.

d) Das Bedenken wegen des Titels Cäsar aber hob schon Pagi (ad ann. 338, 3) durch die Bemerkung, daß auch andere Augusti, wenn sie an Unterthanen eines Collegen schrieben, nicht den Titel Augustus, sondern den eines Cäsar gebrauchten; so wird z. B. Licinius in einem auf Afrika bezüglichen Edikte vom J. 314 Cäsar genannt, obgleich er bekanntlich bereits seit mehreren Jahren Augustus war. Afrika gehörte nämlich nicht zum Reichsantheil Licins, sondern Constantins d. Gr. Pagi führt (l. c.) noch mehrere Beispiele dieser Art auf, Montfaucon aber zeigt [3]), daß auch in Briefen anderer Augusti der Titel Augustus nicht immer beigeschrieben und manchmal auch der Titel Cäsar, freilich neben Augustus, noch aufgenommen ist. In dem Edikte Constantins d. Gr. z. B. bei Theodoret hist. eccl. I. 17 steht weder Augustus noch Cäsar, in einem Dekrete Maximins dagegen bei Eusebius (hist. eccl.

---

1) *Tillemont.* hist. des Emp. l. c. p. 312.

2) Namentlich Valesius in s. Observat. in Socratem et Sozom. Lib. I. c. 1. im Anhange zu seiner Ausgabe der hist. eccl. des Sokrates und Sozomenus.

3) Vita Athanasii p. XXXV. im ersten Bande der Opp. *S. Athanas.* ed. Patav.

IX. 10) wird zuerst der Titel Cäsar und erst ziemlich später der eines Augustus aufgeführt.

Tillemont ist nun der Meinung [1]), Constantin d. j. habe jenes Schreiben kurz vor seiner Abreise nach Pannonien noch in Trier ausgefertigt (ich füge bei: nachdem vielleicht die drei Kaiser schon bei ihrer ersten Conferenz in Constantinopel auch über diesen Punkt verhandelt), und habe sofort den Athanasius mit sich nach Pannonien genommen, um ihn mit Constantius, in dessen Reich er ja eine so wichtige kirchliche Stelle einnehmen sollte, bekannt zu machen. In der That treffen wir jezt den Athanasius in Viminacium, einer Stadt Mösiens, nahe bei Pannonien, wo er zum erstenmale dem Kaiser Constantius vorgestellt wurde [2]). Daß aber lezterer im Juni 338 sich zu Viminacium befand, beweist ein von ihm damals daselbst erlassenes Gesetz [3]), und es stimmt darum ganz mit der oben aufgeführten Chronologie zusammen, wenn wir annehmen, im Juli 338 sei Athanasius dem Kaiser zu Viminacium vorgestellt worden. Weiterhin reiste Athanasius nach Constantinopel, und traf daselbst mit dem dortigen Bischofe Paulus zusammen, welcher gleich ihm kürzlich aus dem Exil zurückgerufen, von seinen Gegnern, besonders Macedonius, schon wieder und zwar in Gegenwart des Athanasius angeklagt wurde, zunächst jedoch ohne Erfolg [4]).

Kaiser Constantius mußte um jene Zeit wegen der Perser an die östliche Reichsgrenze eilen, und war im Anfange Oktobers 338 bereits in Antiochien, wie wiederum das Datum eines seiner Gesetze erweist [5]). Auch Athanasius folgte ihm auf diesem Wege, und kam in Cäsarea in Cappadozien zum zweitenmale mit Constantius zusammen, wo es ihm gelang, endlich auch dessen Erlaubniß zu seiner Rückkehr zu erwirken. Wenn er sich aber später dem Kaiser gegenüber darauf berief [6]), er habe bei diesen Zusammenkünften nie ein hartes Wort gegen seine Feinde, besonders die Eusebianer gesprochen, so dürfen wir in dieser Mäßigung wohl den Grund sehen, welcher die Bedenken des Constantius nach und nach überwand.

---

1) Mémoires pour servir à l'hist. eccl. T. VIII. p. 30 in dem Titel über den hl. Athanasius, art. XXXI.

2) Athanasius sagt dieß selbst in seiner Apolog. ad Constantium c. 5.

3) Vgl. *Tillemont.* hist. des Emp. T. IV. p. 667. *Pagi* ad ann. 338. n. 3.

4) *Athanas.* hist. Arianorum ad monachos c. 7. Vgl. oben S. 461.

5) *Tillemont.* hist. des Emp. l. c. p. 318.

6) Apolog. ad Constantium c. 5.

Mehrere Gelehrte nehmen an, auch das dritte Zusammentreffen des hl. Athanasius mit Constantius zu Antiochien in Syrien [1]) falle in diese Zeit, wir werden jedoch dasselbe mit mehr Grund erst in die Zeit nach der Synode von Sardika verlegen.

Nur eine Schwierigkeit ist jezt in Betreff dieses Gegenstandes noch nicht gelöst, nämlich, warum Constantin d. j. sein auf die Rückkehr des Athanasius bezügliches Schreiben schon in Trier ausstellte, also bevor er mit seinen Brüdern in Pannonien zusammen kam. Die Sache erklärt sich aber vielleicht also: die Befreiung aus der Haft in Trier konnte Constantin d. j. dem Athanasius definitiv ertheilen, denn Trier gehörte zu seinem Reichstheile. Jenes Schreiben hatte somit zunächst die Bedeutung einer feierlichen und ehrenvollen Entlassung des Exilirten aus Trier, und mußte deßhalb in Trier selbst ausgestellt werden, und zwar ehe und bevor der junge Kaiser den Athanasius mit sich nach Pannonien nahm. Er sollte ja nicht als ein Sträfling (Verbannter), sondern als ein Freier den Kaiser begleiten. Von dieser Entlassung und Freilassung des Athanasius nun sezte Kaiser Constantin am 17. Juni 338, unmittelbar vor der Abreise nach Pannonien, die Alexandriner in Kenntniß, um sie über das Schicksal ihres geliebten Bischofs aufzuklären. Dieß war aber auch nothwendig, weil sonst seine Wegführung aus Trier und Hinführung nach Pannonien die Gemüther der Alexandriner hätte aufregen, Befürchtungen und vielleicht allerlei Unordnung hätte veranlassen können. Constantin sagt darum in diesem Schreiben, was er in Betreff des Athanasius gethan, und läßt dabei die Hoffnung deutlich durchleuchten, daß derselbe nunmehr wirklich in Bälde nach Alexandrien zurückkommen werde. Sicher hoffte er dieß auch in der That bei seinem Bruder Constantius durchzusetzen, ja der Leztere hatte vielleicht schon bei der ersten Zusammenkunft der Brüder in Constantinopel seine Zustimmung dazu in Aussicht gestellt, so daß jezt die Fassung des Constantinischen Dekretes völlig berechtigt erscheint, wenngleich dasselbe der Bedingung, daß erst noch auch Constantius einwilligen müsse, gar nicht erwähnt. Daß aber Constantius jezt in Pannonien diese Einwilligung nicht alsbald ertheilte, und bis auf weiteres verschob, auch dieß erklärt sich durch die Versicherung der Alten, daß die Eusebianer alle möglichen Ränke geschmiedet, und Alles versucht hätten, um den Kaiser Constantius gegen Athanasius einzunehmen und dessen Rückkehr nach Alexandrien

1) *Athanas.* Apolog. ad Constantium c. 5.

zu verhindern [1]). Geſchah dieß nun, wie an ſich wahrſcheinlich, in der Zwiſchenzeit zwiſchen den beiden Conferenzen zu Conſtantinopel und in Pannonien, ſo erklärt ſich alles Obige von ſelbſt.

Die genannten Bemühungen der Euſebianer waren jedoch dießmal nicht mit dem gewünſchten Erfolge gekrönt, denn bevor ſie mit denſelben zum Ziele gekommen, und bevor alle ihre Minen gegen Athanaſius fertig geworden, kam dieſer gegen Ende des Jahres 338 am 23. Nov. wieder in Alexandrien an, wo er mit unendlichem Jubel, feſtlicher, als je ein Kaiſer, ſagt Gregor von Nazianz [2]), empfangen wurde [3]).

§ 53.

Die Arianer erſtarken aufs Neue. Synode zu Conſtantinopel im J. 338 oder 339.

Wie die Euſebianer und Arianer auf Kaiſer Conſtantius Einfluß gewannen, während ſeine Brüder dem nicäniſchen Bekenntniſſe anhingen, erzählen Rufin (I. oder X. 11), Sokrates (I. 39 u. II. 2), Sozomenus (III. 1) und Theodoret (hist. eccl. II. 3) in folgender Weiſe. Jener Prieſter, welchem Conſtantin d. Gr. ſein Teſtament übergab, war derſelbe, der ſchon das Vertrauen der Conſtantia beſeſſen, ſodann auch in die Gunſt ihres Bruders ſich eingeſchlichen und die Rückberufung des Arius, wie wir ſahen, erwirkt hatte [4]). In dem liber synodicus wird derſelbe Euſtathius genannt [5]), während Baronius, freilich ohne Halt, vermuthet, es könnte wohl jener Acacius geweſen ſein, welcher bald nachher zum Biſchof von Cäſarea erhoben wurde [6]). — Durch kluge und treue Be-

---

1) *Socrat.* II. 2. *Sozom.* III. 1.

2) *Gregor Nazianz.* Orat. 21. p. 390.

3) Vgl. hierüber auch das Zeugniß der ägyptiſchen Synode bei *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 7.

4) Vgl. oben S. 437. Nur Philoſtorgius (II. 16) weicht von den obengenannten Quellen ab, wenn er ſagt, der Kaiſer habe ſein Teſtament dem Euſebius von Nikomedien übergeben; und Valeſius tritt ihm bei (in ſeinen Noten zu *Socrat.* I. 39), weil er meint, Conſtantin werde ſein Teſtament eher einem Biſchofe, oder ſonſtigem Großen, als einem bloſen Prieſter anvertraut haben. Allein für's Erſte war ein Hofgeiſtlicher ſicher auch eine angeſehene Perſon; fürs Andere aber wollte Conſtantin das Teſtament bis zur Ankunft des Conſtantius geheim gehalten wiſſen, und dann paßte ein Hofgeiſtlicher zu ſolchem Auftrage gewiß beſſer, denn eine beſonders hervorragende Notabilität.

5) *Mansi*, Collect. Concil. T. II. p. 1275.

6) *Baron.* ad ann. 337. 9.

ſorgung der Teſtamentsſache, wodurch er dem Conſtantius ſehr nüzte [1]), ſezte er ſich bei dieſem in ſo hohe Gunſt, daß er in die unmittelbare Nähe des neuen Kaiſers aufgenommen und beſondern Vertrauens gewürdiget wurde. So gelang es ihm bald, die Kaiſerin und den kaiſerlichen Oberkämmerer und Günſtling, den am Hofe allmächtigen Eunuchen Euſebius, für den Arianismus zu gewinnen, dem Kaiſer aber ſtellte er mit kluger Berechnung die Nachtheile der Kirchenwirren vor und wie von alle dem diejenigen die Schuld trügen, welche das ὁμοούσιος in die Kirche eingeführt hätten [2]). So wurde auch Conſtantius gegen das nicäniſche Bekenntniß in's Intereſſe gezogen und der nikomediſche Euſebius, Theognis und die andern Häupter der euſebianiſchen Partei thaten all' das Ihrige [3]), um den Kaiſer für ihre Anſichten und Plane zu gewinnen.

Eine der erſten Wirkungen des neu erſtarkenden Arianismus war die abermalige Abſezung des Biſchofs Paul von Conſtantinopel, welche gegen Ende des Jahres 338, oder Anfangs 339, als Conſtantius vom Morgenlande zurückkam, auf einer Synode der Euſebianer zu Conſtantinopel erfolgte [4]). Conſtantius ſchickte den Unglücklichen in Ketten nach Singara in Meſopotamien in's Exil, ſein Bisthum aber erhielt Euſebius von Nikomedien, welcher ſchon ſeit länger nach dieſem wichtigen Poſten verlangte, und, wie Athanaſius ſagt [5]), die eigentliche Urſache der Verfolgung des gutmüthigen aber minder praktiſchen und gewandten Paulus geweſen war [6]).

Um dieſelbe Zeit ſtarb Euſebius von Cäſarea, der Kirchenhiſtoriker, und die arianiſch Geſinnten wußten den Verluſt dieſes halben Freundes ſogleich durch die Wahl ſeines Schülers **Acacius** zu erſezen, der fortan zu den thätigſten, gelehrteſten und einflußreichſten Arianerfreunden gehörte [7]).

Während dieß vorging, hatten die Euſebianer und Arianerfreunde auch ihre Angriffe auf Athanaſius wieder erneuert, der ihnen ſchon darum zuwider ſein mußte, weil er ſeit ſeiner Rückkehr aus dem Exil ſehr viele Biſchöfe für das ὁμοούσιος gewann und von der euſebianiſchen Seite

---

1) *Ruſin* I. (X.) 11.

2) *Theodoret.* hist. eccl. II. 2.

3) *Theodoret.* II. 2. *Socr.* II. 2. *Sozom.* III. 1.

4) *Tillemont*, Mémoires T. VII. p. 324.

5) *Athanas.* histor. Arian. ad monachos. c. 7. *Socrat.* II. 7. *Sozom.* III. 4. Liber synod. bei *Mansi*, l. c. p. 1275.

6) Vgl. Möhler, Athanaſius II. 50.

7) *Socrat.* II. 4. *Sozom.* III. 2.

abzog [1]). Wie gereizt sich aber beide Theile entgegenstanden, beweist einerseits das verleumderische Benehmen der Eusebianer, andrerseits aber auch der Umstand, daß Athanasius und seine Freunde die Eusebianer und Arianer gänzlich identifizirten, sowie der heftige Ton der Apologie, welche die ägyptischen Bischöfe zu Gunsten des Athanasius veröffentlichten [2]). Leztere, namentlich die darin enthaltenen bittern Aeußerungen gegen Eusebius von Nikomedien, finden übrigens ihre hinlängliche Entschuldigung in den mehr als boshaften Anklagen und offenbaren Ungerechtigkeiten, welche sich die Eusebianer jezt wieder gegen Athanasius erlaubten.

Wie wir oben sahen, durften die Arianer bisher nirgends eine eigene Gemeinde mit eigenem Gottesdienste bilden, denn Constantin d. Gr. hatte dieß ausdrücklich verboten. Die Eusebianer dagegen wagten es jezt i. J. 339, der arianischen Partei in Alexandrien, welche sich wahrscheinlich an dem katholischen Gottesdienste der Stadt gar nicht mehr betheiligte, einen eigenen Bischof zu geben in der Person des früheren Priesters Pistus [3]), welcher schon von dem Vorgänger des Athanasius und von der nicänischen Synode wegen Arianismus abgesezt worden war, jezt aber von dem bekannten, ebenfalls zu Nicäa abgesezten Secundus von Ptolemais zum Bischofe ordinirt worden war. Auch schickten die Eusebianer alsbald Diakonen nach Alexandrien, welche dem Gottesdienste des Pistus beiwohnten und die Lostrennung dieser Partei von der allgemeinen Kirche unterstüzten [4]).

Zu gleicher Zeit wiederholten die Eusebianer nicht nur die alten

---

1) *Athanas.* hist. Arian. ad monach. c. 9.

2) Bei *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 3—19. incl. *Mansi*, l. c. T. II. p. 1279 seqq.

3) *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 19. 24. und encycl. ad Episc. epist. c. 6.

4) So erzählen die ägyptischen Bischöfe in ihrem Schreiben (Ende 339 oder Anfangs 340) bei *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 19, und man sieht daraus, daß Pistus nur für die arianische Gemeinde in Alexandrien bestellt war, daß es somit nicht richtig ist, wenn Remi Ceillier (histoire générale des auteurs sacrés, T. V. p. 161) und Möhler, Athanasius (II. 52) angenommen haben, die Eusebianer hätten damals den hl. Athanasius bereits abgesezt und an seine Stelle den Pistus erhoben. Die beiden leztgenannten Gelehrten behaupten auch, die Erhebung des Pistus sei auf einer eusebianischen Synode zu Antiochien geschehen, allein schon Tillemont bemerkte, daß in den Quellen dieser Synode nicht erwähnt werde. *Tillemont*, Mémoires, T. VI. p. 129 ed. Brux. Daß Pistus von den Arianern zum Bischofe von Alexandrien bestellt worden sei, sagt auch *Epiphan.* haer. 69, 8.

Anklagen gegen Athanasius, — und daß sie dieß wirklich gethan, geht aus der dagegen gerichteten Vertheidigung desselben durch die ägyptischen Bischöfe hervor; — sondern fügten auch noch ganz neue verleumderische Bezüchte hinzu, namentlich 1) daß seine Rückkehr in Alexandrien selbst sehr ungerne gesehen worden sei und große Trauer veranlaßt habe;

2) daß er nach seiner Rückkehr verschiedene Hinrichtungen, Einkerkerungen und andere Mißhandlungen seiner Gegner verursacht, auch

3) die Getreidespenden, welche der verstorbene Kaiser den Wittwen in Libyen und Aegypten angewiesen, für sich verwendet und verkauft habe [1]).

4) Nach Sozomenus (III. 2) fügten sie noch hinzu: Athanasius habe den Kirchengesetzen zuwider, ohne durch ein kirchliches Urtheil restituirt zu sein, seinen Stuhl wieder eingenommen.

Diese Klagen brachten sie bei allen drei Kaisern vor (also lebte damals Constantin d. j. noch) und Constantius schenkte ihnen auch in der That Glauben, namentlich ihrer Anklage wegen des Getreideverkaufes [2]). Außerdem schickten sie jezt (J. 339) auch eine Gesandtschaft an Julius I. nach Rom, den Priester Makarius und die beiden Diakonen Martyrius und Hesychius, welche die Beschuldigungen gegen Athanasius auch dem Papste vortragen und ihn gegen den Verfolgten einnehmen und bereden sollten, daß er dem in Alexandrien aufgestellten Bischofe Pistus, den sie für orthodox ausgaben [3]), Friedensbriefe (Epistolae communicatoriae) zusende, ihn also feierlich als wahren Bischof anerkenne. Zudem mußten diese eusebianischen Gesandten die Akten der berüchtigten Untersuchung in der Mareotis wegen Ischyras (s. oben S. 449 ff.) dem Papste überbringen [4]). Wie viel Rom, wenn es für sie wäre, in die Wagschaale der Kirche und der öffentlichen Meinung legen würde, haben

---

1) Diese drei Hauptpunkte treffen wir in dem apologetischen Schreiben der ägyptischen Synode für Athanasius bei *Mansi*, l. c. p. 1279. seqq. und in *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 3 seqq.

2) *Mansi*, l. c. p. 1279. 1302. *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 3. 17. 18. und hist. Arian. ad mon. c. 9. An lezterer Stelle fingirt Athanasius rhetorisch eine Rede der Eusebianer an den Kaiser, worin sie ihm vorstellen, wie höchst nöthig ihnen seine Hülfe sei.

3) *Julius* bei *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 24.

4) Vgl. das Schreiben des Papstes Julius bei *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 22. 23. 24. 27. und ibid. c. 83.

die Häretiker niemals verkannt und den Primat erst geleugnet, wenn er gegen sie war.

§ 54.

Synode zu Alexandrien i. J. 339. Verhandlungen in Rom und Vertreibung des Athanasius.

Papst Julius theilte dem hl. Athanasius sogleich eine Abschrift der mareotischen Akten mit [1]), und dieser fand sich nun durch alle diese Vorgänge genöthigt, auch seinerseits Gesandte zu seiner Vertheidigung nach Rom und an die Kaiser Constantin und Constans zu schicken [2]) und zugleich eine große Synode der Bischöfe aus Aegypten, Libyen, Thebais und der Pentapolis in Alexandrien zu veranstalten [3]), damit sie, fast hundert an der Zahl, den Anklägern gegenüber der Wahrheit Zeugniß geben sollten. Diese Bischöfe versicherten aufs Feierlichste, daß weder die alten noch die neuen Anschuldigungen gegen Athanasius Wahrheit enthielten, daß namentlich 1) seine Rückkehr nach Alexandrien nicht mit Trauer, sondern mit vielem Jubel aufgenommen worden sei; daß

2) durch ihn Niemand, weder Priester noch Laie, ins Gefängniß gekommen oder gar hingerichtet worden sei. Die Fälle, welche seine Ankläger hier im Auge hätten, seien ja noch vor der Rückkunft des Athanasius vorgekommen und es seien jene Strafen nicht von Athanasius irgend veranlaßt, sondern von dem Präfekten Aegyptens selbst und aus ganz andern als kirchlichen Gründen verhängt worden. Was endlich

3) die Getreidespenden anlange, so habe Athanasius damit nur Mühe und Arbeit gehabt, aber nicht das Geringste zu seinem eigenen Vortheile verwendet, auch habe keiner der Berechtigten irgend gegen ihn Klage geführt; dagegen hätten die Arianer solches Getreide der Kirche zu entfremden und für ihre Partei zu gewinnen gesucht [4]).

Daß diese Synode von Alexandrien noch im Jahre 339 oder höchstens im Anfange des Jahres 340 gehalten worden sei, ergibt sich daraus, daß in ihrem Schreiben noch von drei Kaisern die Rede ist, also Constantin d. j. noch lebte; überdieß berichtet Athanasius ausdrücklich,

---

1) *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 83.
2) *Athanas.* hist. Arian. ad monach. c. 9. Apolog. c. Arian. c. 22. 24.
3) *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 1.
4) Bei *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 5. 7. 18. und *Mansi*, l. c. 1279 seqq.

Constantin und Constans hätten seinen Abgesandten Glauben geschenkt und die Ankläger mit Schmach abgewiesen [1]).

Als der Priester Makarius, das Haupt der eusebianischen Gesandten, von der bevorstehenden Ankunft der Bevollmächtigten des Athanasius hörte, reiste er, obgleich krank, sogleich von Rom ab, um einer Beschämung zuvorzukommen; die beiden andern Eusebianer aber, die Diakonen Martyrius und Hesychius, konnten den Vertheidigern des Athanasius so wenig standhalten, daß sie in ihrer Verlegenheit die Berufung einer Synode verlangten, vor welcher sie alsdann für ihre Beschuldigungen gegen Athanasius hinlängliche und ausführliche Beweise vorlegen würden. Papst Julius ging auf dieß Verlangen ein und erließ Schreiben an Athanasius einer- und an die Eusebianer andrerseits, wornach beide Theile zu einer solchen Untersuchungssynode, deren Ort und Zeit sie selbst bestimmen möchten, sich einfinden sollten [2]).

Theils durch diese päpstliche Berufung [3]), theils durch ganz unerwartete Ereignisse in Alexandrien veranlaßt, begab sich Athanasius alsbald persönlich nach Rom. Während nämlich im ganzen Patriarchate Aegypten wieder kirchliche Eintracht und Friede herrschte und nicht *eine* Klage kirchlicher Seits gegen Athanasius laut wurde, viel weniger seine Absetzung irgendwo ausgesprochen war, verkündete plötzlich und ganz unvermuthet der Präfekt Aegyptens ein kaiserliches Dekret von Constantinopel, des Inhalts: „ein gewisser Gregor aus Cappadozien sei vom Hoflager aus (d. i. vom Kaiser) zum Nachfolger des Athanasius bestellt." Daß dieß durch die *Eusebianer* bewirkt worden sei, behauptete Athanasius wiederholt ausdrücklich [4]); an einem andern Orte versichert er, daß Gregor zuvor ein unehrlicher Gefälleinnehmer in Constantinopel gewesen sei [5]), und schildert auch in einem encyklischen Schreiben an alle Bischöfe der Christenheit die Gräuel, welche mit der Intrusion des Cappadoziers verbunden waren. Schon bevor dieser ankam, schaarte sich das Volk stärker als je in den Kirchen zusammen, um dadurch fak-

1) Historia Arian. ad monach. c. 9.

2) Brief des Papstes Julius bei *Athanas.* Apolog. c. Arian. c. 22. 24. ibid. c. 20. und histor. Arian. ad monach. c. 9.

3) Vgl. das Schreiben des Papstes Julius bei *Athanas.* Apolog. c. Arian. c. 29.

4) *Athanas.* encyclica epist. ad episc. c. 2. p. 89 ed. Patav. und histor. Arian c. 9. p. 276.

5) Hist. Arian. ad monachos c. 75. p. 307.

tisch die Uebergabe derselben an die Arianer zu verhindern. Aber der Präfekt Aegyptens, der Apostat Philagrius, ein Landsmann Gregors, trieb die Gläubigen durch Gewalt aus den Kirchen hinaus und ließ darin durch Juden und Heiden die größten Gräuel verüben [1]). Es geschah dieß in der Fastenzeit. Ganz besonders faßte er dabei jene Kirche in's Auge, wo Athanasius um jene Zeit gewöhnlich verweilte [2]), nämlich die des Theonas [3]). Hier hoffte er, ihn gefangen nehmen zu können. Allein Athanasius entfloh noch zuvor [4]) und zwar, wie der Vorbericht zu seinen Festbriefen (l. c.) sagt, am 19. März, nachdem er zuvor Viele getauft hatte, vier Tage vor der Ankunft Gregors in der Stadt.

Unter neuen, großen, blutigen und brutalen Gewaltthaten nahm dieser sofort am Charfreitage Besitz von der Kirche des Cyrinus [5]). Andere Gräuel in andern Kirchen folgten nach [6]) und es schlossen sich daran auch gerichtliche Verfolgungen. Viele Männer und Frauen, auch aus edlern Geschlechtern, wurden eingekerkert und öffentlich mit Ruthen gestrichen, weil sie sich dem neuen Bischofe widersezten [7]).

Wir haben hier die Ereignisse in etwas anderer Weise chronologisch geordnet, als bisher geschah, indem man, durch die Darstellung des hl. Athanasius in seinem Rundschreiben an die Bischöfe veranlaßt, von der Voraussetzung ausging, der Angriff auf die Kirche des Theonas und damit die Flucht des hl. Athanasius sei erst nach der Ankunft Gregors und nach dem Angriff auf die Kirche Cyrins, also erst nach dem Charfreitage eingetreten. Diesem widerspricht jedoch 1) die anderweitige Behauptung des hl. Athanasius: „er sei, bevor alle diese Gräuelthaten in Alexandrien vorkamen, gleich beim Beginne derselben nach Rom gereist" [8]); und ebenso

2) die Angabe des Vorberichts zu den athanasianischen Festbriefen (l. c.), derselbe sei schon vier Tage vor der Ankunft Gregors und

---

1) *Athanas.* epist. encycl. ad episcopos. n. 3. p. 89. 90.

2) Ibid. c. 5. p. 91.

3) Vorbericht zu den neuaufgefundenen Festbriefen des hl. Athanasius, herausg. von Larsow, S. 30. Nr. XI.

4) Epist. encycl. c. 5. p. 91. und hist. Arian. ad monach. c. 11. p. 277.

5) Epist. encycl. ad episc. n. 4. p. 91. und histor. Arian. ad monach. c. 10. p. 276.

6) Einen Plan der Stadt Alexandrien mit ihren Kirchen gibt Larsow auf der dritten Kupfertafel zu seiner deutschen Ausgabe der athanasischen Festbriefe.

7) Epist. encycl. ad episcop. c. 4 et 5. p. 91.

8) Historia Arian. ad monach. c. 11. p. 277.

zwar am 19. März, also schon vor dem Charfreitag, aus Alexandrien geflohen. Wir glauben hiedurch unsere Lokation der Begebenheiten hinlänglich bestätigt zu finden und bemerken nur noch, daß die Darstellung der Sache in der epistola encycl. des Athanasius nichts gegen uns beweise, wenn wir annehmen, daß dieselbe vor Allem die in Alexandrien vorgekommenen Gräuel zusammenstelle (also auch die in der Kirche des Cyrinus) und dann erst, also ohne genaue Festhaltung der chronologischen Reihe, secundo loco von der Flucht des Athanasius berichte.

In welchem Jahre aber hat sich dieß ereignet? Athanasius spricht deutlich von der Quadragesima und dem Charfreitage; das Jahr dagegen gibt er nicht an. Eine Aeußerung des Papstes Julius bei Athanasius Apologia contra Arianos c. 29 u. 30 hat die Vermuthung erzeugt, Gregor sei erst um Ostern 341 durch die Synode von Antiochien in encaeniis, von welcher wir demnächst ausführlich zu handeln haben, zum Bischofe für Alexandrien bestellt und geweiht und mit militärischer Begleitung dahin abgeschickt worden. Auch haben in der That Sokrates (II. 9—11) und Sozomenus (III. 6) diese chronologische Angabe aufgenommen und den Beisatz zugefügt, die fragliche Synode habe zuerst den Eusebius von Emisa, und erst als dieser sich dessen weigerte, den Gregor von Cappadozien zum Bischofe für Alexandrien bestellt. — Auf diese Angaben gestüzt, habe auch ich früher die Flucht des hl. Athanasius und die Ankunft Gregors auf das Jahr 341 verlegt [1]); die neuaufgefundenen Festbriefe des hl. Athanasius aber zeigen das Irrige dieser Annahme ganz unwidersprechlich. Der dreizehnte jener Festbriefe nämlich, zur Ankündigung der Fasten- und Osterzeit des Jahres 341 bestimmt und darum gleich im Anfange dieses Jahres geschrieben, ist bereits von Rom aus datirt [2]). Daraus erhellt, daß Athanasius schon in der Quadragesima des vorhergegangenen Jahres 340 oder gar schon Jahrs zuvor nach Rom geflohen sein müsse. Für das leztere Datum, Ostern 339, tritt der Vorbericht zu den neuaufgefundenen Osterbriefen des hl. Athanasius als Zeuge auf, und außerdem spricht Athanasius selbst in seinem Festbriefe für 339 von Verfolgungen, welche ihm die Eusebianer bereiten [3]). Auf der andern Seite dagegen wäre es doch etwas auffallend, wenn Kaiser Constantius so schnell seine Ansicht über Athanasius wieder geändert und

1) In der Abhandlung: „Controversen über die Synode von Sardika" in der Tübinger theol. Quartalschrift 1852, Heft 3, S. 368 f.

2) Larsow, a. a. O. S. 129.

3) Larsow, a. a. O. S. 115, 124.

ihn schon wenige Monate nach seiner Rückkehr wieder vertrieben hätte. Dazu kommt, daß der fragliche, nicht von Athanasius selbst, sondern von einem etwas spätern Anonymus herrührende Vorbericht [1]) in seinen Daten nicht immer ganz zuverlässig ist [2]), und daß eine zweite ähnliche, ihm an Werth gleichstehende Urkunde, die von Maffei im J. 1738 herausgegebene historia acephala [3]), für das Jahr 340 zeugt. Uebereinstimmend mit dem Vorbericht verlegt sie die Rückkehr des Athanasius aus dem zweiten Exil auf den 21. Oktober 346 und fügt bei: „er sei sechs Jahre abwesend gewesen." Dieß berechtigt, die Flucht des Athanasius aus Alexandrien auf Ostern 340 zu verlegen, denn von Ostern 339 bis Herbst 346 wären ja mehr als sieben Jahre verflossen.

Steht nun, und zwar hauptsächlich durch den 13ten Festbrief des hl. Athanasius selbst fest, daß er mindestens schon um Ostern 340 durch Gregors Ankunft aus Alexandrien vertrieben worden sei, so resultirt mit Nothwendigkeit, daß wir die Angabe des mit Athanasius gleichzeitigen Papstes Julius: „zu Antiochien sei von den Eusebianern Athanasius abgesezt, der Cappadozier widerrechtlich zum Bischofe geweiht und mit militärischer Begleitung nach Alexandrien geschickt worden" [4]), anders verstehen müssen, als es bisher geschah, d. h. daß hier durchaus nicht an die berühmte antiochenische Synode in encaeniis vom Jahre 341 zu denken sei, sondern an eine frühere, mindestens in den ersten Monaten des Jahres 340 (vor der Ankunft Gregors in Alexandrien) stattgehabte Versammlung der Eusebianer in Antiochien. Nehmen wir hinzu, daß Athanasius die Schuld seiner Absetzung den Eusebianern zuschreibt und wiederholt sagt, der „Kaiser" habe den Cappadozier geschickt, oder er sei „vom Hoflager und vom Palaste" aus geschickt worden [5]), so paßt dieß vollständig zu der Angabe des Papstes Julius, indem sich beide Nachrichten dahin ergänzen: „die Eusebianer erwirkten von Kaiser Constantius die Einwilligung dazu, daß sie den hl. Athanasius auf einer Versammlung zu Antiochien absetzen

1) Vgl. Tübing. Quartalschr. 1853, Heft 1, S. 150.

2) Ebendas. S. 163 ff. Vgl. oben S. 444. Note 5. S. 454. Note 1. u. S. 464. Note 4.

3) Abgedruckt im dritten Bande der Osservazioni letterarie vom J. 1738 und in der Pataviner Ausgabe der Werke des hl. Athanasius, T. III. p. 89 sqq. Vgl. darüber Tüb. Quartalschr. 1852, Heft 3, S. 361, und 1853, Heft 1, S. 150.

4) Bei *Athanas.* Apolog. contra Arian. c. 29 u. 30. T. I. P. I. p. 117 ed. Patav.

5) Histor. Arian. ad monach. c. 14. c. 74 u. 75. p. 278 u. 307; und epistola encycl. ad episcopos c. 2. p. 89.

und den Gregor an seiner Statt weihen durften, den nun der Kaiser mit militärischer Begleitung nach Alexandrien schickte."

Nachdem ein solches Resultat gewonnen, kann uns nichts mehr von der Behauptung abhalten, daß Sokrates (II. 9—11) und Sozomenus (III. 6) die antiocheniſche Versammlung (oder Synode) der Eusebianer behufs der Absetzung des hl. Athanasius und der Wahl Gregors mit der etwas spätern, viel berühmteren und darum ihnen bekannteren Synode in encaeniis verwechselt haben, vielleicht gerade deßwegen, weil wohl die leztere jene Absetzung neuerdings bestätigte und durch besondere Canones rechtfertigte. Die weitere Angabe des Sokrates und Sozomenus aber: man habe in Antiochien zuerst den Eusebius von Emisa zum Bischofe für Alexandrien gewählt, und erst als dieser die Stelle ausschlug, sei man auf Gregor verfallen, — diese Notiz können auch wir sehr gut verwenden und auf jene frühere Versammlung zu Antiochien (im Anfang des Jahres 340) beziehen.

Solche gewaltsame formlose Procedur des Kaisers gegen Athanasius war aber im J. 340 um so leichter möglich und durchführbar, als gerade in dieser Zeit die zwei Beschützer der Orthodoxie und des Athanasius, die zwei andern Kaiser, Constans und Constantin d. j., wegen der Reichstheilung in einen Bruderkrieg verwickelt waren, der mit dem Tode des leztern im Anfange Aprils 340 endete [1]).

Gregor hatte nun wohl den Stuhl von Alexandrien in Besitz, aber ein großer Theil des Volkes trat mit ihm dennoch in keine Gemeinschaft und verzichtete eher auf alle Segnungen der Kirche, als daß man sie aus den Händen des Arianers hätte empfangen wollen. So kam es, daß Manche gar nicht getauft wurden, Andere in Krankheiten keinen Priester haben konnten, denn auch der Privatgottesdienst der Athanasianer wurde strengstens unterdrückt [2]). Etwas später dehnten Gregor und der Präfekt Philagrius diese Gewaltthätigkeiten auf ganz Aegypten aus, um alle Bischöfe dieses Landes zur Anerkennung des neuen Patriarchen zu zwingen. Unter Andern wurde namentlich der greise Bischof Sarapammon, weil er mit dem Eindringling keine Gemeinschaft haben wollte, in's Exil getrieben, der ehrwürdige Martyrer Potammon aber, der in einer Christenverfolgung das Auge verloren hatte, so sehr durch Schläge mißhandelt, daß man ihn als todt liegen ließ und er in der That wenige Tage

1) *Tillemont*, histoire des Empereurs, T. IV. p. 327 sqq.
2) *Athanas.* epist. encycl. c. 5.

hernach in Folge dieser Mißhandlungen starb. Fast zahllos war die Menge von Mönchen, Bischöfen, Jungfrauen ꝛc., welche Prügelstrafen und andere Qualen litten, wie auch Papst Julius in seinem Schreiben an die Eusebianer bezeugt [1]). Eine Tante des hl. Athanasius durfte nach ihrem Tode nicht einmal begraben werden, und der hl. Antonius wurde mit Spott und Drohung abgewiesen, weil er sich in einem Briefe an den grausamen Dux Balacius der Mißhandelten annahm [2]).

Unterdessen war Athanasius nach Ostern 340 (oder 339) in Rom angekommen, und Papst Julius schickte alsbald zwei Priester, Elpidius und Philorenus, nach Antiochien, um die Eusebianer, welche früher schon, wie wir sahen, bei ihm über Athanasius geklagt hatten, abermals zu dem beabsichtigten Concil einzuladen, für dessen Abhaltung er jezt auch einen Termin, wie es scheint zu Ende des Jahres 340, anberaumte. Als aber die Eusebianer hörten, Athanasius sei in Rom angekommen, zogen sie die Sache in die Länge, zögerten unter allerlei Vorwänden mit einer definitiven Antwort an den Papst, hielten dessen Gesandte bis zum nächsten Januar (341) zurück [3]) und entließen sie endlich mit einem in gereiztem Tone abgefaßten Schreiben, des Inhalts:

α) Athanasius sei schon durch einen Synodalspruch (zu Tyrus) abgesezt, und eine neue Untersuchung dieser Sache untergrabe darum die Autorität der Concilien [4]).

β) Der vom Papste für die Synode anberaumte Termin sei auch viel zu kurz, und ihnen wegen der Zustände im Morgenlande, d. h. wegen der Perserkriege, unmöglich, jezt nach Rom zu gehen [5]).

γ) Es komme bei dem Ansehen eines Bischofes nicht auf die Größe der Stadt an, alle seien einander gleich an Ehre, darum dürfe sich Julius nichts Besonderes herausnehmen [6]).

δ) Es sei unrecht, daß der Papst nur an die Eusebianer, nicht an alle zu Antiochien Versammelten geschrieben habe [7]).

ε) Er ziehe die Kirchengemeinschaft mit Athanasius und Marcellus von Ancyra der Gemeinschaft mit ihnen allen vor [8]).

---

1) Bei *Athanas.* Apolog. c. Arian. c. 33.
2) *Athanas.* histor. Arian. ad monach. c. 13 u. 14. und vita S. Antonii c. 86.
3) *Athanas.* Apolog. c. Arian. c. 25. p. 114.
4) *Julii* Epist. in *Athanas.* Apolog. c. Arian. c. 22. 25.
5) Ibid. c. 25. und histor. Arian. ad monachos c. 11. p. 277.
6) *Athanas.* Apolog. c. Arian. c. 25.
7) Ibid. c. 26.
8) Ibid. c. 34.

§ 55.

Römiſche und ägyptiſche Synode im J. 341.

Papſt Julius behielt dieß Schreiben der zu Antiochien Verſammelten längere Zeit bei ſich zurück, ohne es zu veröffentlichen, in der Hoffnung, es würden vielleicht ſpäter doch noch einige Antiochener in Rom zum Behuf des Conciliums ſich einſtellen [1]). Als aber auch dieß nicht geſchah, ſchritt er im Spätjahre 341 [2]), nachdem Athanaſius bereits 18 Monate in Rom auf die Synode zu ſeiner Vertheidigung gewartet hatte [3]), endlich zu ihrer wirklichen Abhaltung und verſammelte mehr als 50 Biſchöfe in einer der römiſchen Nebenkirchen [4]). Außer Athanaſius waren auch Marcellus von Ancyra und viele Biſchöfe aus Thrazien, Cöleſyrien, Phönizien und Paläſtina, und ebenſo nicht wenige Prieſter aus verſchiedenen Gegenden, namentlich auch Bevollmächtigte der orthodoxen Partei in Aegypten, zu Rom erſchienen, um über die Ungerechtigkeiten und Gewaltthätigkeiten der Euſebianer zu klagen [5]). Auch hatte eine große ägyptiſche Synode ein ausführliches Schreiben zur beſondern Vertheidigung des hl. Athanaſius nach Rom geſchickt. Die römiſche Synode aber erkannte nach ausführlicher Unterſuchung der vorgebrachten Klagen die Abſetzung des Athanaſius und Marcellus als ungerecht, nahm beide zur Kirchengemeinſchaft und zum hl. Abendmahle auf und erſuchte den Papſt, im Namen Aller dieß den Antiochenern zu erklären und ihren ungebührlichen Brief kräftig zu beantworten [6]). So entſtand die von uns ſchon ſo oft benüzte Epistola Julii an Danius, Flacillus ꝛc., welche Athanaſius ſeiner Apologie gegen die Arianer c. 21—35 einverleibt hat. Papſt Julius beklagt ſich darin zuvörderſt über die ſtreitſüchtige und ungeziemende Antwort, welche die Antiochener ſeinen Geſandten mitgegeben. Dieſe ſeien traurig zurückgekehrt über das, was zu Antiochien geſchehen. Er habe nach Empfang des antiocheniſchen Briefes denſelben nicht ſogleich publicirt, hoffend, es würden doch noch Einige zur römiſchen

---

1) *Athanas.* Apol. contra Arian. c. 21. p. 111. T. I. P. I. ed. Bened. Patav.

2) Die gewöhnliche Annahme iſt 342; da wir aber die Ankunft des Athanaſius in Rom in's Jahr 340 verlegen müſſen (ſ. oben S. 476 f.), ſo müſſen wir uns hier für 341 entſcheiden.

3) Ibid. c. 29.

4) Ibid. c. 20.

5) Ibid. c. 33.

6) Ibid. c. 20. 27.

Synode ankommen. Endlich aber habe er ihn veröffentlicht und man habe gar nicht glauben wollen, daß ein ſolches Schreiben von Biſchöfen herrühren könne. Ueber was ſie denn zu klagen hätten, und worüber Grund, ungehalten zu ſein? Etwa, weil er ſie ermahnt, zu einer Synode zu kommen? Wer gutes Vertrauen auf ſeine Sache habe, der ſehe es nicht ungerne, wenn ſein Urtheil nochmals unterſucht werde. Auch die Väter auf der großen Synode zu Nicäa hätten erlaubt, daß die Ausſprüche einer Synode von einer andern geprüft würden. Zudem hätten ja ihre (die euſebianiſchen) Geſandten ſelbſt eine Synode verlangt, als ſie den Boten des Athanaſius nicht Stand halten konnten. — Die Antiochener hätten eingewendet, jede Synode habe ein feſtes Anſehen, und ein Richter werde beleidigt, wenn ſein Urtheil von einem andern geprüft werde. Aber die Euſebianer hätten ja gerade ſelbſt das Anſehen des viel größeren Nicänums verlezt, indem ſie die dort verurtheilten Arianer wieder aufgenommen hätten. Solches ſei zu Alexandrien geſchehen. Carpones und Andere, welche ſchon Erzbiſchof Alexander wegen Arianismus abgeſezt, ſeien von einem gewiſſen Gregor (dem Cappadozier) geſendet nach Rom gekommen. Aehnliches habe man früher von Makarius, einem der euſebianiſchen Geſandten (ſ. oben S. 472), erfahren, welcher den Piſtus empfahl, der, wie ſich bei Ankunft der athanaſianiſchen Boten zeigte, ein Arianer war. — Die Antiochener hätten ihm, dem Papſte, vorgeworfen, daß er Zwietracht nähre; allein ſie ſeien es, welche die Geſetze der Synoden verachten. Wenn ſie ſagen, das Anſehen eines Biſchofs hänge nicht von der Größe der Stadt ab, ſo hätten ſie doch ſelbſt mit den kleinern Bisthümern, die ſie beſeſſen, zufrieden ſein und nicht in größere ſich eindringen ſollen (wie Euſebius von Nikomedien). — Sie hätten nach Rom zur Synode kommen ſollen. Daß die kurze Friſt und die gegenwärtigen Zeitumſtände (der Perſerkrieg [1]) es nicht geſtatteten, ſei leere Ausrede. Auch hätten ſie die päpſtlichen Geſandten bis zum Januar in Antiochien zurückgehalten. — Die Antiochener hätten ſich beſchwert, daß er ſeinen (frühern) Brief, die Einladung zur Synode, nur an die Euſebianer, nicht an alle zu Antiochien Verſammelten gerichtet, aber dieß ſei lächerlich; er habe eben denen geantwortet, die an ihn geſchrieben, reſp. die Klage gegen Athanaſius ihm eingeſchickt hätten. Auch habe er nicht, wie ſie meinten, in ſeinem Namen allein, ſondern im Namen aller italieniſchen und benach-

1) Vgl. *Athanas.* hist. Arian. ad monachos c. 11.

barten Biſchöfe geſchrieben, und ſolches ſei auch dießmal der Fall. — Athanaſius und Marcellus ſeien von der römiſchen Synode mit Recht wieder in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen worden. Die Klagen der Euſebianer gegen Athanaſius ſeien unter ſich widerſprechend, die mareotiſche Unterſuchung einſeitig, ohne das audiatur et altera pars geführt; Arſenius ſei noch am Leben und ſogar ein Freund des Athanaſius. Auch habe lezterer ein Schreiben des Biſchofs Alexander von Theſſalonich und eines von Iſchyras vorgelegt, worin dieſer ſelbſt den geſpielten Betrug aufdecke. Die mareotiſchen Cleriker, welche nach Rom gekommen, hätten bezeugt, Iſchyras ſei kein Prieſter, und es ſei ihm auch kein Kelch zerbrochen worden, auch hätten die ägyptiſchen Biſchöfe dem Athanaſius das beſte Zeugniß gegeben, und die Ausſagen gegen ihn in den mareotiſchen Akten ſeien unter ſich ſelbſt im Widerſpruch. — Athanaſius habe bereits ein ganzes Jahr und ſechs Monate in Rom auf das Erſcheinen ſeiner Ankläger gewartet, auch ſei er nicht aus eigenem Antrieb gekommen, ſondern in Folge der von Rom ergangenen Einladung zur Synode. Sie aber, die Antiochener, hätten, 36 Manſionen (Tagreiſen) von Alexandrien entfernt, einen Biſchof für dieſe Stadt beſtellt, ihn, im Widerſpruche mit der allgemeinen Praxis, in Antiochien geweiht und mit Militär nach Alexandrien geſchickt [1]). Es ſei gegen die Canones, daß ſie einen neuen Biſchof beſtellten, während noch ſo viele Biſchöfe mit Athanaſius Gemeinſchaft unterhielten. — Marcell von Ancyra habe in Rom verſichert, es ſei unwahr, weſſen ſie ihn angeklagt; derſelbe habe ſich ganz orthodox ausgeſprochen, auch hätten die römiſchen Prieſter, welche zu Nicäa geweſen, bezeugt, daß er damals ganz rechtgläubig und ein kräftiger Gegner der Arianer geweſen ſei. Er ſei darum in Rom als rechtmäßiger Biſchof anerkannt worden. — Uebrigens hätten nicht Athanaſius und Marcellus allein Beſchwerde erhoben; auch viele andere Biſchöfe aus Thrazien, Cöleſyrien, Phönizien und Paläſtina und viele Prieſter ſeien nach Rom gekommen und hätten geklagt: es werde den Kirchen Gewalt angethan. Namentlich ſeien Prieſter aus Alexandrien und ganz Aegypten gekommen, um die Gewaltthaten zu erzählen, die auch nach der Abreiſe des Athanaſius noch fortgeſezt wurden, um die Anerkennung Gregors zu erzwingen. Aehnliches ſei in Ancyra geſchehen. — Wie könnten nun die Antiochener im Angeſichte ſolcher Thatſachen ſagen: es herrſche Friede in der Kirche? —

1) Vgl. oben S. 478.

Sie hätten geschrieben, Rom ziehe die Gemeinschaft mit Athanasius und Marcellus der mit den andern Bischöfen vor. Aber jezt noch hätten sie Gelegenheit, zu kommen und ihre Klagen gegen diese Männer zu erweisen; jezt noch werden sie angenommen. Uebrigens hätte man, wenn gegen den Bischof von Alexandrien Verdacht vorlag, sich an Rom wenden sollen, denn es sei Gewohnheit, daß dahin zuerst geschrieben und so von da, was recht ist, entschieden werde [1]). — Den Schluß bilden Ermahnungen zum Frieden.

Es entsteht nothwendig die Frage, ob diese neue Versammlung der Eusebianer in Antiochien, an welche Papst Julius das eben erwähnte Schreiben richtete, mit der bekannten antiocheniſchen Synode in encaeniis identisch sei oder nicht, und es führt uns dieß zur Besprechung dieser leztern.

§ 56.

Die Synode zu Antiochien in encaeniis im J. 341 und ihre Fortsetzung.

Schon Kaiser Constantin d. Gr. hatte den Bau einer prachtvollen Kirche in Antiochien, der sogenannten goldenen, begonnen, und sein Sohn Constantius ließ dieselbe nach ihrer Vollendung feierlich einweihen. Wie gewöhnlich bei derartigen Festen, war auch dießmal mit der Kirchenweihe eine Synode verbunden, und es fanden sich 97 Bischöfe in Antiochien zusammen [2]). Daß die Synode, von der Kirchenweihe in encaeniis (ἐγκαινίοις) oder in dedicatione beigenannt, im Jahre 341, und zwar vor dem 1. September 341, stattgehabt habe, sagt Athanasius (l. c.) ausdrücklich, indem er die Consuln Marcellinus und Probinus und die 14te Indiktion angibt. Damit stimmen Sokrates (l. c.) und Sozomenus (III. 5) überein, mit der nähern Angabe, daß diese Synode im fünften Jahre nach dem Tode des Kaisers Constantin d. Gr., also nach dem 22. Mai 341 im Beisein des Kaisers Constantius gefeiert worden sei [3]). Als Termin der antiocheniſchen Synode in encaeniis resultirt somit die Mitte des Jahres 341, vom Ende Mai bis

---

1) Vgl. unten S. 485, Note 5.

2) *Hilarius* de Synodis c. 28. p. 1168 ed. Bened. *Sozom.* hist. eccl. III, 5. *Socrat.* hist. eccl. II, 8. *Athanas.* de Synodis c. 25. T. I. P. II. ed. Patav. p. 589. Den beiden Leztern zu Folge wären es nur 90 Bischöfe gewesen.

3) Constantin d. Gr. starb nämlich den 22. Mai 337.

zum Monate September. Da nun aber die zwei päpstlichen Gesandten Elpidius und Philoxenus längstens im Monate Januar 341 wieder von Antiochien entlassen worden waren (s. oben S. 479), so hatte damals die Synode in encaeniis noch gar nicht begonnen, und es ist darum von ihr die auf S. 477 und am Ende des vorigen § berührte antiochenische Versammlung, weil mindestens mehrere Monate früher abgehalten, nothwendig zu unterscheiden. Diese Ansicht verstärkt sich noch durch Folgendes: a) Auf jener frühern Versammlung wollten die Eusebianer ihr Nichterscheinen zu Rom blos mit Kürze der Zeit und dem gegenwärtigen Perserkriege entschuldigen. Wären sie aber schon wegen der feierlichen Kircheneinweihung auf Befehl des Kaisers versammelt gewesen, so würden sie diesen Grund sicherlich geltend gemacht haben. b) Papst Julius tadelt an den zu Antiochien versammelt gewesenen Eusebianern ihr Bestreben, das Nicänum zu beeinträchtigen [1]). Hätte nun die Synode in encaeniis bereits stattgehabt, welche, wie wir sehen werden, das nicänische Symbolum durch andere Formeln zu verdrängen suchte, so hätte Julius gewiß auch diesen kräftigen Hebel für seine Polemik gebraucht.

Es darf aber Niemand befremden, daß in so kurzer Zeit mehrere Synoden hinter einander zu Antiochien abgehalten worden seien. Auch nach der Synode in encaeniis treffen wir ja nach dem Zeugnisse des hl. Athanasius wieder mehrere schnell aufeinander folgende Synoden zu Antiochien [2]). Der häufige Aufenthalt des Kaisers Constantius in dieser Hauptstadt Asiens und die ganze Bewegtheit dieser Zeit legte es nahe, daß sich die Eusebianer häufig am Hoflager versammelten, ähnlich wie wir später in Constantinopel eine ständige *σύνοδος ἐνδημοῦσα* antreffen.

Ziehen wir aber jezt die Synode in encaeniis in genauere Untersuchung. Unter den dabei anwesenden Bischöfen bildeten die Eusebianer wohl nur die Minderheit; alle andern wurden den Orthodoxen zugerechnet. Sämmtliche aber gehörten der orientalischen Kirche an, und zwar waren die meisten aus dem Patriarchate von Antiochien selber. Doch fanden sich dabei auch Bischöfe und Metropoliten aus andern Gegenden, z. B. aus Cappadozien und Thrazien. Als die hervorragendsten Personen nennt Sozomenus (III. 5) den Bischof Flaketus (Flacillus) von Antiochien, welcher wahrscheinlich präsidirte, den Eusebius von Nikomedien (jezt von Constantinopel), Acacius von Cäsarea in Palästina, Patrophilus von

1) Bei *Athanas.* Apolog. c. Arian. c. 22. 23 u. 25.
2) *Athanas.* de Synodis c. 22. 25. 26. p. 587 sqq.

Scythopolis, Theodor von Heraklea, Eudoxius von Germanicia, Dianius von Cäsarea in Cappadozien, Georg von Laodicea in Syrien. Die alten lateinischen Uebersetzungen der Synodalakten nennen noch ungefähr 30 weitere Bischöfe, welche der Synode angewohnt [1]) und die Akten unterschrieben hätten, aber nicht nur weichen dabei die verschiedenen Codices ungemein von einander ab, sondern es sind diese angeblichen Unterschriften auch darum schon werthlos, weil darunter z. B. Theodor (oder Theodot) von Laodicea vorkommt, welcher schon vor dem Jahre 335 gestorben war [2]). — Ob die berühmten orthodoxen Bischöfe St. Jakob von Nisibis und St. Paul von Neocäsarea zu Antiochien anwesend waren, muß sonach dahingestellt bleiben, denn nur die fraglichen Unterschriften haben ihre Namen, während sonst nirgends davon Erwähnung geschieht [3]). Dagegen berichten Sokrates (II. 8) und Sozomenus (III. 6) ausdrücklich: Bischof Maximus von Jerusalem habe seine Theilnahme an der Synode geradezu verweigert, weil es ihn reute, daß er sechs Jahre früher auf der Synode zu Tyrus, von den Eusebianern verleitet, der Absetzung des Athanasius beigestimmt habe. Aus dem Abendlande und der lateinischen Kirche war gar kein Bischof anwesend [4]), auch kein Stellvertreter des Papstes Julius, während doch, fügt Sokrates (II. 8) bei, „die kirchliche Regel gebiete, daß ohne Zustimmung des Bischofs von Rom die Kirchen keinen Beschluß fassen könnten" [5]).

Die erste Hauptthätigkeit dieser Synode war die Aufstellung von 25 Canonen, welche in zahlreichen Handschriften der alten Canonensammlungen und ihrer Uebersetzungen uns aufbewahrt sind. Dieselben

---

1) Die Meinung, daß im Ganzen 36 Bischöfe auf dieser Synode anwesend gewesen seien, entstand durch eine falsche Lesart der Worte des Papstes Julius bei *Athanas.* Apolog. c. Arian. c. 29. Vgl. *Tillemont*, Mémoires etc. T. VI. p. 328. Not. 27 sur les Ariens.

2) Vgl. *Tillemont*, l. c. p. 328. note 26 sur les Ariens.

3) Vgl. *Tillemont*, l. c.

4) *Sozom.* III, 6.

5) Diese vielbesprochene Aeußerung mag daher rühren, daß Sokrates dabei die S. 483 angeführten Worte Julii im Auge hatte: „wenn auch Athanasius und Marcell von Ancyra die angeschuldigten Verbrechen wirklich begangen hätten, so hätte doch der kirchlichen Regel gemäß die Sache nicht so kurz abgeurtheilt, vielmehr uns (dem Papste) geschrieben werden sollen . . . oder wisset ihr nicht, daß dieß die Gewohnheit ist, daß uns zuerst geschrieben und so von da (ἔνθεν) das Gerechte entschieden werde"? Bei *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 35. Möhler, Athanas. II. 66, hat, wie ich glaube, mit Unrecht die lokale Bedeutung von ἔνθεν verwischt, wenn er übersezt: „und dann erst entschieden werde."

standen von jeher in der Kirche in hohem Ansehen; zwei von ihnen, der vierte und fünfte, wurden schon auf der vierten allgemeinen Synode zu Chalcedon (Actio IV) unter den „Canonen der heiligen Väter" angeführt und citirt [1]). Ebenso standen dieselben bei Papst Johann II. (J. 533) in hoher Achtung, welcher den 4ten und 15ten Canon von Antiochien dem Erzbischofe Cäsarius von Arles zuschickte, um darnach die Angelegenheit des Bischofs Contumeliosus zu entscheiden [2]). Nicht minder führte Papst Zacharias in seinem Briefe an Pipin d. K. den neunten Canon von Antiochien unter den sanctorum patrum canones auf [3]), und Papst Leo IV. erwähnt in einer öffentlichen Urkunde, die Bischöfe der von ihm im J. 853 abgehaltenen römischen Synode hätten einstimmig erklärt: „was können wir Anderes vorbringen, nisi ut sancti Patres, qui Antiocheno concilio residentes tertio capitulo (d. h. im dritten Canon) promulgarunt et inviolabiliter statuerunt [4]). Dazu kommt, daß schon der hl. Hilarius von Poitiers, der Zeitgenosse unserer antiochenischen Synode, sie eine synodus sanctorum nannte [5]).

Unter solchen Umständen mußte sich die Frage aufwerfen: wie ist das zu begreifen, daß eine Synode, in welcher die Eusebianer herrschten, das Symbolum von Nicäa, wie wir sehen werden, durch neue Formeln zu verdrängen suchten, und, wie behauptet wird, die von einer frühern Synode ausgesprochene Absetzung des hl. Athanasius bestätigten, von den orthodoxen Vätern, Päpsten und Concilien für eine rechtmäßige und heilige Versammlung erklärt und ihre Canones überall angenommen werden konnten? Baronius (ad ann. 341, 34) und Binius [6]) antworten: es geschah dieß durch einen historischen Irrthum. Weil die 25 Canones von Antiochia nichts Häretisches enthalten, ja sogar den Respekt gegen das Nicänum sozusagen an ihre Stirne schrieben (can. 1), so ließen sich alte Canonensammler dadurch täuschen, hielten diese Canones für das Produkt einer orthodoxen Synode, nahmen sie in ihre Sammlungen auf und gaben so die Veranlassung zu der spätern Citation und Reception derselben, als von einer heiligen Synode herrührend.

---

1) *Harduin*, Coll. Concil. T. II. p. 434.
2) Ibid. p. 1156.
3) *Harduin*, l. c. T. III. p. 1890.
4) *Harduin*, l. c. T. IV. p. 78.
5) *Hilar.* de Synodis, seu de fide Orientalium c. 32. p. 1170 ed. Bened.
6) In seinen Anmerkungen zu unserer Synode bei *Mansi*, l. c. p. 1347.

Wir können nun allerdings nicht direkte in Abrede ziehen, daß es möglicher Weise also gegangen sein könne; allein die antiochenische Synode vom J. 341 erließ nicht blos 25 Canones, sondern stellte auch mehrere Glaubenssymbole auf, welche Athanasius und Hilarius uns aufbewahrt haben, lezterer mit dem Beisatze: sie seien von der synodus sanctorum [1]). Hilarius aber war ein Zeitgenosse der antiochenischen Synode, und bei ihm war ein historischer Irrthum, wie ihn Baronius und Binius voraussetzen, gar nicht möglich. Er wußte gewiß, von wem jene Symbole herrührten, und wenn er die Synode, die sie gab, für arianisch hielt, konnte er die oben besprochene Bezeichnung sicher nicht wählen.

Es lag deßhalb nahe, einen andern Weg zur Lösung der vorliegenden Schwierigkeit zu suchen, und die eine Synode in zwei zu zerlegen, in eine orthodoxe, welche die Canones aufgestellt, und in eine arianische, welche den hl. Athanasius abgesezt habe [2]).

Eine wesentliche Verbesserung dieser Hypothese hat der gelehrte Jesuit Emanuel Schelstraten ersonnen in seinem Werkchen: sacrum Antiochenum Concilium — auctoritati suae restitutum. Antwerp. 1681. Er nimmt an: da die Mehrheit der zu Antiochia anwesenden Bischöfe orthodox war, so hätten die Eusebianer Anfangs ihre Plane zurückgehalten und sich den Collegen gefügt, so daß 25 tadellose Canones und drei ordentliche Glaubensformeln zu Stande kommen konnten. Als dieß geschehen, sei wohl der größere Theil der orthodoxen Bischöfe quasi re bene gesta wieder nach Hause gegangen, die Eusebianer aber seien verblieben und hätten, von Constantius unterstüzt, unter dem Titel und Anspruch einer Fortsetzung der Synode, nunmehr den Beschluß gegen Athanasius und Aehnliches in's Leben gerufen. Betrachte man nun die antiochenische Versammlung in ihrer ersten Periode, so lange sie noch vollzählig war, so könne man sie allerdings mit Recht eine heilige nennen, denn a parte potiori fit denominatio; habe man aber die spätere Zeit im Auge, nach der Abreise der Orthodoxen, so dürfe man sie als ein arianisches Conciliabulum declariren, wie dieß auch wirklich von Chrysostomus und seinen Freunden, auch von Papst Innocenz I. geschah, als Theophilus von Alexandrien einen Satz dieses antio-

1) Siehe oben S. 486.

2) Vgl. die Note Harduins zu den Akten dieser Synode in s. Collect. Concil. T. I. p. 590, und bei *Mansi*, l. c. T. II. p. 1306.

chenischen Conciliabulums zum Sturze des hl. Chrysostomus anwendete [1]).

Diese Hypothese Schelstratens hat auf den ersten Anblick viel Empfehlendes und wurde darum auch von vielen katholischen und protestantischen Gelehrten adoptirt, so von Pagi [2]), Remi Ceillier [3]), Walch [4]), theilweise auch von Schröckh [5]) und Andern.

Der Erste, meines Wissens, der sich damit nicht begnügte, war Tillemont, welcher namentlich darauf aufmerksam machte, daß nach Sokrates (II. 8) die antiochenische Synode zuerst den Athanasius abgesezt und dann erst die übrigen Geschäfte vorgenommen habe [6]). Es ist klar, daß, wenn zu Antiochia die Canones erst nach der Absetzung des Athanasius aufgestellt wurden, die ganze Hypothese Schelstratens unrettbar zusammenfällt. Allein gerade in Betreff der Canones läßt sich aus den eigenen Worten des Sokrates (II. 8) zeigen, daß sie sicher vor der Absetzung des Athanasius (resp. deren Bestätigung) aufgestellt wurden, denn Sokrates sagt (l. c.): „die Eusebianer suchten den Athanasius zu stürzen, weil er erstens gegen den Canon gehandelt, den sie selbst damals aufgestellt hatten (ὃν αὐτοὶ ὥρισαν τότε)." Darin liegt doch deutlich: „zuerst haben sie Canones aufgestellt und hernach einen derselben gegen Athanasius verwendet." Dasselbe sagt Sozomenus (III. 5): „sie haben den Athanasius heftig angeklagt, weil er ein Gesetz, das sie selber gegeben, übertreten und den Stuhl von Alexandrien wieder in Besitz genommen habe (nach seinem ersten Exil), ehe er durch eine Synode restituirt war." Hienach sagen also Sokrates und Sozomenus das Gegentheil von dem, was Tillemont dem Erstern beilegt, sagen: die Canones seien früher aufgestellt worden, ehe man den Athanasius absezte.

Wir können aber auch erklären, wie Tillemont zu seiner irrigen Behauptung gekommen ist. Sokrates sagt nämlich an derselben Stelle, die wir eben in's Auge faßten, auch: οἱ περὶ εὐσέβιον ἓν ἔργον τίθενται

---

1) Vgl. *Pallad.* vita Chrysost. c. 8. p. 78. 79. *Socrat.* VI, 18. *Sozom.* VIII, 20. *Innocent.* I. Epist. 7. ad clerum et popol. Const. p. 799 ed. Coustant. Natürlich muß alsdann der Satz oder Canon, auf welchen sich die Gegner des Chrysostomus beriefen, vom vierten und zwölften wirklich antiochenischen Canon wohl unterschieden werden.

2) Critica in Annales Baronii ad ann. 341, 7 seqq.

3) Histoire génér. des auteurs etc. T. V. p. 660, VII.

4) Historie der Kirchenversammlungen, S. 170.

5) Kirchengesch., Thl. 6, S. 60.

6) Mémoires pour servir etc. l. c. p. 329. note 28 sur les Ariens.

προηγημένως, ἀθανάσιον διαβάλλειν. Diesen Ausdruck προηγημένως faßte Tillemont im Sinne der Zeit, als ob die zeitlich erste Handlung der Eusebianer gewesen wäre, den Athanasius abzusetzen; das fragliche Wort bedeutet aber ebenso gut „hauptsächlich", also das, was der Wichtigkeit nach das Erste ist, und so muß es hier genommen werden. Sokrates will sagen und sagt: die Hauptangelegenheit der Eusebianer war die Absetzung des Athanasius (deren Bestätigung), und dazu benützten sie einen Canon, welchen dieselbe Synode etwas früher aufgestellt hatte. Allein, wenn sonach die vorgelegten Worte des Sokrates und Sozomenus nicht in der Weise, wie Tillemont meinte, gegen die Schelstratensche Hypothese sprechen, so thun sie es doch auf eine andere Weise. Sobald wir nämlich behaupten, es sei darin gesagt, daß zuerst die Canones aufgestellt und dann einer derselben gegen Athanasius verwendet worden sei, so müssen wir auch zugeben, daß jener antiochenische Canon, welchen Chrysostomus und Innocenz I. als von den Arianern herrührend bezeichnete, mit dem 4ten oder 12ten der antiochenischen Synode identisch sei, der doch nach Schelstraten in die orthodoxe Periode derselben nothwendig fallen müßte [1]).

Es findet sich aber bei Sokrates und Sozomenus in Betreff des Antiochenums eine andere chronologische Angabe, welche wir zur Kritik der Schelstratenschen Hypothese verwenden müssen. Beide sagen nämlich ausdrücklich: daß sich die Antiochener nach Absetzung des Athanasius mit Aufstellung von Glaubenssymbolen beschäftigt hätten [2]). Die Aufstellung dieser Symbole fiele demnach in die Zeit, wo die Synode nach der Meinung Schelstratens in ein arianisches Conciliabulum ausgeartet gewesen wäre, und doch sagt der hl. Hilarius, diese Symbole seien von einer synodus sanctorum gegeben.

Schelstraten (p. 665) und Pagi [3]) sagen freilich, Sokrates und Sozomenus hätten sich bei jener chronologischen Angabe getäuscht; aber sie haben dafür gar keinen Beleg, als die Behauptung, es sei gewöhnlich gewesen, daß die Synoden zuerst ein Symbolum aufstellten und dann

---

1) Was Remi Ceillier anführt (l. c. p. 659), um zu zeigen, daß der Canon, welchen Chrysostomus und seine Freunde verwarfen, mit dem 4ten und 12ten antiochenischen gar nicht identisch sei, ist durchaus unhaltbar. Vgl. *Tillemont*, l. c. p. 329. note 28 sur les Ariens, und Fuchs, Bibliothek der Kirchenversammlungen, Thl. II. S. 59.

2) *Socrat.* II, 10. und *Sozom.* III, 6.

3) Critica in Annales Baron. ad. ann. 341, 12.

erst die übrigen Gegenstände verhandelten. Allein so leicht kann man die bestimmte Angabe jener beiden Kirchenhistoriker keineswegs entkräften, so lange es nicht erlaubt ist, jede historische Angabe mit willkürlichen Vermuthungen über den Haufen zu werfen [1]). — Außerdem ist aber noch manches Andere gegen die Schelstratensche Hypothese einzuwenden. a) Dieselbe will sich auf eine Aeußerung des Papstes Julius stützen, welcher sagt: „wenn Athanasius auch nach der Synode schuldig erfunden worden wäre, so hätte man doch nicht so widerrechtlich gegen ihn verfahren dürfen" [2]). In dem Ausdruck *μετὰ τὴν σύνοδον* soll nun liegen, daß Athanasius nach der antiocheniſchen Synode, von einem bloſen Theile derſelben, abgeſezt worden ſei. Allein in Wahrheit hat Julius, wie der Zuſammenhang zeigt, eine ganz andere Synode im Auge und will ſagen: „geſezt auch, Athanasius wäre auf jener Synode, welche eure eigenen Geſandten verlangt und ich ausgeſchrieben habe, ſchuldig befunden worden u. ſ. w."

b) Die Hauptſtüze Schelſtratens ſoll Palladius in ſeiner Lebensgeſchichte des hl. Chryſoſtomus ſein, welcher (c. 8) behauptet: „der Canon, auf welchen ſich die Gegner des Chryſoſtomus beriefen, ſei von 40 Biſchöfen aus der Gemeinſchaft des Arius aufgeſtellt worden." Daraus zog Schelſtraten den Schluß: folglich ſind nach der Abreiſe der orthodoxen Biſchöfe 40 Arianer in Antiochien zurückgeblieben und haben das fragliche Conciliabulum gebildet. Allein, wie ſchon bemerkt, iſt der Canon, auf den ſich die Gegner des Chryſoſtomus beriefen, dem Inhalte nach von dem 4ten und 12ten antiocheniſchen gar nicht verſchieden, und die Fiktion Schelſtratens, daß nach der Abreiſe der orthodoxen Biſchöfe ein ähnlicher Canon von den Arianern geſchmiedet worden ſei, hängt völlig in der Luft. Ueberdieß vermuthet Tillemont, Palladius oder einer ſeiner Abſchreiber habe nur irrig *τεσσαράκοντα* ſtatt *ἐννενήκοντα* geſchrieben und Palladius habe demnach die ganze antiocheniſche Synode für arianiſch erklärt [3]).

Im Gegenſatze zu Schelſtraten erſannen die Brüder Ballerini [4]) nach dem Vorgange Tillemonts (l. c. p. 327) eine andere Hypo-

1) Vgl. *Tillemont*, l. c. p. 329. note 28 sur les Ariens.
2) Bei *Athanas.* Apolog. c. Arian. c. 30.
3) *Tillemont*, l. c. p. 329, note 27 sur les Ariens.
4) Im Appendix zu ihrer Ausgabe der Werke Leo's d. Gr. T. III. p. XXV.

theſe, und auch Manſi in ſeinen Noten zur Kirchengeſchichte des Natalis Alexander trat ihnen bei [1]). Sie nahmen an, unſere 25 Canonen ſeien nicht von der arianiſirenden Synode in encaeniis, ſondern von einem frühern antiocheniſchen Concil im Jahre 332 (wo Euphronius nach der Vertreibung des Euſtathius zum Biſchof für Antiochien gewählt wurde) erlaſſen und nur ſpäter aus Irrthum der andern Verſammlung zugeſchrieben worden. Ganz natürlich ſei es deßhalb, wenn ſie überall gelobt wurden, bevor jene falſche Zuſchreibung erfolgte und von Allen, denen dieſe unbekannt geblieben war.

Wir können den Enthuſiasmus, welchen Manſi (l. c.) für dieſe Hypotheſe zeigt (placent et vehementer placent, ruft er aus), keineswegs theilen. Fürs Erſte fehlt es an jeglichem objektiven Zeugniſſe dafür, daß die 25 Canonen von einer andern Synode erlaſſen ſeien; die in den Canonen ſelbſt aber angeblich liegenden innern Indicien ſind durchaus nicht beweiskräftig. So ſoll a) ſchon der erſte Canon auf eine frühere Zeit hinweiſen, weil darin geſagt iſt, die Synode von Nicäa ſei unter Kaiſer Conſtantin gehalten worden, ohne den Beiſatz, „daß derſelbe geſtorben ſei". Allein das wußte ja Jedermann.

b) Sodann ſoll auch der Inhalt einzelner Canones mit der Perſönlichkeit und den eigenen Handlungen der zu Antiochien Verſammelten nicht übereinſtimmen. α) Canon 11 verbiete den Biſchöfen, an den Hof zu gehen, Euſebius ſei aber ja ſelbſt Hofbiſchof geweſen. [Allein jenes Verbot hat Reſtriktionen [2]).] β) Canon 21 verbiete die Verſetzung von einem Bisthum zum andern; Euſebius aber habe zuerſt Berylus mit Nikomedien, dann dieſes mit Conſtantinopel vertauſcht. [Allein Canon 21 iſt nur eine Wiederholung eines alten Kirchengeſetzes, und konnte etwa Euſebius hindern, daß die Majorität der Anweſenden dieſen Canon repetirte?]

c) Auch die Unterſchriften des die Canonen begleitenden Synodalbriefes ſollen auf eine andere, frühere Synode von Antiochien hinweiſen, weil ſie 1) Namen von Biſchöfen enthielten, welche im J. 341 ſchon verſtorben waren; 2) weil die Coryphäen der Synode vom J. 341 in dieſen Unterſchriften nicht aufgezählt, und 3) nicht einmal ein Biſchof von Antiochien ſelbſt in den Unterſchriften erſcheine, was auf eine

1) *Natal. Alex.* hist. eccl. Sec. IV. Diss. XXVI. p. 453. T. IV. ed. Venet. 1778.

2) Siehe unten S. 497.

Zeit hinweise, wo dieser Stuhl gar nicht besezt gewesen sei. Wir geben zu, daß dieß möglich wäre; aber die unterschriebenen Bischofsnamen sind in den verschiedenen Codices so verschieden, daß sich daraus auch nicht einmal mit geringer approximativer Sicherheit irgend etwas ableiten läßt.

d) In dem eben erwähnten Synodalbriefe wird die antiochenische Kirche, als wieder einer glücklichen Eintracht genießend, dargestellt. Dieß sei im J. 341 nicht der Fall gewesen. Allein ohne Zweifel war damals der vertriebene Eustathius von Antiochien bereits gestorben und es mußte dieß die Stellung der Parteien in jener Stadt wesentlich mildern. Zudem war die Feindschaft der Parteien im J. 332, wie die Ballerini annehmen, also kurz nach der Vertreibung des Eustathius, gewiß keine kleine, und viel eher dürfte man mit Tillemont das angebliche antiochenische Concil, welches diese Canones abgefaßt habe, in die Zeit unmittelbar nach dem Nicänum verlegen [1]). Was aber ja nicht übersehen werden darf, ist, daß die antiochenische Synode vom J. 341 in ihrem Schreiben an Papst Julius auch der alexandrinischen Kirche eine große Ruhe und Glückseligkeit nachrühmte, obgleich, wie der Papst richtig bemerkte, gerade das Gegentheil davon statthatte [2]).

e) Weiterhin hat die Ballerinische Hypothese auch das gegen sich, daß in der Angelegenheit des Chrysostomus der gegen ihn verwendete Canon als von den Arianern herrührend bezeichnet wurde und alle Bemühungen, die Identität desselben mit unsern antiochenischen Nr. 4 u. 12 zu leugnen, vergeblich sind [3]).

Allein, wenn auch all dieß nicht wäre, so könnte die Ballerinische Hypothese doch das nicht leisten, was sie soll. Gelänge es ihr nämlich auch, die 25 Canones der antiochenischen Synode vom J. 341 ab- und einer Synode vom J. 332 zuzusprechen, so ändert dieß fürs Erste am Stande der Sache nichts und hebt die Schwierigkeit nicht im Geringsten. Denn die Synode vom J. 332, wo Euphronius zum Bischofe von Antiochien anstatt des vertriebenen Eustathius gewählt wurde, war auch eine eusebianische, keineswegs ganz orthodoxe, so daß Sokrates (I. 24) sagt: „durch die Bemühung der Gegner des nicänischen Glaubens sei

1) *Tillemont*, T. VI. p. 328. note 26 sur les Ariens und T. VII. p. 11 in der Abhandlung über den hl. Eustathius.

2) Bei *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 30 u. 34.

3) Siehe oben S. 488. u. 490.

Euphronius gewählt worden." Aber die Ballerinische Hypothese löst die Schwierigkeit zweitens auch darum nicht, weil die Synode vom J. 341, selbst wenn man ihr die 25 Canones abspräche, doch ganz unantastbar die Urheberin jener Symbole bleibt, welche Hilarius mit dem Beisatze: sie kommen von einer synodus sanctorum, erwähnt. Wenn nun nach der Meinung der Ballerini die Synode vom J. 341 eine arianische war, wie konnte Hilarius sie also loben?

Aber eben das ist das πρῶτον ψεῦδος, daß man bei der ganzen Untersuchung von der Alternative ausging, müsse die fragliche Synode eine orthodoxe oder arianische gewesen sein. Man beurtheilt sie nicht mit dem Maßstabe ihrer eigenen Zeit, sondern mit dem der unsrigen oder dem athanasianischen. Athanasius identificirte die Eusebianer allerdings mit den Arianern und wir rechnen sie wenigstens zu den Semiarianern; in jener Zeit dagegen galten sie bei den Meisten, nachdem sie das orthodoxe Glaubensbekenntniß abgelegt und ihre Nichteinstimmung in die zu Nicäa verworfenen Irrlehren oftmals erklärt hatten, als rechtmäßige Bischöfe, und ganz orthodoxe Männer und große Heilige konnten sich mit ihnen unbedenklich zu einer Synode vereinigen. Das beweist z. B. der in der alten Kirche hochberühmte und von Basilius d. Gr. sehr gelobte Metropolit Dianius von Cäsarea, welcher mit den Eusebianern zusammen in Antiochien sowohl der Synode in encaeniis als jener frühern Versammlung anwohnte, mit welcher Papst Julius in bekannter Weise verkehrte. Ja Papst Julius selbst, obgleich er die Eusebianer wegen ihrer Absetzung des Athanasius kräftigst tadelt, behandelt ihre Versammlung keineswegs als ein arianisches Conciliabulum, sondern nennt dieselben zu wiederholtenmalen seine „geliebten Brüder" [1]). Und hat nicht auch Er sie zu einem gemeinsamen Concil eingeladen, um die Anklagen gegen Athanasius zu untersuchen? Wenn demnach bei jener festlichen Veranlassung (Kircheneinweihung) in Antiochien eine Synode zu Stande kam, so nahmen gewiß selbst die orthodoxesten Bischöfe des Morgenlandes keinen Anstand, mit Eusebius und seinen Freunden gemeinsam zu verhandeln, so wenig, als der von der Kirche als Heiliger verehrte Constantin d. Gr. Bedenken trug, sich von Eusebius taufen zu lassen.

---

1) Bei *Athanas.* Apol. c. Arian. cc. 21. 25. 26. 30. 35.

Der Inhalt der von der Synode in encaeniis erlassenen Canones[1]), ist folgender:

1. Alle, die sich unterstehen, das Gebot der heiligen und großen Synode, die zu Nicäa in Gegenwart des frommen und von Gott geliebtesten Kaisers Constantin versammelt war, in Betreff des heiligen Festes des Erlösungspaschas, zu übertreten, sollen von der Kirche ausgeschlossen und verworfen sein, wenn sie auf ihrer Streitsucht gegen das trefflich Beschlossene hartnäckig beharren. Und zwar gilt dieß von den Laien. Wenn aber einer von den Kirchenvorstehern, ein Bischof, Priester oder Diakon auch nach dieser Verordnung noch wagen würde, zur Zerrüttung des Volkes und zur Verwirrung der Kirchen seinem Eigensinn zu folgen und mit den Juden Pascha zu halten, einen solchen betrachtet die heilige Synode von nun an schon als getrennt von der Kirche, da er nicht nur für sich sündigt, sondern auch für Viele die Ursache des Verderbens und der Zerrüttung ist; und sie entsezt solche Leute nicht blos ihres Dienstes, sondern auch jene, welche sich unterfangen, nach der Absetzung mit ihnen Gemeinschaft zu halten. Die Abgesezten sollen aber auch der äußerlichen Ehren verlustig gehen, deren der heilige Canon[2]) und die Priesterschaft Gottes theilhaftig ist.

2. Alle, welche in die Kirche Gottes kommen und die heiligen Schriften anhören, aber mit dem Volke nicht am Gebete Theil nehmen, oder den gemeinsamen Empfang des Abendmahls in irgend einer Ordnungswidrigkeit verschmähen, diese sollen ausgeschlossen werden aus der Kirche, bis sie Buße gethan und Früchte der Sinnesänderung gezeigt haben und auf ihre Bitten wieder Verzeihung erlangen können. Es sei aber nicht erlaubt, mit denen, die außer der Gemeinschaft sind, Gemeinschaft zu halten, auch nicht in Häusern mit ihnen zusammenzukommen und mit denen zu beten, die nicht mit der Kirche beten, auch nicht, in einer andern Kirche aufzunehmen die, welche in einer nicht erscheinen. Wenn

---

1) Abgedruckt bei *Mansi*, Collect. Concil. T. II. 1307 sqq. *Harduin*, Coll. Concil. T. I. p. 590 sqq. *Beveregi* Synodicon sive Pandectae Canonum T. I. p. 430 sqq. neuestens in *Bruns*, Canones Apostolorum etc. P. I. p. 80 sqq. (auch unter dem Titel Bibliotheca ecclesiastica). Commentare über diese Canonen lieferten *Beveregi* l. c. T. II. Annotat. p. 188 sqq. *Tillemont*, Mémoires etc. T. VI. p. 135 sqq. ed. Brux. 1732. *Van Espen*, Commentarius in canones etc. opus posthumum p. 139 sqq. ed. Colon. 1755. Tübinger theol. Quartalschrift, 1824. S. 42 ff. (von † Dr. Herbst).

2) *Κανὼν* = ordo clericorum, vgl. *Suicer*, thesaurus s. h. v. und den 16ten Canon der Synode von Nicäa, oben S. 405.

sich aber zeigt, daß ein Bischof oder Priester oder Diakon oder sonst ein Cleriker Gemeinschaft unterhält mit denen, die außer der Gemeinschaft sind, so soll auch dieser ausgeschlossen sein, weil er die Ordnung der Kirche verwirrt [1]).

3. Wenn ein Priester oder Diakon oder sonst ein Geistlicher seine Paroikie (Sprengel) verläßt und in eine andere geht, sodann gänzlich den Wohnplatz ändernd in einer andern Paroikie lange Zeit zu bleiben versucht, so darf er keinen Kirchendienst mehr verrichten, namentlich wenn sein eigener Bischof ihn ruft und zur Rückkehr auffordert und er nicht folgt. Wenn er in der Ordnungswidrigkeit beharrt, so soll er vom Kirchendienst ganz abgesezt sein, ohne Möglichkeit der Wiederherstellung. Wenn aber ein anderer Bischof einen aus solchem Grunde Abgesezten aufnimmt, so soll auch er von der gemeinschaftlichen Synode gestraft werden, weil er die Kirchengesetze übertritt [2]).

4. Wenn ein Bischof von der Synode abgesezt ist, oder ein Priester oder Diakon von seinem Bischof, und es wagt, irgend einen Kirchendienst, wie er früher pflegte, zu verrichten, sei es als Bischof oder als Diakon, so sei es ihm nicht mehr gestattet, weder in einer andern Synode Hoffnung auf Wiederherstellung, noch auch (nur) Erlaubniß zur Vertheidigung zu haben. Sondern alle, die mit ihm Gemeinschaft haben, seien auszuschließen aus der Kirche, besonders wenn sie den über die Genannten erlassenen Ausspruch kennend wagen, mit ihnen Gemeinschaft zu halten [3]).

5. Wenn ein Priester oder Diakon, seinen eigenen Bischof verachtend sich von der Kirche trennt, eigene Versammlungen hält und einen Altar aufrichtet, oder dem Bischofe, der ihn wieder herbeiruft, ungehorsam ist und ihm nicht folgen und gehorchen will, wenn er einmal und zweimal ruft, ein solcher soll gänzlich abgesezt sein, am Dienste keinen Theil mehr haben und auch sein Amt nicht wieder erhalten

---

1) Fast dieselben Verordnungen finden sich in den apostolischen Canonen Nr. 9—12 incl.

2) Aehnliches verordneten die apostolischen Canonen Nr. 14 und 15, und der 16te nicänische Canon.

3) Dieser Canon, den man zur Bestätigung der Absetzung des Athanasius und später auch zu dem Sturze des hl. Chrysostomus gebrauchte, ist eigentlich nur eine Wiederholung des 27ten apostolischen Canons, und die vierte allgemeine Synode zu Chalcedon trug kein Bedenken, sich auf denselben (in ihrer Sammlung war er der 83te) zu berufen und ihn wörtlich vorlesen zu lassen. Vgl. *Harduin*, Collect. Concil. T. II. p. 434.

können. Wenn er aber fortfährt, die Kirche zu verwirren und zu entzweien, so soll ihm von der weltlichen Gewalt, wie einem Aufrührer, Einhalt gethan werden [1]).

6. Wenn Jemand von seinem eigenen Bischof excommunicirt wurde, so soll er, wenn er nicht von seinem eigenen Bischof wieder aufgenommen wird, auch von andern nicht früher aufgenommen werden, als bis eine Synode zu Stande kommt, er dabei erscheint, sich vertheidigt, die Synode überzeugt und einen andern Ausspruch erlangt. Diese Verordnung aber gilt von den Laien, den Priestern, Diakonen und allen Clerikern [2]).

7. Kein Fremder soll ohne Friedensbrief aufgenommen werden [3]).

8. Priester auf dem Lande dürfen keine canonischen Briefe (= Friedensbriefe [4]) ertheilen, nur an die benachbarten Bischöfe allein dürfen sie Briefe schicken; tadellose Chorbischöfe aber dürfen Friedensbriefe geben.

9. Die Bischöfe in jeder Provinz sollen wissen, daß der in der Metropole (bürgerlichen Hauptstadt) vorstehende Bischof auch die Sorge hat über die ganze Provinz, weil alle, welche Geschäfte haben, von allen Seiten in der Metropole zusammenkommen [5]); deßhalb wurde bestimmt, daß er auch in der Ehre den Vorrang habe und daß die übrigen Bischöfe ohne ihn nichts weiteres thun, — gemäß dem alt-gültigen Canon unserer Väter, — als nur das allein, was die Paroikie eines Jeden betrifft und die dazu gehörigen Landstriche; denn ein jeder Bischof hat Gewalt über seine Paroikie, und soll sie verwalten, nach der einem Jeden zukommenden Gewissenhaftigkeit, und soll Fürsorge haben für die ganze Landschaft in der Nähe seiner Stadt, so daß er Priester und Diakonen weiht und mit Ueberlegung Alles unternimmt. Weiteres aber darf er nicht zu thun wagen ohne den Bischof der Metropole, und dieser nicht ohne das Gutachten der übrigen Bischöfe [6]).

---

1) Dieser Canon ist der Hauptsache nach identisch mit dem 30sten apostolischen, und wurde ebenfalls von dem vierten allgemeinen Concil citirt (*Harduin*, l. c.).

2) Aehnliches findet sich im 31sten apostolischen und 5ten nicänischen Canon.

3) Vgl. Canon. Apostol. 12. 32.

4) Ueber *κανονικαὶ ἐπιστολαὶ* vgl. *Suicer*, Thesaur. s. v. *κανονικὸς* Nr. II.

5) Vgl. Dr. Friedrich Maassen, der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen, Bonn 1853. S. 3. Die Kirchenprovinzen hatten in alter Zeit gewöhnlich die gleichen Grenzen, wie die staatlichen Provinzen.

6) Vgl. Canon. Apostol. n. 33.

10. Die Bischöfe in den Dörfern oder Landschaften, die sogenannten Chorbischöfe, wenn sie auch die Weihe als Bischöfe erhalten haben, sollen doch, so beschloß die heilige Synode, ihre Grenzen kennen und die ihnen untergeordneten Kirchen verwalten, und mit der Besorgung und Pflege dieser sich begnügen, wohl Lektoren und Subdiaconen und Exorcisten anstellen und mit der Beförderung dieser zufrieden sein, nicht aber einen Priester oder Diakon zu weihen wagen ohne den Bischof der Stadt, zu welcher der Landbischof selbst und die Landschaft gehört. Wenn aber Jemand diese Verordnungen zu übertreten wagt, so soll er auch der Würde, die er besizt, beraubt werden. Ein Landbischof aber soll von dem Bischof der Stadt, wozu er gehört, bestellt werden.

11. Wenn ein Bischof oder Priester oder überhaupt Einer aus der Geistlichkeit ohne die Zustimmung und ohne Briefe der Bischöfe der Eparchie und namentlich des Metropolitanbischofs, zum Kaiser zu gehen wagt, der soll ausgeschlossen und weggeworfen sein, nicht nur aus der Gemeinschaft, sondern auch aus der Würde, die er besizt, weil er wagt die Ohren unseres von Gott geliebtesten Kaisers zu belästigen, der Kirchenregel zuwider. Wenn aber eine Nothwendigkeit und ein Bedürfniß ihn zum Kaiser gehen heißt, so soll er dieß thun mit Prüfung und Zustimmung des Metropolitanbischofs der Eparchie oder der Bischöfe derselben, und mit ihren Briefen die Reise antreten.

12. Wenn ein von seinem eigenen Bischofe abgesezter Priester oder Diakon, oder ein von der Synode abgesezter Bischof die Ohren des Kaisers zu belästigen wagt, während er sich an eine größere Synode wenden und sein vermeintliches Recht einer größern Versammlung von Bischöfen vortragen und ihre Untersuchung und ihr Urtheil annehmen sollte, wenn er, diese mißachtend, den Kaiser belästigt, so soll er keine Verzeihung erhalten, auch nicht sich vertheidigen dürfen, und nicht Hoffnung einer Wiederherstellung zu gewärtigen haben [1]).

13. Kein Bischof soll wagen, von einer Eparchie in die andere hinüberzuschreiten und Jemanden zu einem geistlichen Amte zu weihen, auch nicht, wenn er andere Bischöfe bei sich hat, außer wenn er gerufen ist durch Briefe des Metropoliten und der mit demselben verbundenen Bi-

1) Aehnliches verordnet der 29te apostolische Canon. Uebrigens scheint diese Verordnung ähnlich wie can. 4 von den Antiochenern absichtlich wegen Athanasius aufgestellt, oder doch erneuert und besonders accentuirt worden zu sein.

schöfe, in deren Distrikt er kommt. Wenn er aber, ohne daß ihn Jemand ruft, der Ordnung zuwider kommt, um Jemanden zu weihen und kirchliche Geschäfte, die ihm nicht zukommen, zu besorgen, so soll das, was er gethan, ungültig sein und er selbst der gebührenden Strafe für seine Ordnungswidrigkeit und sein unvernünftiges Beginnen unterliegen, indem er von der hl. Synode von da an abgesezt ist [1]).

14. Wenn ein Bischof wegen gewisser Vergehen verurtheilt werden soll, und die Bischöfe der Eparchie sind wegen seiner verschiedener Meinung, indem die Einen den zu Beurtheilenden für schuldlos halten, die Andern aber für schuldig, so verordnet die hl. Synode zur Abwendung des ganzen Zweifels, daß der Metropolit aus der benachbarten Eparchie andere (Bischöfe) herbeirufe, die nun richten, den Zweifel lösen, und mit den Bischöfen der Provinz das Beschlossene befestigen sollen.

15. Wenn ein Bischof, gewisser Vergehen wegen angeklagt, von allen Bischöfen in der Eparchie gerichtet wird, und alle einstimmig ein Urtheil gegen ihn gefällt haben, so darf dieser nicht mehr von Andern gerichtet werden, sondern der einstimmige Ausspruch der Bischöfe der Eparchie muß fest bleiben [2]).

16. Wenn ein vakanter Bischof in ein vakantes Bisthum sich eindrängend, den Stuhl an sich reißt ohne eine vollständige Synode, so soll er abgesezt werden, auch wenn die ganze Gemeinde, die er an sich riß, ihn gewählt hätte. Eine vollständige Synode ist aber diejenige, bei welcher auch der Metropolit zugegen ist [3]).

17. Wenn ein Bischof die Bischofsweihe erhalten hat und bestimmt wurde, einer Gemeinde vorzustehen, aber den Dienst nicht annimmt und sich nicht bereden läßt, zu der ihm angewiesenen Kirche abzureisen, der soll excommunicirt sein, bis er bewogen wird, das Amt zu übernehmen, oder die vollständige Synode der Bischöfe in der Eparchie etwas über ihn bestimmt [4]).

---

1) Vgl. Canon. Apost. 34.

2) Hier ist das Recht, an eine höhere Instanz, namentlich nach Rom (vgl. Synode von Sardika c. 3—5) zu appelliren, nicht im Allgemeinen verboten, sondern nur für den Fall, daß der Spruch der ersten Instanz einstimmig war. Vgl. *Ballerin.* ed. Opp. S. Leonis M. T. II. p. 943.

3) Die allgemeine Synode von Chalcedon berief sich in ihrer 11ten Sitzung auf unseren Canon, der in ihrer Sammlung der 95ste war. Aber schon ein Theil des 6ten nicänischen Canons hatte Aehnliches verordnet.

4) Schon der erste Theil des 35sten apostolischen Canons gibt eine derartige Verordnung. Unser Canon aber wurde mit einigen Varianten repetirt zu Chalcedon

18. Wenn ein zum Bischof Geweihter in die Kirche, für die er geweiht wurde, nicht geht, nicht aus seiner eigenen Schuld, sondern entweder weil das Volk ihn nicht annehmen will, oder aus einer andern Ursache, die nicht von ihm herrührt, dieser soll Ehre und Amt behalten, nur, daß er die Angelegenheiten der Kirche, wo er sich aufhält, nicht belästige; und er muß annehmen, was etwa die vollständige Synode der Eparchie, das ihr Untergestellte beurtheilend, beschließt [1]).

19. Ein Bischof soll nicht geweiht werden ohne Synode und ohne Anwesenheit des Metropoliten der Eparchie. Ist aber dieser anwesend, so ist durchaus besser, daß mit ihm auch alle Amtsgenossen in der Eparchie zusammen seien, und es schickt sich, daß der Metropolit sie durch einen Brief zusammenrufe. Kommen Alle, so ist es um so besser; wäre aber dieß schwierig, so muß doch durchaus die Mehrzahl anwesend sein oder schriftlich ihre Zustimmung geben, und so muß die Aufstellung (des neuen Bischofs) in Anwesenheit oder mit Zustimmung der Mehrzahl geschehen. Geschieht es anders, der Verordnung zuwider, so soll die Weihe ungültig sein, geschieht aber die Aufstellung dem verordneten Canon gemäß und es widersprechen Einige aus Privat-Streitsucht, so soll das Votum der Mehrzahl entscheiden [2]).

20. Zum Besten der Kirche und zur Entscheidung der Streitigkeiten wird verordnet, daß in jeder Eparchie jährlich zweimal eine Synode der Bischöfe statthabe, einmal nach der dritten Woche nach Ostern, so daß die Synode in der vierten Woche der Pentekoste [3]) endige. Der Metropolit hat dabei die Eparchiegenossen zu berufen. Die zweite Synode aber soll an den Idus (15.) des Oktobers statthaben, d. i. am zehnten des (asiatischen) Monats Hyperberetäus. Bei diesen Synoden sollen erscheinen Priester, Diakonen und Alle, welche glauben, daß ihnen Unrecht geschehen sei, und sollen Untersuchung von Seite der Synode erlangen. Es ist aber nicht erlaubt, daß Bischöfe für sich Synoden halten ohne die, denen die Metropolen anvertraut sind [4]).

(Sess. XI.) als der 96ste der allgemeinen Sammlung. *Harduin*, Collect. Conc. T. II. p. 551.

1) Vgl. den zweiten Theil des 35sten apostolischen Canons.

2) Vgl. Canon 4 und 6 des nicänischen Concils.

3) Unter πεντεκοστή ist die ganze Zeit zwischen Ostern und Pfingsten zu verstehen, also ist die vierte Woche der Pentekoste = der vierten Woche nach Ostern. Vgl. *Beveregi* Annot. ad can. 37. Apostol.

4) Vgl. Can. Apost. 36 (37) und Can. Nicaen. 5.

21. Ein Bischof darf von einer Paroikie nicht in eine andere versezt werden, weder daß er sich eigenmächtig aufdringe, noch daß er vom Volke sich zwingen oder von den Bischöfen sich nöthigen lasse. Sondern er soll bei der Kirche bleiben, für die er von Anfang an von Gott auserwählt wurde, und dieselbe nicht verlassen, gemäß einer schon früher aufgestellten Verordnung [1]).

22. Ein Bischof darf nicht in eine andere Stadt gehen, die ihm nicht unterstellt ist, noch in einen Landbezirk, der ihn nichts angeht, um Jemanden zu weihen; er darf auch nicht Priester oder Diakonen aufstellen für Ortschaften, die einem andern Bischof untergeben sind, außer mit Zustimmung des eigenen Bischofs der Gegend. Wenn aber Einer Solches wagt, so soll die Weihe ungültig sein und er von der Synode gestraft werden [2]).

23. Einem Bischof ist nicht erlaubt, für sich einen Nachfolger zu bestellen, auch wenn er an das Ende seines Lebens kommt. Geschieht aber Solches, so soll die Aufstellung ungültig sein. Es soll aber die kirchliche Regel bewahrt werden, welche enthält: es dürfe ein Bischof nicht anders bestellt werden als durch eine Synode und nach dem Urtheil der Bischöfe, die nach dem Tode des Vorigen das Recht haben, den Würdigen zu befördern [3]).

24. Es geziemt sich, daß die Güter der Kirche bewahrt werden müssen mit aller Sorgfalt und gutem Gewissen, im Glauben an Gott, der Alles sieht und richtet. Man muß sie auch verwalten unter der Aufsicht und Gewalt des Bischofs, dem das ganze Volk anvertraut ist und die Seelen der (zur Gemeinde) Verbundenen. Was aber der Kirche gehört, soll offenbar sein und bekannt den den Bischof umgebenden Priestern und Diakonen, damit diese wissen, was Eigenthum der Kirche sei, so daß ihnen nichts verborgen bleibe, damit, wenn der Bischof stirbt, die der Kirche zugehörenden Sachen bekannt sind, und nicht verloren und zu Grunde gehen, noch auch das Privateigenthum des Bischofs beschwert werde unter dem Vorwand, daß etwas der Kirche zugehöre. Denn es ist gerecht und wohlgefällig bei Gott und den Menschen, daß das Eigenthum des Bischofs denjenigen, die er will, hinterlassen werde, die

---

1) Canon Apost. 13. Nicaen. 15. Vgl. Neander, Kirchengesch. 2te Aufl. Thl. II. 1. S. 317.

2) Canon. Apost. 34.

3) Vgl. Canon. Apost. 75.

Güter der Kirche aber ihr bewahrt bleiben, und weder die Kirche Schaden hat, noch der Bischof unter Vorschützung der Kirche etwas verliere, oder seine Angehörigen in Händel verwickelt werden, nebstdem, daß er selbst nach seinem Tode übler Nachrede ausgesezt wird [1]).

25. Der Bischof hat die Gewalt über das Vermögen der Kirche, so daß er es an alle Bedürftigen austheilt mit voller Gewissenhaftigkeit und Furcht Gottes. Er darf aber auch selbst das Nöthige (wenn er es braucht) nehmen für seine Bedürfnisse und die der Brüder, die als Gäste zu ihm kommen, so daß es ihnen an nichts fehlt, gemäß den Worten des göttlichen Apostels: „wenn wir Nahrung und Kleidung haben, so sollen wir damit zufrieden sein" (1 Tim. 6, 8). Wenn er (der Bischof) aber damit nicht zufrieden ist, und das Kirchenvermögen für Privatbedürfnisse verwendet, und die Einkünfte der Kirche oder die Früchte ihrer Felder nicht nach der Meinung der Priester oder Diakonen behandelt, sondern die Gewalt darüber seinen Hausgenossen und Verwandten oder Brüdern und Söhnen übergibt, so daß dadurch die Rechnungen der Kirche heimlich Schaden leiden, — ein Solcher soll der Synode der Eparchie Rechenschaft ablegen. Wenn aber sonst der Bischof und seine Priester im üblen Rufe sind, daß sie das der Kirche Zugehörige, sei es von Feldern oder einem andern kirchlichen Besitztitel, für sich anwenden, so daß die Armen beeinträchtigt werden, und das Wort Gottes und seine Verwalter in übeln Ruf und üble Nachrede kommen, so sollen auch diese zurechtgewiesen werden und die hl. Synode das Gebührende beschließen [2]).

Diese 25 Canonen schickte die Synode an alle übrigen Bischöfe mit einem kurzen Begleitschreiben des Inhalts, man möge dieselben überall annehmen. Der griechische Text dieses Briefes hat keine Unterschrift irgend eines Bischofs, die alten lateinischen Uebersetzungen aber zeigen ungefähr dreißig Bischofsnamen, jedoch in der einen Version wieder anders, als in der andern. Da unter den unterzeichneten Bischöfen ein entschieden schon Verstorbener (s. oben S. 485) sich befindet und gerade die Namen derjenigen Bischöfe fehlen, welche auf der Synode von Antiochien im J. 341 den ersten Rang eingenommen haben, so benüzten dieß die Ballerini, wie wir wissen, zur Unterstützung ihrer bereits bekannten Hypothese. Vgl. oben S. 491 f.

1) Vgl. Canon. Apost. 39.
2) Vgl. Canon. Apost. 40.

Auffallend hat man es weiterhin gefunden, daß in der Grußüberschrift des Begleitschreibens lauter Provinzen des antiocheniſchen Patriarchats aufgeführt werden, während doch auf der Synode vom J. 341 auch anderweitige Biſchöfe anweſend geweſen waren. Allein da in der alten lateiniſchen Verſion Prisca [1]) die Namen der antiocheniſchen Provinzen in der Ueberſchrift ganz fehlen, ſo wäre ſehr wohl möglich, daß dieſe Provinztitel erſt von einem Spätern aus den unterſchriebenen Biſchofsnamen erſchloſſen und eingeſchoben worden wären [2]), ſo daß auch dieſer Umſtand für die Ballerinische Hypotheſe nicht verwendet werden kann.

Es iſt kaum zu verkennen, daß ſich ſchon bei Abfaſſung dieſer Canones ein Uebergewicht der Euſebianer geltend machte, und daß ſie namentlich die Canones 4 und 12 mit feindlicher Rückſicht auf Athanaſius aufſtellten. Ja es ſollte Canon 4 wohl zugleich auch der Abſicht des Papſtes Julius, die Sache des Athanaſius auf einer neuen Synode zu unterſuchen, verbietend entgegentreten. Iſt dem ſo und zeigte ſich ſchon bei Aufſtellung der Canonen eine gewiſſe Abhängigkeit der übrigen zu Antiochien anweſenden Biſchöfe, den Euſebianern gegenüber, ſo war es nur ein conſequenter Schritt weiter, wenn leztere jezt die früher ſchon geſchehene Abſetzung des hl. Athanaſius auf's Neue beſtätigten. Zur Annahme einer ſolchen Beſtätigung aber berechtigt uns einerſeits der euſebianiſche Charakter dieſer Synode, und andererſeits die Angabe des Sokrates (II. 8) und Sozomenus (III. 5). Beide ſtellen freilich die Sache ſo dar, als ob jezt erſt Gregor zum Biſchof von Alexandrien gewählt und Athanaſius jezt erſt abgeſezt worden wäre. Das früher ſchon Geſagte (S. 476 f.) nöthigt uns jedoch zu der Annahme, daß die Synode in encaeniis, wenn ſie ſich anders mit der Sache des hl. Athanaſius beſchäftigte, deſſen Abſetzung nur auf's Neue beſtätigt haben kann.

Aber, wird man ſagen, wie war es möglich, daß auch der orthodoxe Theil der Biſchöfe zu Antiochien in die Abſetzung des hl. Athanaſius einging? Die richtige Antwort auch hierauf ergibt ſich durch die Unterſcheidung der Zeiten. Wir ſehen jezt die Sache des Athanaſius identificirt mit der des nicäniſchen Glaubens. Damals dagegen mochte nicht einmal die Rechtgläubigkeit des hl. Athanaſius bei Allen ganz außer Zweifel ſein, indem bekanntlich ſeiner ganzen Richtung der Vorwurf gemacht wurde, daß ſie

1) Bei *Mansi*, T. VI. p. 1159.
2) Vgl. Fuchs, Bibliothek der Kirchenverſamml. Bd. II. S. 53. Note 39.

zwischen den Personen in der Trinität zu wenig unterscheide und den Sabellianismus gewissermaßen erneuere. Ja gerade ein Freund des Athanasius, der mit ihm zu Nicäa im Vordertreffen gegen Arius gestanden, Marcell von Ancyra, war erst vor Kurzem, und wie es scheint nicht mit Unrecht, einer Art Sabellianismus beschuldigt und deßhalb abgesezt worden. Dazu kamen die übrigen Anklagen, alte und neue, von denen manche selbst von orthodoxen Männern, wie Kaiser Constantin, wenigstens theilweise geglaubt worden waren. Auch Papst Julius war, als er die bekannte Synode berufen wollte, also vor Kurzem erst, von der Schuldlosigkeit des Athanasius noch keineswegs völlig überzeugt, vielmehr sollte erst eine vor ihm anzustellende Untersuchung Schuld oder Unschuld an den Tag bringen [1]). Setzen wir nun auch bei den orthodoxen Bischöfen der antiocheniſchen Synode ein solches Schwanken und eine solche Ungewißheit in Betreff des Athanasius voraus, so konnte es den klugen und energischen Eusebianern, zumal sie falsche und einseitige Beweisstücke und Dokumente gegen Athanasius vorlegten [2]), sicherlich möglich werden, viele ihrer Collegen gegen ihn einzunehmen und ihn strafwürdig darzustellen.

Nach Sokrates (II. 10) und Sozomenus (III. 5) ging die Synode jezt zur Aufstellung von Glaubenssymbolen über, deren Wortlaut wir am genauesten bei Athanasius finden. Das erste und früheste Symbolum sagt: „Wir sind keine Anhänger des Arius, denn wie sollten wir, die wir Bischöfe sind, einem Presbyter anhängen? Auch haben wir keinen andern Glauben, als den von Anfang an überlieferten angenommen. Sondern wir haben, nachdem wir seinen (des Arius) Glauben geprüft und untersucht, ihn vielmehr aufgenommen, als daß wir ihm gefolgt wären. Ihr werdet es aus Folgendem erkennen. Von Anfang an nämlich haben wir gelernt zu glauben an einen Gott, den Gott des Alls, den Schöpfer und Erhalter der geistigen und sinnlichen Dinge; und an einen eingebornen Sohn Gottes, vor allen Zeiten existirend und zusammenseiend mit dem Vater, der ihn gezeugt; durch welchen Alles geworden, das Sichtbare und Unsichtbare; der auch in den lezten Tagen nach dem Wohlgefallen des Vaters herabkam, und Fleisch angenommen hat aus der Jungfrau, und den ganzen väterlichen Willen erfüllte, (wir glauben) daß er litt, auferweckt wurde und in den Himmel zurückging, daß er zur

1) Vgl. s. Brief bei *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 23. 34. 35.
2) Z. B. die Akten der mareotischen Untersuchung.

Rechten des Vaters sitzt und wieder kommt zu richten die Lebendigen und die Todten, und König und Gott bleibt in Ewigkeit. Wir glauben aber auch an den hl. Geist. Und wenn man noch etwas hinzusetzen soll: wir glauben auch in Betreff der Auferstehung des Fleisches und des ewigen Lebens" [1]).

Dieses Symbolum hat sichtlich einen apologetischen Zweck, um etwaigen Verdacht des Arianismus von den Verfassern zu beseitigen, und es ist darum gar kein Zweifel, daß es die Eusebianer-Partei war, die dasselbe der übrigen Synode überreichte, wohl auch in encyklischen Briefen, wie Athanasius (l. c.) andeutet, an andere Bischöfe verschickte. Wir möchten darum, wenn uns die chronologischen Angaben des Sokrates und Sozomenus nicht hinderten, die Abfassung dieses Symbolums ganz in den Anfang der antiocheniſchen Synode verlegen und annehmen, die Eusebianer hätten diese Formel gleich beim Beginne des Concils überreicht, um das Vertrauen ihrer Collegen zu gewinnen. In der That ist diese Formel auch völlig orthodox, nur vermeidet sie das ὁμοούσιος, weil die Eusebianer diesen Ausdruck im Verdachte hatten, als könne er einerseits von den Sabellianern als Deckmantel benüzt, andererseits aber dahin verstanden werden, als sei das göttliche Wesen in drei Theile getheilt.

Etwas später erließ die Synode ein zweites angeblich schon von dem Martyrer Lucian herrührendes Symbolum [2]). Die Veranlassung dazu finden wir bei Hilarius angegeben, wenn er sagt: cum in suspicionem venisset unus ex episcopis, quod prava sentiret [3]). Baronius meinte, dieser unus sei jener Cappadozier Gregor gewesen, den man zum Bischofe von Alexandrien bestimmte; die Mauriner dagegen wollten in ihrer Note zu dieser Stelle dieselben auf die ganze Partei der Eusebianer beziehen. Sicher mit Unrecht, denn aus dem Inhalte dieses zweiten Symbolums erhellt, daß es gegen vermeintliche Sabellianer, wohl gegen Marcell von Ancyra, gerichtet sei, und das dritte Symbolum, sowie die eigene Aeußerung des hl. Hilarius (l. c. c. 32) be-

---

1) *Athanas.* de Synodis c. 22. Dieses und die folgenden drei antiocheniſchen Symbole sind auch abgedruckt bei *Mansi*, Coll. Concil. T. II. p. 1339 sqq. und *Harduin*, Coll. Conc. T. I. p. 606 sqq.

2) Vgl. *Sozom.* III. 5. Ueber Lucian, den Lehrer des Arius (s. oben S. 225 f.). Auch eine arianische Synode in Carien unter Kaiser Valens wiederholte dieß Symbolum, s. *Mansi*, III. 398. und *Sozom.* VI. 12.

3) *Hilar.* de Synodis c. 28.

stätigen dieß ausdrücklich. Dieß zweite Symbolum lautet: „Wir glauben gemäß der evangelischen und apostolischen Ueberlieferung an Einen Gott, allmächtigen Vater, den Urheber und Schöpfer und Erhalter aller Dinge, aus welchem Alles ist; und an Einen Herrn J. Chr., seinen Sohn, den eingebornen Gott, durch welchen Alles ist, der gezeugt ist aus dem Vater vor den Zeiten, Gott aus Gott, ganz aus dem Ganzen, vollkommen aus dem Vollkommenen, König aus dem Könige, Herr von dem Herrn, das lebendige Wort, die lebendige Weisheit, das wahre Licht, der Weg, die Wahrheit, die Auferstehung, der Hirt, die Thüre, unveränderlich und unwandelbar; das durchaus gleiche Bild der Gottheit, des Wesens, des Willens, der Macht und der Herrlichkeit des Vaters, Erstgeborner der ganzen Schöpfung, der im Anfange bei Gott war, Gott das Wort, wie im Evangelium gesagt ist: und das Wort war Gott; durch den Alles geworden ist, und in welchem Alles besteht; der in den lezten Tagen von oben herabkam, und aus einer Jungfrau geboren wurde, der Schrift gemäß, und Mensch wurde, der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Apostel unseres Glaubens, und der Urheber des Lebens, wie er sagt: ich bin vom Himmel herabgestiegen, nicht um meinen Willen zu thun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat (Joh. 6, 38), der für uns gelitten hat und am dritten Tage auferstanden und in den Himmel zurückgekehrt ist, und sitzet zur Rechten des Vaters, und wieder kommen wird mit Herrlichkeit und Macht, zu richten die Lebendigen und die Todten; und an den hl. Geist, der den Glaubenden zum Troste, zur Heiligung und Vollendung verliehen ist, wie auch unser Herr J. Chr. verordnet hat, zu seinen Jüngern sprechend: gehet und lehret alle Völker, und taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, d. i. des Vaters, der wahrhaft Vater ist, des Sohnes, der wahrhaft Sohn ist, und des hl. Geistes, der wahrhaft heiliger Geist ist, und die Namen stehen nicht absichtslos und müßig da, sondern zeigen genau die eigenthümliche Hypostase, Ordnung und Stellung der Benannten an, so daß sie wohl nach der Hypostase drei, nach der Uebereinstimmung aber eins sind. Indem wir nun diesen Glauben haben, und von Anfang an und bis Ende ihn haben von Gott und Christus, so anathematisiren wir jede ketzerische Irrlehre. Und wenn Jemand gegen die gesunde und rechte Lehre der Schrift sagt, es gebe oder habe gegeben eine Zeit (χρόνον, ἢ καιρὸν ἢ αἰῶνα), bevor der Sohn gezeugt wurde, der sei Anathema. Und wenn Jemand sagt, der Sohn sei geschaffen, wie eines der Ge-

schöpfe, oder gezeugt, wie irgend eines der Gezeugten, oder gemacht, wie eines der gemachten Dinge, und nicht wie die hl. Schriften alles Gesagte überliefert haben [1]); oder wenn Jemand etwas Anderes lehrt oder verkündet, als was wir empfangen haben, so sei er Anathema. Denn wir glauben und folgen wahrhaftig und redlich Allem, was aus den hl. Schriften, sowohl von den Propheten als Aposteln, überliefert ist."

Wie leicht zu bemerken, hat auch dieß Symbolum keinen positiv häretischen Inhalt, denn wenn es auch sagt: „der Sohn ist nicht geschaffen wie irgend ein Geschöpf", so ist der Sohn damit nicht unter die Geschöpfe rangirt (sonst müßte es heißen: „er ist nicht geschaffen, wie die andern Geschöpfe"), zudem ist der Sinn dieser Floskel durch das Nachfolgende erklärt, wo nur gesagt werden will, daß die Ausdrücke gezeugt, geschaffen und geworden für ihn nicht ganz congruent seien. Eher noch ist gegen die Worte: „so daß sie (Vater, Sohn und Geist) der Hypostase nach drei, der Uebereinstimmung nach aber eins sind", gerechter Tadel zu erheben, wie dieß schon Hilarius (l. c. c. 31) mit der Bemerkung gethan hat, es sei dieß weniger accurat gesprochen [2]). Aber eine Anklage auf Heterodoxie und Arianismus hat auch er nicht daraus abgeleitet, vielmehr zu zeigen gesucht, daß diese Formel, ohne das Wort ὁμοούσιος zu haben, dennoch die orthodoxe Lehre enthalte [3]). Richtig sah er dann weiter (l. c. c. 32), daß dieses Symbolum mit gewisser Emphase sich auch gegen den Sabellianismus erkläre in jener Stelle: „das ist, des Vaters, der wahrhaft Vater ist, des Sohnes, der wahrhaft Sohn ist, und des heiligen Geistes, der wahrhaft heiliger Geist ist"; und wenn Hilarius beifügt, diese (sabellianische) Irrlehre sei nach dem Nicänum wieder neu aufgetaucht, und darum habe die Synode von Antiochien hauptsächlich sie verurtheilen wollen, so meint er damit ohne Zweifel die Lehre des Marcell von Ancyra.

Zweifellos wird dieß durch das dritte Symbolum, welches der Bischof Theophronius von Tyana der Synode vorlegte, und das deren Billigung und allgemeine Unterschrift erhielt. Es findet sich bei Athanasius de synodis c. 24 und lautet: „Gott, den ich zum Zeugen anrufe auf meine Seele, weiß es, daß ich also glaube: an Gott den all-

---

1) Sokrates und Hilarius (de Synodis c. 30) lasen nicht ἕκαστον ἀφ' ἑκάστου, sondern blos ἕκαστα.

2) Wenn die Synode ὑπόστασις = Wesen nahm, wie manche Arianer, so war dieser Ausdruck allerdings häretisch. Vgl. Möhler, Athanasius II. 57. 58.

3) Vgl. Möhler, Athanas. II. 57.

herrschenden Vater, den Urheber und Schöpfer aller Dinge, aus welchem Alles ist, und an seinen eingebornen Sohn, Gott, Wort, Kraft und Weisheit, unsern Herrn J. Chr., durch welchen Alles ist, der gezeugt ist aus dem Vater vor den Zeiten, vollkommener Gott aus dem vollkommenen Gotte, und der bei Gott ist in der Hypostase [1]), in den lezten Tagen aber herabgekommen ist, und geboren wurde aus der Jungfrau, gemäß der hl. Schrift, Mensch geworden ist, gelitten hat und auferstand von den Todten und zurückkehrte in den Himmel, und sitzet zur Rechten seines Vaters; und wieder kommen wird mit Herrlichkeit und Macht, zu richten die Lebendigen und die Todten, und bleibt in Ewigkeit. Und an den hl. Geist, den Paraklet, den Geist der Wahrheit, von dem Gott schon durch die Propheten voraussagte, daß er ihn ausgießen wolle auf seine Diener (Joel 2, 28); und der Herr versprach, daß er ihn senden werde seinen Schülern, den er auch gesendet hat, wie die Apostelgeschichte bezeugt. Wenn aber Jemand diesem Glauben zuwider lehrt oder denkt, so sei er Anathema. Und wer es mit Marcellus von Ancyra, oder Sabellius oder Paul von Samosata hält, der sei Anathema und alle seine Theilnehmer."

Wenige Monate später wurde von einer neuen Versammlung der morgenländischen Bischöfe (Fortsetzung der Synode) ein viertes Glaubensbekenntniß aufgestellt und durch vier Bischöfe, Narcissus von Neronias, Maris von Chalcedon, Theodor von Heraklea und Markus von Arethusa in Syrien, an den Kaiser Constans (im Abendland) geschickt [2]), welcher über die Gründe der Absetzung des Athanasius und Paulus von Constantinopel Aufschluß verlangt hatte [3]). Hätte Sokrates recht (l. c.), so würde diese neue Formel nicht von der antiocheniſchen Synode selbst herrühren, wäre vielmehr von den genannten Bischöfen verfaßt und statt der antiocheniſchen (der zweiten oder dritten), die sie in ihren Kleidern verbargen, dem Kaiser überreicht worden. Sie lautet: „Wir glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Urheber und Schöpfer aller Dinge, von dem alle Vaterschaft kommt in den Himmeln und auf der Erde; und an seinen eingebornen Sohn unsern Herrn J. Chr., der vor allen Zeiten aus dem Vater gezeugt wurde, Gott aus Gott, Licht aus dem Lichte,

---

1) D. h. „als persönliches Wesen bei Gott ist", Möhler, Athanas. II. 58. Oder: „in eigener Hypostase bei Gott ist", Baur, Lehre von der Dreieinigkeit, I. 477.

2) *Athanas.* de Synodis c. 25.

3) *Socrat.* II. 18.

durch welchen Alles geschaffen ist in den Himmeln und auf der Erde, das Sichtbare und Unsichtbare, der das Wort ist und die Weisheit, und Macht und Leben und das wahrhafte Licht; der in den lezten Tagen um unsertwillen Mensch geworden ist, und geboren wurde aus der hl. Jungfrau, gekreuzigt wurde, und starb und begraben ward und auferstand von den Todten am dritten Tage, und wieder aufgenommen wurde in den Himmel und sitzet zur Rechten des Vaters und kommen wird am Ende der Zeiten, zu richten die Lebendigen und die Todten und zu vergelten einem Jeden nach seinen Werken, dessen Reich unzerstört bleibt in endlose Zeiten, denn er sizt zur Rechten des Vaters nicht blos in dieser Zeit, sondern auch in der zukünftigen. Und an den hl. Geist, d. i. den Paraklet, welchen er den Aposteln verheißen, und nach seiner Auffahrt in den Himmel geschickt hat, um sie zu belehren und an Alles zu erinnern; durch welchen auch geheiligt werden die aufrichtig an ihn glaubenden Seelen. Die aber, welche sagen: der Sohn sei aus dem Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) oder aus einer andern Hypostase (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως = Wesen, vgl. S. 282) und nicht aus Gott, und: es gab eine Zeit, wo er nicht war (ἦν ποτε χρόνος ὅτε οὐκ ἦν), diese betrachtet die katholische Kirche als Fremdlinge."

Man sieht von selbst, alle diese vier Bekenntnißformeln tragen einen und denselben Charakter. Ueberall zeigt sich das Bestreben, dem nicänischen Glauben so nahe als möglich zu kommen, ohne jedoch das beanstandete ὁμοούσιος aufzunehmen. Besonders aber sollten wohl die an den Schluß der vierten Formel gesezten, dem Nicänum entnommenen Anathematismen die Orthodoxie der Verfasser bezeugen. Es ist darum gewiß nicht begründet, wenn Schelstraten, Remi Ceillier und Pagi die drei ersten Symbole der orthodoxen antiochenischen Synode, das vierte aber dem arianischen Conciliabulum zuschreiben [1]). Alle diese vier Symbole sind der Hauptsache nach gleich, keines ist eigentlich arianisch, und keines ganz orthodox, sondern alle sind der Art, daß man unzweifelhaft erkennt, sie seien von den Eusebianern projektirt, von den übrigen, den orthodoxen Bischöfen aber, weil nichts Häretisches ja vielmehr eine direkte Verwerfung der arianischen Hauptsätze enthaltend, angenommen worden. Hat ja sogar auch der hl. Hilarius von Poitiers die zweite dieser Formeln (von den übrigen spricht er nicht) nicht ungünstig beurtheilt, und in orthodoxem Sinne interpretirt. Auch Athanasius sagt nicht, daß

1) *Pagi*, l. c. ad ann. 341. n. 14 sqq. und 34. *Ceillier*, l. c. p. 661 u. 647.

dieselben häretisch seien, aber er beurtheilt sie auch nicht so milde und freundlich, als Hilarius, und erblickt in ihnen überall nur das Streben der Eusebianer, die übrige christliche Welt über ihre häretischen Ansichten zu täuschen [1]).

Haben wir nun so, wie ich glaube, die Sache in's rechte Licht gestellt, und das Geschehene nicht von unserem Standpunkte aus, wo die Parteien schon scharf getrennt gegen und außer einander stehen, sondern von dem Standpunkt jener Gährungszeit aus betrachtet, wo sich namentlich die Mittelparteien noch nicht klar ausgeschieden hatten — so können wir jezt auch die im Anfange aufgeworfene Frage und Bedenklichkeit lösen. Wie wir wissen, schien es Manchen unmöglich, daß die Mitglieder jener Synode, welche die Absetzung des hl. Athanasius bestätigte und arianisirende Symbole aufstellte, nachmals von orthodoxer Seite sancti patres genannt und ihre Canones von kirchlichen Autoritäten citirt werden konnten. Nehmen wir aber an, daß α) die Mehrzahl der Mitglieder zu Antiochien allerdings aus orthodoxen Bischöfen bestand, worunter die persönlich würdigsten Männer, wie Dianius von Cäsarea [2]), gewesen sein können, und daß β) die Canones, welche sie gaben, in der That heilsam und recht waren, so verschwindet schon ein großer Theil des anfänglichen Bedenkens.

Dazu kommt noch, daß diese orthodoxen Väter nicht aus bösem, oder gar häretischem Willen, sondern nur von Andern mißleitet, den Athanasius verurtheilten, und daß also diese That ihnen nicht höher imputirt werden kann, als z. B. dem hl. Epiphanius seine Verfolgung des hl. Chrysostomus. Auch in lezterem Falle war ja ein Heiliger ungemein thätig, den andern Heiligen zu stürzen und von seinem Bisthum zu vertreiben, — und wollen wir darum seine Heiligkeit antasten"? Aber wie er, eben so konnten auch die orthodoxen Bischöfe zu Antiochien durchaus bona fide gehandelt haben. So wenig man je die Bücher des hl. Epiphanius verwarf, weil er sich gegen Chrysostomus mißbrauchen ließ, so wenig konnte oder mußte man die Canones der antiochenischen Synode verwerfen, weil die orthodoxe Majorität von den Eusebianern auch zu falschen Schritten verleitet worden war. — Endlich darf man auch nicht übersehen, daß, wenn die Canonen der antiochenischen Synode als canones sanctorum patrum prädicirt werden und von

1) *Athanas.* de Synodis c. 22 sqq.
2) Siehe oben S. 485 u. 493.

ihrem zweiten Symbolum gesagt ist, eine congregata sanctorum synodus habe es erlassen [1]), Niemand hiemit sämmtliche Mitglieder der antiocheniſchen Synode zu canoniſiren verſuchte. Faßt man den Ausdruck „heilig" in dem altkirchlichen Sinne als Ehrentitel, ſo verſchwindet wieder ein guter Theil des Bedenkens von ſelbſt.

§ 57.

Erledigung des Stuhls von Conſtantinopel. Athanaſius im Abendland. Vorbereitungen zur Synode von Sardika.

Bald nach dieſer Synode in encaeniis ſtarb Euſebius von Nikomedien oder Conſtantinopel, und die orthodoxe Partei der leztern Stadt erhob den vertriebenen Paulus wieder zum Biſchof; die arianiſche dagegen, von Theognis von Nicäa und Theodor von Heraklea, die ſich eben in Conſtantinopel befanden, angeführt, verſammelte ſich in einer andern Kirche und wählte den Macedonius. Die ganze Stadt kam dadurch in Bewegung und die beiden Parteien lieferten ſich förmliche Schlachten, ſo daß Mehrere dabei das Leben verloren. Kaiſer Conſtantius, eben zu Antiochien wohnend, gab auf die Nachricht hievon ſogleich den Befehl, den Paulus wieder zu vertreiben; das Volk leiſtete jedoch gewaltſamen Widerſtand, wobei der General Hermogenes ermordet, ſein Haus angezündet und ſein Leichnam in den Straßen umhergeſchleppt wurde. Eilig kam jezt der Kaiſer ſelbſt herbei und wollte am Volke ſchwere Rache nehmen. Doch die Conſtantinopolitaner gingen ihm weinend und wehklagend entgegen, ſo daß er ſie nur gering beſtrafte, den Paulus verjagte, aber auch den Macedonius nicht beſtätigte, weil er ohne ſeine Zuſtimmung die Wahl angenommen und ſo die traurigen Vorfälle veranlaßt habe [2]). Als aber einige Zeit ſpäter Biſchof Paulus wieder nach Conſtantinopel zurückzukehren wagte, ließ ihn Conſtantius durch den Präfektus Prätorii, Philippus, verhaften und nach Theſſalonich verbannen, was wiederum einen heftigen Aufſtand und den Tod von mehr als 300 Perſonen veranlaßte [3]).

Früher ſchon, gegen Ende ihrer antiocheniſchen Synode, hatten die Euſebianer auch den abendländiſchen Kaiſer Conſtans zu gewinnen geſucht. Derſelbe hatte auf die Nachricht über die Vorgänge in Alexan-

1) So *Hilarius* de Synodis c. 32.
2) *Socrat.* II. 12. 13. *Sozom.* III. 7.
3) *Socrat.* II. 16.

drien, die Absetzung des Athanasius u. s. w., ein Schreiben an seinen Bruder Constantius gerichtet und ihn um Aufschlüsse hierüber ersucht. Die Antiochener schickten darum jezt die oben schon erwähnte Gesandtschaft, Narcissus, Maris, Theodor und Markus, nach Gallien an Kaiser Constans, um ihm das vierte antiochenische Symbolum, welches wir bereits S. 507 f. mitgetheilt, zu überreichen. Constans entließ sie jedoch, ohne daß sie ihren Zweck erreichten [1]), und einer der angesehensten Bischöfe in seiner Nähe, Maximin von Trier, verweigerte den Synodalgesandten alle kirchliche Gemeinschaft [2]). Athanasius aber hielt sich um diese Zeit noch immer in Rom auf, im Ganzen über drei Jahre [3]), weil Kaiser Constantius ihm beharrlich die Rückkehr nach Alexandrien verweigerte [4]), ja auch auf alle Weise Roms Zustimmung zu seiner Absetzung zu erhalten versuchte, wie der gleichzeitige heidnische Historiker Ammianus Marcellinus (lib. XV) erzählt [5]). Was Athanasius diese lange Zeit über in Rom gethan habe, ist unbekannt, und er selbst gibt nur die kurze Notiz, daß er den kirchlichen Zusammenkünften seine Zeit zugewendet, auch auf Verlangen des Kaisers Constans seine jezt verlornen Tabellen der hl. Schrift (πινάκια τῶν θείων γραφῶν) ausgearbeitet habe [6]). Im vierten Jahre seiner Anwesenheit in Rom aber, also im Sommer 343 (342), berief ihn Kaiser Constans zu sich nach Mailand und theilte ihm mit, daß eine Anzahl Bischöfe, besonders Papst Julius, Osius von Corduba und Maximin von Trier, den Wunsch ausgesprochen, er möge doch bei seinem Bruder Constantius Schritte thun, damit eine große Synode berufen und darauf die schwebenden Wirren gelöst würden [7]). Um das Gleiche baten auch noch andere durch die Eusebianer abgesezte Bischöfe, z. B. Paul von Constantinopel, und Athanasius selbst war damit völlig einverstanden [8]). Constans schrieb nun seinem Bruder und gewann auch dessen Zustimmung zur Berufung

---

1) *Athanas.* de Synodis c. 25. *Socrat.* II. 18. *Sozom.* III. 10.

2) *Hilarii* Opp. Fragm. III. c. 27. p. 1322 ed. Bened.

3) *Athanas.* Apol. ad Constant. c. 4.

4) *Sozom.* III. 11. Nach *Socrat.* II. 20 hätten die bürgerlichen Unruhen in Alexandrien die Rückkehr des Athanasius unmöglich gemacht.

5) Vgl. die Noten des Valesius zu *Socrat.* II. 8.

6) *Athanas.* Apolog. ad Constant. c. 4. *Remi Ceillier*, l. c. T. V. p. 280.

7) *Athanas.* Apolog. ad Constant. c. 4. p. 236. T. I. P. I. edit. Patav. *Hilar.* Pictav. Fragm. III. p. 1315 ed. Bened.

8) *Socrat.* II. 20. *Sozom.* III. 11. *Theodoret.* hist. eccl. II. 4.

der großen Synode von Sardika; bis aber dieſe wirklich zu Stande kommen konnte, ſchickte er den hl. Athanaſius zuvor noch von Mailand nach Gallien, damit er dort mit Oſius zuſammen komme, und mit ihm und den galliſchen Biſchöfen zugleich nach Sardika in Illyrien reiſe [1]).

Der gewöhnlichen, auf Sokrates (II. 19. 20) und Sozomenus (III. 11) beruhenden Anſicht gemäß, hätten die Euſebianer noch vor der Synode von Sardika abermals eine Verſammlung in Antiochien gehalten, und darauf eine ſehr lange Glaubensformel, die μακρόστιχος, aufgeſtellt, welche ſofort durch eine Synodaldeputation an die zu Mailand verſammelten Abendländer geſchickt worden ſei. Von dieſer neuen antiocheniſchen Synode und Formel ſpricht auch Athanaſius ſehr ausführlich [2]), namentlich auch, daß ſie drei Jahre nach der in encaeniis ſtattgehabt habe; wir werden aber ſehen, daß dieſe nicht vor, ſondern nach der Synode von Sardika anzuſetzen iſt, und daß die Verſammlung zu Mailand, der ſie überreicht wurde, nicht mit dem oben berührten Aufenthalte des Kaiſers Conſtans und des hl. Athanaſius in dieſer Stadt zuſammenfalle, daß vielmehr an eine ſpätere mailänder Synode, die nach dem ſardicenſer Concil ſtatthatte, gedacht werden müſſe.

1) *Athanas.* Apolog. ad Const. c. 4. p. 236.
2) De Synodis c. 26. p. 589. T. I. P. II. ed. Patav.

Viertes Buch.

Die Synoden von Sardika und Philippopolis.

---

§ 58.

Abhaltungszeit der Synode von Sardika.

Unſere Unterſuchungen über die Synode zu Sardika müſſen mit einer chronologiſchen Erörterung über das Datum dieſer Verſammlung beginnen. Sokrates (II. 20) und Sozomenus (III. 12) verlegen dieſelbe ganz ausdrücklich in das Jahr 347 n. Chr., mit der nähern Angabe, ſie ſei unter den Conſuln Rufinus und Euſebius, im eilften Jahre nach dem Tode Conſtantins d. Gr., alſo nach dem 22. Mai 347 unſerer Zeitrechnung, abgehalten worden [1]).

Dieſe Annahme blieb durchaus die herrſchende, bis vor etwas mehr als hundert Jahren der gelehrte Scipio Maffei zu Verona das Fragment einer alten alexandriniſchen Chronik in lateiniſcher Ueberſetzung (die bereits S. 477 angeführte historia acephala) entdeckte und im dritten Bande der Osservazioni letterarie im J. 1738 edirte [2]). Dieſes Fragment enthält die Nachricht, daß Athanaſius am 24. Phaophi (21. Oktober) unter den Conſuln Conſtantius IV. und Conſtans II. (= J. 346) aus ſeinem zweiten Exil nach Alexandrien zurückgekommen ſei. Da aber dieſe Rückkehr ganz entſchieden erſt ungefähr zwei Jahre nach der Synode von Sardika erfolgte, wie allgemein zugeſtanden iſt und wie wir in Bälde näher zeigen werden, ſo leitete Manſi hieraus die

---

1) Conſtantin d. Gr. ſtarb, wie wir ſchon oben S. 464 ſagten, am 22. Mai 337.

2) Auch abgedruckt in der Pataviner Ausgabe der Opp. S. Athanasii, T. III. p. 89 sqq.

Nothwendigkeit ab, daß dieſe Synode ſelbſt in das Jahr 344 zu verlegen ſei [1]). Darin beſtärkte ihn noch die Fortſetzung der Euſeb'ſchen Chronik durch den hl. Hieronymus, welcher die Rückkehr des hl. Athanaſius in Uebereinſtimmung mit der historia acephala bei dem zehnten Jahre des Kaiſers Conſtantius, d. h. dem Jahre 346, angemerkt hat [2]).

Manche Gelehrte folgten nun Manſi meiſt blindlings nach, Andere dagegen ſuchten ihn zu widerlegen, namentlich gleich Anfangs der gelehrte Dominikaner Mamachi [3]), ſpäter Dr. Wetzer [4]) (verſt. Profeſſor in Freiburg), und in neueſter Zeit wir ſelbſt in einer Abhandlung: „Controverſen über die Synode von Sardika", in der Tübing. theol. Quartalſchrift, 1852, Heft 3, S. 360 ff.

Da trat kürzlichſt ein Novum ein. Es wurden die bisher für verloren erachteten Oſterbriefe des hl. Athanaſius in einem Kloſter Aegyptens, theilweiſe wenigſtens, ſammt einem uralten Vorberichte dazu in ſyriſcher Ueberſetzung aufgefunden und zuerſt von Cureton in London in ſyriſcher Sprache, im J. 1852 aber von Profeſſor Larſow am grauen Kloſter in Berlin in deutſcher Ueberſetzung herausgegeben [5]).

Unter dieſen Feſtbriefen iſt der 19te, für Oſtern 347 beſtimmt alſo ſchon im Anfange dieſes Jahres abgefaßt, bereits wieder in Alexandrien geſchrieben, wie im Eingange deſſelben ausdrücklich erwähnt wird [6]). Damit iſt die Angabe der historia acephala, Athanaſius ſei ſchon im Oktober 346 nach Alexandrien zurückgekommen, beſtätigt, die Hypotheſe Manſi's in der Hauptſache bekräftigt, dagegen die Ausſage des Sokrates und Sozomenus (die wegen ihrer Abhängigkeit von einander nur einen Zeugen bilden) in Betreff der Jahrzahl 347 unwiderleglich durch Athanaſius ſelbſt zurückgewieſen.

---

1) Er that dieß in ſeiner berühmt gewordenen Diſſertation de epochis Sardicensium et Sirmiensium conciliorum, welche zuerſt im erſten Bande ſeiner supplem. Concil. p. 173 seqq., darauf im dritten Bande ſeiner großen Collectio Conciliorum p. 87—123 abgedruckt wurde.

2) Vgl. die Migne'ſche Ausgabe der Werke des hl. Hieron. T. VIII. p. 682.

3) *Mamachi*, ad Joh. D. Mansium de ratione temporum Athanasianorum etc. epistolae IV. Romae 1748.

4) *Wetzer*, restitutio verae chronologiae rerum ex controversiis arianis . . . exortarum. Francof. 1827.

5) Vgl. meine Recenſion des Larſow'ſchen Buchs in der Tübing. Quartalſchr. 1853, Heft I. S. 146 ff. und oben S. 429, Note 4.

6) Larſow, die Feſtbriefe des hl. Athanaſius ꝛc., S. 141.

Wie wir ſagten, verlegte Manſi unſere Synode in's Jahr 344; der alte Vorbericht zu den athanaſianiſchen Feſtbriefen dagegen weist ſie ſchon dem Jahre 343 zu [1]), und in der That können wir jezt nur noch zwiſchen dieſem oder jenem Datum (343 oder 344) ſchwanken [2]). Wäre jener Vorbericht ſo alt und ſo beweiskräftig, als die Feſtbriefe ſelbſt, ſo wäre damit die Frage nach dem Datum der ſardicenſiſchen Synode auf's Genaueſte entſchieden. Da jedoch jener Vorbericht an einigen Stellen Irrthümer, namentlich auch chronologiſche Fehler, z. B. rückſichtlich des Todes Conſtantins d. Gr., enthält [3]), ſo dürfen wir auch ſeine Angabe in Betreff des Jahres 343 nicht ganz unbedingt, ſondern nur dann annehmen, wenn ſie mit andern chronologiſchen Daten über dieſe Zeit zuſammenſtimmt.

Gehen wir vor Allem davon aus, daß Athanaſius um Oſtern 340 nach Rom gekommen ſei (ſ. oben S. 476 f.). Wie bekannt, iſt er drei volle Jahre dort geweſen und im angetretenen vierten Jahre nach Mailand zu Kaiſer Conſtans gerufen worden [4]). Dieß weist auf den Sommer 343 hin. Von da begab er ſich über Gallien nach Sardika, und ſo mag die dortige Synode allerdings im Spätjahre 343 angefangen haben [5]). Sie dauerte aber wohl bis in das Frühjahr 344, denn als die zwei Geſandten der Synode, Euphrates von Cöln und Vincentius von Capua, die von ihr zu Kaiſer Conſtans geſchickt wurden, in Antiochien ankamen, war es bereits Oſtern (344). Der dortige Biſchof Stephanus behandelte ſie in wahrhaft diaboliſcher Weiſe, ſeine Bosheit

---

1) Bei Larſow, a. a. O. S. 31, Nr. XV.

2) Beide Data verbindet in eigenthümlicher Weiſe die Ueberſchrift eines alten Codex der ſardicenſiſchen Beſchlüſſe bei *Harduin*, Collect. Concil. T. I. p. 635. Hier iſt nämlich geſagt, die Synode von Sardika ſei unter den Conſuln Leontius und Salluſtius (= Jahr 344) im 381ten Jahre der (ſpaniſchen) Aera (= 343 der Dionyſ. Zeitrechnung) abgehalten worden. Vgl. über die ſpaniſche Aera meine Abhandlung „Aera" im erſten Bande des Kirchenlexikons von Wetzer und Welte.

3) Näheres hierüber findet ſich in meiner Recenſion des Larſow'ſchen Buches, Quartalſchr. 1853, S. 163 ff. Vgl. auch oben S. 444 Note 5, S. 454 Note 1, S. 464 Note 4.

4) Siehe oben S. 511.

5) Würde man davon ausgehen, daß Athanaſius ſchon um Oſtern 339 von Alexandrien nach Rom geflohen ſei, ſo dürfte man natürlich die Synode von Sardika am allerwenigſten ſpäter als 343, eher mehr in den Anfang oder die Mitte dieſes Jahres verlegen, und den Aufenthalt des hl. Athanaſius in Mailand und Gallien, vielleicht auch in Rom, etwas länger (vielleicht je um einen oder zwei Monate länger) annehmen.

wurde jedoch alsbald ruchbar und deßhalb eine Synode berufen, welche ihn abſezte (nach Oſtern 344) [1]). Die Mitglieder derſelben waren Euſebianer (deßhalb beſtellten ſie den Leontius Caſtratus zum Nachfolger Stephans), und es iſt dieſe Verſammlung wohl keine andere, als jene, deren Athanaſius gedenkt, wenn er ſagt, ſie habe drei Jahre nach der in encaeniis ſtattgehabt und eine ſehr ausführliche euſebianiſche Glaubensformel, die μακρόστιχος, aufgeſtellt [2]).

Das ſchändliche Benehmen des Biſchofs Stephan von Antiochien beſtimmte jezt den Kaiſer auf einige Zeit, der arianiſirenden Partei weniger zu trauen, und die exilirten Cleriker des Athanaſius nach Hauſe zurückkehren zu laſſen (Sommer 344). Zehn Monate nachher ſtarb der Afterbiſchof Gregor von Alexandrien (im Juni 345, wie wir ſpäter zeigen werden), und Conſtantius ließ jezt den Stuhl von Alexandrien nicht mehr neu beſezen, rief im Gegentheile den hl. Athanaſius wieder zurück durch drei Briefe, und wartete auf ihn über ein Jahr lang [3]). Alſo über ein Jahr lang, d. h. bis in die zweite Hälfte des Jahres 346, blieb der Stuhl von Alexandrien unbeſezt. Endlich kam Athanaſius im Oktober 346 wieder in ſeine Biſchofsſtadt zurück.

Wir ſehen, auf dieſe Weiſe, von den feſten Angaben der athanaſianiſchen Oſterbriefe und des Vorberichtes dazu ausgehend, erhalten wir ein wohlgeordnetes chronologiſches Syſtem, in welchem alle einzelnen Theile beſtens zuſammenpaſſen, und welches ſich ſomit durch ſich ſelber empfiehlt. Eine Haupteinwendung, welche wir ſelbſt früher gegen das Jahr 344 erhoben [4]), läßt ſich jezt löſen. Es iſt allerdings richtig, daß Papſt Liberius im J. 353 oder 354 ſchrieb: „vor acht Jahren hätten die Deputirten der Euſebianer, Eudoxius und Martyrius (welche mit der Formel μακρόστιχος in's Abendland kamen), zu Mailand die arianiſche Lehre nicht anathematiſiren wollen.“ Allein die mailänder Synode, auf welche hier angeſpielt und die hier ungefähr in's Jahr 345 verſezt wird, iſt nicht, wie wir früher irrthümlich annahmen, vor der ſardicenſiſchen Synode gefeiert worden, ſondern ſpäter; ſ. oben S. 512. — Etwas weniger glücklich ſind wir in Betreff einer andern Schwie-

1) *Athanas.* historia Arianor. ad monachos c. 20. p. 281. T. I. P. I. edit. Patav.

2) *Athanasius* de synodis c. 26. p. 589. T. I. P. II. ed. Patav. Vgl. oben S. 512.

3) *Athanas.* hist. Arian. ad monachos c. 21. p. 281 sq.

4) Quartalſchrift 1852, S. 376.

rigkeit. Die zu Philippopolis verſammelten Euſebianer (die pſeudo-ſardicenſer Synode) ſagen in ihren Synodalſchreiben, „Biſchof Aſclepas von Gaza ſei vor ſiebzehn Jahren ſeines Bisthums entſezt worden.“ Dieſe Abſetzung geſchah auf einer antiocheniſchen Synode [1]). Identificirte man nun dieſe mit der bekannten vom Jahre 330, durch welche auch Euſtathius von Antiochien geſtürzt wurde, ſo erhielt man, die 17 Jahre hinzugerechnet, für die Abfaſſung des Synodalſchreibens von Philippopolis (und damit für die Synode von Sardika) das Jahr 346 oder 347. Um dieſem Reſultate jedoch auszuweichen, ſtehen zwei Wege offen: a) Entweder müſſen wir annehmen, Aſclepas ſei ſchon ein paar Jahre vor jener antiocheniſchen Synode des Jahres 330 abgeſezt worden, oder b) die lateiniſche Ueberſetzung des Synodalſchreibens von Philippopolis (denn den Originaltext haben wir nicht mehr) leide in Betreff der Zahl 17 an einem Verſtoße oder Schreibfehler. Auf keinen Fall aber kann durch dieſes Synodalſchreiben dem Faktum Abbruch gethan werden, daß Athanaſius bei Abfaſſung des Oſterbriefes für das Jahr 347 ſich bereits wieder in Alexandrien befand, und daß alſo die Synode von Sardika ſchon mehrere Jahre früher müſſe gefeiert worden ſein.

§ 59.

Aufgabe der Synode von Sardika.

Wie die Synode ſelbſt ſagt [2]), wurde ſie von den beiden Kaiſern Conſtans und Conſtantius nach dem Wunſche des Papſtes Julius [3]) zu dem dreifachen Zwecke berufen, daß 1) alle Zwiſtigkeiten, namentlich über Athanaſius, Marcell von Ancyra und Paul von Conſtantinopel,

---

1) *Athanas.* Apolog. c. Arian. c. 47. p. 130. ed. Patav. Siehe oben S. 435.

2) In ihrer Epist. encycl. bei *Athanas.* Apolog. c. Arian. c. 44, auch bei *Mansi*, Collect. Concil. T. III. p. 58.

3) Vgl. oben S. 511. Auf eine Aeußerung des Sokrates (II. 20) geſtüzt, hat Binius (in ſeinen Noten zum Concil von Sardika, bei *Mansi*, l. c. p. 75) und nach ihm Andere behauptet, Papſt Julius habe dieſe Synode berufen. Sokrates ſagt nämlich (l. c.): „Manche, die nicht zu Sardika erſchienen, hätten ihre Abweſenheit durch die Kürze der Friſt beſchönigen wollen und die Schuld auf Papſt Julius geworfen.“ Allein es iſt unverkennbar, daß Sokrates hier die ſardicenſiſche Synode mit der römiſchen (ſ. oben S. 480) verwechſelt, und auf die erſtere überträgt, was in Betreff der andern geſagt wurde bei *Athanas.* Apolog. c. Arian. c. 25. — Ueber die Frage, wer die Synode von Sardika berufen habe, handelt ausführlich *Natal. Alexander*, hist. eccl. Sec. IV. Diss. 27. Artic. 1. p. 454 ed. Venet.

gehoben, 2) alles Falſche in der Religionslehre getilgt und 3) der wahre Glaube an Chriſtus von Allen feſtgehalten werde.

Etwas abweichend hievon ſagt die Synode in einem andern Schreiben, die drei Punkte, worüber ſie zu verhandeln gehabt, hätten 1) die von Einigen verfälſchte Religionslehre, 2) die beanſtandete Abſetzung mehrerer Biſchöfe, und 3) die gegen manche Biſchöfe, Prieſter und andere Cleriker verübten grauſamen Gewaltthätigkeiten betroffen [1]). — Man ſieht leichtlich, daß in den beiden angeführten Stellen die Punkte 2 und 3 jedesmal zuſammengehören, und die Abſicht der Kaiſer, ſowie aller derjenigen, die zur Berufung der Synode beigetragen hatten, ging ſonach dahin: a) da bisher die abendländiſchen und morgenländiſchen Biſchöfe über Athanaſius und Andere ganz verſchiedene Urtheile gefällt, ſo ſollte jezt eine große allgemeine Synode eine endgültige Entſcheidung über dieſen Gegenſtand geben, damit die Ruhe in Staat und Kirche wiederhergeſtellt werde. b) Da aber die beſtändige Machination der Euſebianer, und namentlich der große Leichtſinn, womit ſie innerhalb weniger Monate viererlei Symbole aufgeſtellt, alle Sicherheit und Feſtigkeit des kirchlichen Bekenntniſſes erſchüttert hatte und den Glauben ſo veränderlich wie die Mode erſcheinen ließ, ſo war jezt dringendes Bedürfniß, daß auf einer großen Synode auch über dieſen Punkt wieder ein feſtes Reſultat gewonnen werde.

Um aber einer ſolchen Synode möglichſt viele Mitglieder zu verſchaffen, wurde Sardika oder Serdika zum Verſammlungsorte gewählt, weil dieſe Stadt, zwar noch zum Antheile des Kaiſers Conſtantius gehörig, doch ungefähr auf der Grenzſcheide beider Reiche und in der Mitte des großen Ganzen lag [2]).

---

1) In dem Briefe der Synode an Papſt Julius bei *Mansi*, T. III. p. 40 und *Harduin*, T. I. p. 653.

2) Sardika (Ulpia Sardica), früher zu Thracien gerechnet, ſpäter die Hauptſtadt von Dacia ripensis, lag im ſogenannten Illyricum orientale, und gehörte alſo zum Reiche des Conſtantius, aber dennoch zum römiſchen Patriarchate (ſ. oben S. 383. und vgl. Wiltſch, kirchl. Statiſtik Bd. I. §§ 44. 80. 88). Attila zerſtörte dieſe Stadt, ſie wurde aber wieder aufgebaut, und beſteht noch jezt unter dem Namen Sophia (bulgar. Triaditza) in der europäiſchen Türkei, 59 Meilen weſtlich von Conſtantinopel gelegen. Sie zählt jezt ungefähr 50,000 Einwohner und darunter 6000 Chriſten, iſt Sitz eines griechiſchen Metropoliten und eines apoſtoliſchen (katholiſchen) Vikariats. Doch wohnt der apoſtoliſche Vikar von Sophia ſeit einiger Zeit in dem benachbarten Philippopolis, welches in der Geſchichte unſerer Synode von Sardika eine ſo große Rolle ſpielt. Vgl. P. Karl vom hl. Aloys, die kathol. Kirche in ihrer gegenwärt. Ausbreitg. 1845. S. 436.

§ 60.

Mitglieder und Präsidium der Synode von Sardika.

Am frühesten kamen die Abendländer, denen sich auch manche griechische, eifrig nicänisch gesinnte Bischöfe angeschlossen hatten, zu Sardika an; aber auch die eusebianische Partei machte sich, der kaiserlichen Aufforderung folgend, ungesäumt auf den Weg, voll Hoffnung, ihre früheren Beschlüsse gegen Athanasius und die übrigen Gegner auch in Sardika aufrecht halten zu können. Dabei verließen sie sich namentlich auf den Schutz des Kaisers Constantius und zweier hoher Beamten, Musanius und Hesychius, die ihnen derselbe nach Sardika mitgegeben hatte, und durch deren Unterstützung sie zu siegen verhofften [1]).

Wie stark die Zahl beider Parteien gewesen sei, wird schon von den Alten sehr verschieden angegeben, kann jedoch durch Combination jezt noch wenigstens mit approximativer Genauigkeit ermittelt werden. Die Eusebianer selbst wollen 80 an der Zahl gewesen sein; sie behaupten dieß wenigstens in ihrem Synodalschreiben [2]); in der dazu gehörigen Unterschrift erscheinen zwar nur 73 Namen, aber es fehlen darunter die der Bischöfe Maris von Chalcedon, Macedonius von Mopsvestia und Ursacius von Singidunum, von denen sonst bekannt ist, daß sie zu Sardika gewesen seien [3]). Rechnet man sie noch hinzu, so erhalten wir die Zahl 76, womit Sokrates (II. 20) und Sozomenus (III. 12) ganz übereinstimmen, von denen sich Ersterer zudem auf einen noch älteren Zeugen, Sabinus von Heraklea, beruft (vgl. S. 260). Die bedeutendsten unter diesen Eusebianern waren Stephanus von Antiochien, Acacius von

---

1) *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 36. und hist. Arian. ad monach. c. 15. Vgl. den Eingang der epist. Concil. Sardic. ad omnes episcopos bei *Mansi*, III. 58. *Harduin*, l. c. p. 662.

2) Bei *Mansi*, III. p. 132. *Harduin*, I. 676. *Hilar. Pictav.* Fragm. III. n. 16. p. 1315. ed. Bened.

3) Die Eusebianer sagen nämlich in ihrem Synodalschreiben (*Mansi*, T. III. p. 133) selbst: von den sechs Bischöfen, die man von Tyrus aus als Commissäre in die Mareotis geschickt habe (vgl. oben S. 450), seien fünf zu Sardika anwesend gewesen (der sechste, Theognis von Nicäa, war bereits gestorben, vgl. *Tillemont*, mémoires etc. T. VI. p. 141 ed. Brux. in der Abhandlung über die Arianer, Art. 38). Daraus erhellt, daß Maris, Macedonius, Ursacius, Valens und Theodor zu Sardika gewesen sind, und die drei ersten, da ihre Namen in der Unterschrift fehlen, diesen 73 noch beigezählt werden müssen. Vgl. *Tillemont*, l. c. T. VIII. p. 291. not. 52. sur St. Athanase.

Cäsarea in Palästina, Theodor von Heraklea, Markus von Arethusa, Eudoxius von Germanicia, Basilius von Ancyra (das nachherige Haupt der Semiarianer), Valens von Mursia, Demophilus von Beröa, und die schon angeführten Maris von Chalcedon, Macedonius und Ursacius. Auch Dianius von Cäsarea in Cappadocien, der nicht gerade ein Eusebianer war [1]), und der vielberüchtigte Ischyras waren in ihrem Gefolge [2]).

Weit schwankender sind die Angaben in Betreff der Abendländer oder genauer der nicänisch-orthodoxen Partei. Sozomenus und Sokrates geben (ll. cc.) an, es seien derselben ungefähr 300 Bischöfe gewesen, und Sokrates beruft sich dabei sogar auf Athanasius. Letzterer sagt nämlich in seiner Apologie gegen die Arianer (c. 1): „dem, was zu seinen Gunsten in Sardika beschlossen worden, hätten mehr als 300 Bischöfe beigestimmt." An einer andern Stelle derselben Apologie (c. 50) führt er am Schlusse des von ihm mitgetheilten sardicensischen Synodalschreibens die Namen von 282 Bischöfen an [3]), sagt aber in den vorausgegangenen Worten ganz deutlich, daß die Beschlüsse von Sardika auch abwesenden Bischöfen zugeschickt und von diesen angenommen worden seien, die Namen derjenigen aber, welche in der Synode unterschrieben und der Andern seien folgende" u. s. f. Etwas später, am Schlusse von c. 50 fügt er endlich noch bei: „schon früher, vor dem sardicensischen Concil, hätten sich noch ungefähr 63 Bischöfe, im Ganzen also 344 für ihn erklärt". Wir sehen hieraus, woher Sokrates und Sozomenus ihre Angabe entlehnten, sehen aber zugleich, daß sie irriger Weise auch jene Bischöfe, welche, ohne in Sardika persönlich anwesend zu sein, die sardicensischen Beschlüsse unterschrieben und annahmen, ebenfalls mitzählten.

An einer andern Stelle [4]) sagt Athanasius: „zu Sardika seien ungefähr 170 Bischöfe aus dem Occident und Orient zusammengekommen", und seine weitern Worte zeigen, daß er unter den Orientalen die Eusebianer versteht, daß folglich seinen Worten die Deutung nicht zu geben sei, welche Fuchs in seiner Bibliothek der Kirchenversammlungen

---

1) S. oben S. 493.

2) *Mansi*, III. 138 sqq.

3) *Athanas.* Apol. c. Arian. p. 97 u. 132. T. I. P. I. ed. Patav.; auch bei *Mansi*, III. p. 66. *Harduin*, T. I. p. 667 sqq.

4) Hist. Arian. ad monach. c. 15.

(Thl. II. S. 99) ihnen geben wollte, als wären in dieser Zahl 170 die eusebianischen Bischöfe noch nicht mitinbegriffen, so daß, diese (ungefähr 80) miteingerechnet, die Summe von 250 erscheine, welche auch Theodoret angebe [1]).

Halten wir aber die vor allen andern glaubwürdige Angabe des hl. Athanasius fest, daß die Orientalen und Occidentalen in Sardika miteinander ungefähr die Zahl 170 erreichten, und ziehen wir davon die 76 eusebianischen (= orientalischen) Bischöfe ab, so bleibt uns für die orthodoxe Partei noch die Zahl 94 übrig.

Diese ganze Untersuchung wäre überflüssig, wenn die Unterschriften der Synodalakten ganz und unverstümmelt auf uns gekommen wären. Leider gingen sie jedoch gänzlich verloren, mit Ausnahme einer übrigens sehr fehlerhaften Liste von 59 Bischofsnamen, welche der hl. Hilarius in seinem zweiten Fragmente, dem Briefe der sardicensischen Synode an Papst Julius, angehängt hat [2]). Daß dieselbe nicht vollständig sei, erhellt schon daraus, daß darin Bischöfe fehlen, deren Anwesenheit zu Sardika von sonsther bekannt ist. Diese Liste wurde von späteren Abschreibern und Sammlern auch den sardicensischen Canonen angehängt [3]), und so entstand die da und dort, z. B. auch im Corpus juris canonici (c. 11. Dist. 16) vorkommende Angabe, die Canones von Sardika seien von 59 (oder 60, oder 61) Bischöfen erlassen worden, indem einzelne Codices statt unus de sexaginta, wie Hilarius (l. c.) sagt, unus et sexaginta lesen, andere auch einen Bischof Alexander von Acia (Achaia) in die Liste aufnehmen, welcher bei Hilarius fehlt [4]).

Zwei weitere Urkunden, welche sardicensische Unterschriften enthielten, fand vor ungefähr 120 Jahren Scipio Maffei in der Bibliothek zu Verona, nämlich ein Schreiben der Synode an die Christen in der Mareotis, und ein anderes von Athanasius an ebendieselben [5]). Das letztere hat 61, das erstere 26 oder 27 Bischofsnamen; daß aber nicht sämmtliche Synodalmitglieder hier unterschrieben, ist gerade in dem Briefe der Synode deutlich gesagt, indem Bischof Vincentius in dieser Liste

---

1) *Theodoret*, hist. eccl. II. 7.

2) *Hilar. Pictav.* p. 1292 sq. *Mansi*, III. 42. *Harduin*, I. p. 655.

3) Vgl. die Dissertation der Ballerini im dritten Bande ihrer Ausgabe der Werke Leo's I. p. XLII. sqq.; auch abgedruckt bei *Galland.* de vetustis canonum Collect. T. I. p. 290.

4) *Ballerini*, l. c. p. XLIII. und bei *Galland.* l. c. p. 291.

5) Vgl. darüber unten § 65.

bemerkt, er habe auch für die Uebrigen unterzeichnet [1]). Die Ballerini ließen dieſe Aktenſtücke in ihrer Ausgabe der Werke des hl. Leo I. (T. III.) abdrucken, und entwarfen, indem ſie dieſe zwei Subſcriptionsliſten und die zwei andern bereits berührten (am Schluſſe des Synodalſchreibens an P. Julius, und bei Athanas. Apolog. c. Arian. c. 50) und ſonſtige Angaben benüzten [2]), eine der Wahrheit ſicher ſehr nahe kommende Liſte, wornach der ſardicenſiſchen Synode 97 Biſchöfe der orthodoxen Partei angewohnt hätten [3]). Dieſe Zahl ſtimmt aber mit jener, welche wir oben durch Subtraktion der 80 euſebianiſchen Biſchöfe von den 170 durch Athanaſius erwähnten Synodalmitgliedern gewonnen haben, ſo trefflich zuſammen, daß das Reſultat jezt ein ziemlich feſtes genannt werden kann. Dazu paßt ganz trefflich, daß die erſte Serie der von Athanaſius in ſeiner mehrcitirten Apologie (c. 50) genannten Biſchöfe, bei denen er keine Lokalbezeichnung beifügt, mit der durch die Ballerini gewonnenen Liſte faſt völlig zuſammenſtimmt, ſo daß man ſehen kann, Athanaſius habe daſelbſt, was auch das Natürliche war, zuerſt die zu Sardika anweſenden Biſchöfe aufgeführt, und dann erſt diejenigen, welche ſpäter unterſchrieben haben [4]).

Dieſe zu Sardika anweſenden orthodoxen Biſchöfe gehörten, wie das Synodalſchreiben an die Alexandriner ſelbſt ſagt [5]), folgenden Provinzen und Gegenden an: Rom, Spanien, Gallien, Italien, Afrika, Sardinien, Pannonien, Myſien, Dacien, Norikum, Tuscien, Dardanien, dem zweiten Dacien, Macedonien, Theſſalien, Achaia, Epirus, Thracien, Rhodope (ein Theil von Thracien), Paläſtina, Arabien, Kreta und Aegypten. In der Unterſchrift des encycliſchen Synodalbriefes aber bei Theodoret (II. 8) werden außerdem noch genannt die Provinzen: Aſia, Carien, Bithynien, Helleſpont, Phrygien, Piſſidien, Cappadocien, Pontus, das andere Phrygien, Cilicien, Pamphilien, Lycien, die cykladiſchen Inſeln, Thebais, Libyen und Galatien. Für dieſe größere Liſte

---

1) Vgl. *Ballerini*, l. c. p. XLIII. und bei *Galland.* p. 292.

2) Nämlich, daß auch Euphrates von Cöln und Gratus von Carthago zu Sardika anweſend geweſen ſeien. Den Erſtern ſchickte ja die Synode, wie wir ſpäter ſehen werden, als ihren Geſandten an Kaiſer Conſtantius, die Anweſenheit des Gratus aber erhellt aus dem griechiſchen Text des 7ten ſardicenſiſchen Canon, und aus Canon 5 des carthaginenſiſchen Concils vom J. 348 (*Mansi*, III. p. 147. *Harduin*, I. 686).

3) Abgedruckt auch bei *Mansi*, III. 43 sqq. und *Ballerini*, ll. cc.

4) *Ballerini*, l. c. p. XLIII. n. IV. p. 292. und bei *Galland.*

5) Bei *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 36. *Mansi*, III. 51.

könnte man zwar anführen, daß Athanasius [1]) selbst sagt, aus mehr als 35 Provinzen seien zu Sardika Bischöfe anwesend gewesen; allein die Ballerini haben dennoch diese größere Liste für falsch erklärt, weil erstens in jener Zeit Phrygien noch nicht in zwei Provinzen getheilt war, es also auch noch keine Phrygia secunda gab, und weil zweitens die Bischöfe der Provinzen, welche die größere Liste mehr hat, Eusebianer waren [2]).

Papst Julius war nicht in eigener Person erschienen, sondern ließ sich durch zwei Priester Archidamus und Philorenius vertreten [3]), und entschuldigte seine Abwesenheit durch so triftige Gründe, daß die Synode in ihrem Schreiben an ihn sagte: „er habe sein Nichterscheinen bestens und vollständig entschuldigt, damit weder Schismatiker noch Ketzer seine Entfernung aus Rom benützen und Schaden anrichten, auch die Schlange das Gift der Lästerung nicht ausgießen könne, denn es sei am besten und passendsten, wenn die Priester (Bischöfe) aus allen Provinzen dem Haupte, d. i. dem Stuhle Petri, ihre Berichte erstatten" [4]).

Die Abwesenheit des Papstes verursachte, daß Osius den Vorsitz der Synode führte und ihr Haupt war. In dieser Eigenschaft proponirt er die einzelnen Canones [5]) und unterschreibt die Akten vor allen Andern [6]); Athanasius aber sagt ausdrücklich: „die hl. Synode, deren Vorsteher (προήγορος) der große Osius war" [7]). Kurz vorher (ibid. c. 15) hatte er geäußert: „die Bischöfe zu Sardika hätten den Osius zum Vater gehabt", und übereinstimmend mit ihm schreibt Theodoret (II. 15): „dieser Osius war Bischof zu Corduba, er war auf der Synode zu Nicäa berühmt und nahm unter den zu Sardika Versammelten den ersten Platz ein (πρωτεύσας)." Weiterhin bezeichnet Sozomenus (III. 12) die orthodoxe Partei zu Sardika als „οἱ ἀμφὶ τὸν Ὅσιον", und ganz ähnlich drücken sich auch die Eusebianer aus, indem sie stets den Osius und Protogenes von Sardika als die Häupter der orthodoxen Bischöfe

---

1) *Athanas.* hist. Arian. ad monach. c. 17.

2) *Ballerini* ed. Opp. S. Leonis, T. III. p. XLII. n. II. et p. 598 sq. Nota 2. Auch bei *Mansi*, VI. p. 1210. Not. f.

3) *Mansi*, III. 66. *Harduin*, I. 670. *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 50.

4) *Hilar.* Fragm. II. p. 1290. *Mansi*, III. 40. *Harduin*, I. 653. Der letzte Satz des Citats wird von Fuchs, Biblioth. der Kirchenvers. Bd. II. S. 128 für interpolirt gehalten.

5) *Mansi*, III. p. 5 sqq. *Harduin*, I. 637 sqq.

6) *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 49. 50. *Mansi*, III. p. 42. 66. *Harduin*, I. 651. 667.

7) Histor. Arian. ad monach. c. 16.

erklären [1]). Warum sie jedoch den lezteren neben Osius stellen, ist zweifelhaft, vielleicht, weil er als Bischof von Sardika, wo die Synode gehalten wurde, einen besondern Einfluß auf dieselbe besaß, oder weil er durch Alter (er war auch schon auf der Synode von Nicäa) und persönliche Würde besonders hervorragte; — denn sein bischöflicher Stuhl gab ihm keinen so ausgezeichneten Vorrang [2]).

Wenn aber Osius Präsident der sardicensischen Synode war, so mag es sich auch dießmal mit seinem Vorsitze ebenso verhalten haben, wie schon auf der Synode zu Nicäa [3]), daß er nämlich von dem Papste (und vielleicht auch von den Kaisern) einen besondern Auftrag dazu hatte [4]), denn auch ihm gab sein bischöflicher Stuhl keinen solchen Vorrang, im Gegentheile hatten mehrere der Anwesenden, z. B. Gratus von Carthago, Protasius von Mailand, Verissimus von Lyon und Maximus von Trier, theils ebenso angesehene, theils sogar noch angesehenere Bisthümer inne, des hl. Athanasius, als Patriarch von Alexandrien, gar nicht zu gedenken, welcher als Angeklagter nicht präsidiren konnte. Neben Osius aber hatten wahrscheinlich auch die beiden genannten römischen Priester an dem Präsidium Antheil, etwa in der Eigenschaft als Assistenten, wie es wiederum in Nicäa schon ähnlich gehalten worden war; weßhalb sie denn auch in der von Athanasius mitgetheilten Liste unmittelbar hinter Osius unterschrieben [5]).

Unter den orthodoxen Bischöfen der sardicensischen Synode treffen wir außer Osius noch 5 weitere Spanier: Anianus von Castolona, Castus von Saragossa, Domitian von Asturica, Florentius von Emerita und Prätestatus von Barcelona. Gallien war durch die bereits angeführten Bischöfe Verissimus von Lyon und Maximus von Trier, Italien durch Protasius von Mailand, St. Severus von Ravenna, Januarius von Benevent, Fortunatian von Aquileja, Lucius von Verona, Sterconius aus Apulien, Ursacius von Brescia und Vincentius von Capua

---

1) *Mansi*, III. p. 131 sqq.

2) *Remi Ceillier*, histoire générale des auteurs sacrés, T. IV. p. 668. 669.

3) Vgl. oben S. 35 und 269.

4) Dieß ist auch die Ansicht des Petrus de Marca (de concordia sacerdotii et imperii lib. V. c. 4. Vgl. *Natal. Alex.* hist. eccl. Sec. IV. Diss. 27. Art. II. p. 455 ed. Venet., wo von der Frage über das Präsidium zu Sardika ausführlicher gehandelt ist.

5) *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 50. In der Unterschrift des Briefes an P. Julius bei *Hilar.* p. 1292 kommen sie übrigens nicht vor.

vertreten. Sehr viele Bischöfe hatte Macedonien und Achaia (das eigentliche Griechenland) geschickt, z. B. Athenodor aus Platea, Dionys von Elis, Hermogenes von Sicyon, Plutarch von Patras u. A. Aus Palästina treffen wir zwei Bischöfe, worunter einer mit Namen Arius, aus Arabien einen Bischof, Namens Asterius, aus der asiatischen Insel Tenedos endlich den Bischof Diodor. Von verfolgten Bischöfen endlich waren Athanasius, Marcellus von Ancyra und Asclepas von Gaza anwesend [1]). Auch von Paulus von Constantinopel sagt dieß Sokrates (II. 20), allein offenbar mit Unrecht, wie aus einer Stelle des Synodalschreibens der Eusebianer erhellt. Sie sagen nämlich [2]): „die Anhänger des Osius unterhalten durch Vermittlung des Asclepas auch mit Paulus Gemeinschaft, erhalten von ihm Briefe und schicken ihm solche."

§ 61.

Die Eusebianer nehmen keinen Antheil an der Synode.

Schon auf dem Wege nach Sardika thaten die Eusebianer, sobald sie erfuhren, auch Athanasius, Marcellus von Ancyra und Asclepas seien dort eingetroffen, einen auf Vernichtung des ganzen Friedenswerkes abzielenden Schritt. Sie hielten nämlich jezt schon eigene Conciliabula (Sozomenus III. 11 sagt: zu Philippopolis, wo sie sich auch später wieder versammelten), und erwirkten von allen ihren Begleitern durch Drohungen das Versprechen, unter gewissen Umständen an der Synode gar keinen Antheil nehmen zu wollen.

Sobald sie nämlich erfuhren, daß auch Athanasius und Marcell von Ancyra in Sardika angekommen seien, mußten sie befürchten, man werde, weil beide schon zu Rom unter Papst Julius im J. 341 freigesprochen worden, die von den Eusebianern über sie erlassenen Absetzungsurtheile nun als aufgehoben betrachten und beide, so lange nicht auf's Neue etwas gegen sie bewiesen werden könne, in die Gemeinschaft des Conciliums aufnehmen. Geschah aber dieß, so mußten sie noch weiter voraussehen, daß Athanasius und seine Unglücksgefährten bald die Defensive mit der Offensive vertauschen und gegen die Eusebianer selbst schwere Klagen erheben würden. Sie beschlossen deßhalb, darauf zu

1) Vgl. den Katalog der Ballerini, wovon oben S. 522.
2) *Mansi*, III. p. 134. *Harduin*, I. 678.

bestehen, daß Athanasius und die andern von ihnen Abgesezten zu Sardika von vornherein als Ausgeschlossene betrachtet werden müßten, indem ihre Zulassung eine Verletzung der den morgenländischen Synoden schuldigen Achtung und völlig unkirchlich wäre [1]). Außerdem seien ja, sagten sie, manche der früheren Richter, Kläger und Zeugen gegen Athanasius gestorben, so daß eine neue Untersuchung für ihn zu günstig ausfallen müßte [2]).

Walch meint, Athanasius habe zwar unstreitig eine gerechte Sache gehabt, aber die Billigkeit hätte gefordert, ihn und seine Genossen Marcell und Asclepas vorderhand noch aus der Synode auszuschließen [3]). Allein 1) die römische Synode vom J. 341, welche diese Männer für unschuldig erklärte und in die Kirchengemeinschaft aufnahm, mußte nothwendig so viel gelten, als die antiochenische vom J. 341. 2) Dazu kommt, daß die Kaiser selbst der sardicensischen Synode gestattet hatten und es auch der Zweck dieser Versammlung mit sich brachte, die ganze Sache von Neuem zu untersuchen [4]), d. h. alle bisher für und gegen Athanasius und seine Gefährten erlassenen Sprüche, und somit auch den antiochenischen für suspendirt zu erachten. Die Synode von Sardika mußte demnach alles Frühere ignoriren und die Sache als eine res integra betrachten und den Athanasius und seine Genossen behandeln, als ob noch nirgends ein Spruch gegen sie erfolgt wäre. 3) Hätte man aber zu Sardika den Athanasius und seine Freunde als Partei betrachtet, so hätte man billiger Weise auch ihre Gegner, über die sie sich beschwerten, ebenso als Partei ansehen müssen, und eine Ausschließung der Einen hätte auch die der Andern nothwendig nach sich gezogen. Endlich 4) waren von den ehemaligen Richtern, Klägern und Zeugen gegen Athanasius nicht blos noch hinlänglich viele, weit mehr als zu einem Beweise nothwendig sind, am Leben, sondern es befanden sich ja gerade viele der bedeutendsten derselben in den Reihen der Eusebianer, namentlich Ischyras und jene Commissäre, welche die Synode von Tyrus nach der Mareotis geschickt hatte. Ein einziger von diesen sechsen war gestorben, alle andern aber waren anwesend,

---

1) *Mansi*, T. III. p. 63. 131. 133.

2) *Mansi*, T. III. 131. *Hilar.* Fragm. III. p. 1314.

3) Walch, Historie der Kirchenverf. S. 176 f.

4) S. das Synodalschreiben der Orthodoxen bei *Hilar.* p. 1291, 11. *Mansi*, T. III. 40.

wie das eusebianische Synodalschreiben selbst erzählt [1]). Auch waren die so voluminösen Untersuchungsakten aus der Mareotis, worin eine Menge Zeugen abgehört waren, und gewiß auch die Akten der Synoden von Tyrus und Antiochien noch vorhanden; die Synode zu Rom im J. 341 aber hatte über die Angelegenheit des Athanasius nicht weniger als 80 Bischöfe abgehört und vernommen, so daß gewiß hinlänglich juridisches Material zu einer Schlußentscheidung vorhanden war. Auf all dieß konnten sich die Eusebianer, wenn sie in der Synode gegen Athanasius auftreten wollten, berufen, und zudem alle ihre eigenen Bedenken gegen ihn vorbringen.

Um in Sardika als feste und geschlossene Partei auftreten und den etwaigen Anschluß einzelner ihrer Collegen an die Synode verhindern zu können, hatten es die Eusebianer so eingeleitet, daß sie alle zusammen ein Haus in der Stadt bewohnten [2]). Deßungeachtet traten alsbald zwei Bischöfe, die mit ihnen gekommen, zur Synode über, Asterius aus Arabien und Arius (auch Makarius genannt) aus Palästina, welche nun die bereits auf der Reise geschmiedeten Intriguen der Eusebianer erzählten. Sie versicherten zugleich, daß in der Gesellschaft der Eusebianer noch manche andere orthodoxe Bischöfe gekommen seien, welche gerne zur Synode übertreten würden, wenn man sie nicht durch Gewalt und falsche Vorspiegelungen daran hinderte [3]). Es war natürlich, daß den Eusebianern der Uebertritt dieser Beiden auf Seite der Synode höchst ungelegen kam, und daß darum Athanasius mit Recht sagt, sie seien darüber erschrocken [4]). Sie haben auch in der That nicht lange gesäumt, sich an Beiden zu rächen, und gleich nach der Synode von Sardika deren Exilirung durch Kaiser Constantius bewirkt [5]). Außerdem war es den Wünschen der Eusebianer im höchsten Grade zuwider, daß die Synode von Sardika eine völlig freie und nicht von kaiserlichen Beamten geleitet war, so daß eine Einwirkung des Hofes zu ihren Gunsten nicht zu verhoffen stand. Vollendet aber wurde ihre Bestürzung, als sie hörten, Athanasius und sehr viele Andere, Bischöfe und Priester ꝛc., seien bereit, als Kläger und Zeugen gegen die Euse-

1) Bei *Mansi*, p. 133. *Hilar.* Fragm. III. p. 1316. n. 18.

2) *Mansi*, T. III. 63.

3) Vgl. das Synodalschreiben der Orthodoxen bei *Athan.* Apol. c. Arian. c. 48. Ferner *Athan.* hist. Arian. ad monach. c. 15.

4) *Athan.* hist. Arian. ad monach. c. 15.

5) *Athan.* l. c. c. 18.

bianer und ihre Gewaltthaten aufzutreten, ja es liegen Ketten vor und Eisen, die davon zeugen würden [1]).

Die Eusebianer ihrerseits erzählen: „sie hätten gleich bei ihrer Ankunft in Sardika erfahren, daß Athanasius, Marcellus und andere schon durch Synodalbeschluß abgesezte und mit Recht verdammte Frevler mitten in der Kirche sitzen mit Osius und Protogenes, und mit ihnen disputiren, ja, was noch schrecklicher, sogar die heiligen Mysterien feiern. Sie hätten deßhalb von denen, die mit Protogenes und Osius waren, verlangt (eigentlich befohlen, mandavimus), die Verurtheilten aus ihrer Versammlung auszuschließen und mit Sündern keine Gemeinschaft zu pflegen. Wenn dieß geschehen, sollten sie mit ihnen, den Eusebianern, zusammentreten und vernehmen, was von ältern Synoden gegen Athanasius und die Andern beschlossen worden sei [2]). Die Anhänger des Osius widersezten sich jedoch diesem Ansinnen und wollten die Gemeinschaft mit jenen Leuten nicht aufgeben. Dieß betrübte die Eusebianer bis zu Thränen, denn sie konnten, wie sie sagen, nicht in einer Versammlung mit Leuten sitzen, welche ihre Vorgänger verdammten, und konnten mit Profanen die Sakramente nicht theilen. Sie wiederholten darum ihr Ansinnen an die Orthodoxen noch öfter mit dem Bemerken, man möge doch das göttliche Recht nicht verwirren, die Tradition der Kirche nicht verletzen, keine Spaltung veranlassen und die vielen orientalischen Bischöfe und heiligen Synoden jener Partei nicht nachsetzen. Aber die Genossen des Osius hörten gar nicht darauf, wollten sich vielmehr zu Richtern über die Richter (auf den frühern Synoden) aufwerfen und die Eusebianer selbst in Untersuchung ziehen." — Man sieht auch hieraus, daß die Eusebianer dem Concil das Recht nicht zugestehen wollten, die Sentenzen der Synoden von Tyrus und Antiochien ꝛc. aufs Neue zu prüfen. — Während dieser Streitigkeiten machten fünf eusebianische Bischöfe, welche einst Mitglieder der nach der Mareotis geschickten Deputation gewesen waren, den Vorschlag: man solle von beiden Seiten, der eusebianischen und orthodoxen, eine neue gemeinschaftliche Untersuchungskommission in jene Gegenden abschicken, wo Athanasius seine Frevel begangen habe, und zeige es sich, daß sie (die fünf) ihn falsch angeklagt hätten, so wollten sie sich un-

1) *Athan.* Apol. c. Arian. c. 36 u. 45. hist. Arian. ad monach. c. 15.

2) Die Synode von Sardika hätte somit das Frühere nur approbiren, nicht aber das Ganze neu und unparteiisch untersuchen sollen.

weigerlich der Verurtheilung unterwerfen; zeigen sich dagegen ihre Anschuldigungen als begründet, so sollten die fünf Deputirten von der Partei der Orthodoxen und außerdem noch die Gönner und Vertheidiger des Athanasius und Marcellus ausgestoßen werden. Osius, Protogenes und ihre Freunde seien jedoch, versichern die Eusebianer weiter, auf diesen Vorschlag nicht eingegangen [1]), hätten vielmehr die Eusebianer durch Hinweisung auf den Willen und auf schriftliche Edikte der Kaiser zu schrecken und durch Furcht zur Betheiligung an der Synode zu zwingen gesucht. Darum hätten sie, die Eusebianer, jezt beschlossen, in ihre Heimath zurückzukehren und zuvor noch von Sardika aus eine Darstellung des Geschehenen der übrigen Christenheit mitzutheilen [2]). Daß sie in lezterem Punkte die Unwahrheit gesagt und ihr Circularschreiben nicht schon von Sardika, sondern erst von Philippopolis aus erlassen haben, wird sich später herausstellen, für jezt genügt es, obigen Bericht der Eusebianer durch nachstehende Mittheilungen von Seite der Orthodoxen zu ergänzen.

Die orthodoxen Bischöfe wünschten in hohem Grade, daß die Eusebianer sich bei der Synode einfinden möchten, luden sie darum öfters mündlich und schriftlich dazu ein, und stellten ihnen vor, welch' schlimmes Licht ihr Nichterscheinen auf sie selbst werfe, indem man glauben müsse, daß sie keine Beweise für ihre Anklagen gegen Athanasius hätten, vielmehr Verleumder wären, wofür sie auch von der Synode alsdann erklärt werden müßten [3]). Namentlich sagte man ihnen öfters, daß Athanasius und seine Freunde bereit seien, die wider sie erhobenen Anschuldigungen zu widerlegen und ihre Gegner der Verleumdung zu überführen [4]). Einen ganz besondern Versuch machte noch Osius, welchen er selbst in einem späteren Briefe an Kaiser Constantius also erzählt: „Als die Feinde des Athanasius zu mir in die Kirche kamen, wo ich mich gewöhnlich aufhielt, forderte ich sie auf, ihre Beweise gegen Athanasius vorzubringen, und versprach ihnen alle mögliche Sicherheit und

---

1) Schon oben haben wir gezeigt, daß hinlänglich viel Material zu einem Schlußurtheil vorhanden war; die Synode ging darum mit Recht nicht auf einen Vorschlag ein, der nur auf eine Verschleppung der Sache und auf Hinausschiebung des Schlußurtheils ad graecas calendas abzielte.

2) *Mansi*, III. p. 131—134. *Hilarius*, Fragm. III. p. 1315. n. 14 seqq. *Harduin*, I. p. 675 seqq.

3) *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 36.

4) *Athan.* hist. Arian. ad monach. c. 76 und Apol. c. Arian. c. 45.

Gerechtigkeit, mit dem Bemerken, falls sie nicht vor der ganzen Synode damit auftreten wollten, sollten sie wenigstens mir allein ihre Mittheilungen machen. Ja ich fügte noch das Versprechen bei: wenn Athanasius als schuldig erscheint, soll er von uns Allen verworfen werden, wenn er aber unschuldig ist, und Euch der Verleumdung überweisen kann, ihr aber doch nicht Gemeinschaft mit ihm haben wollt, so will ich ihn bewegen, daß er mit mir nach Spanien reist. Diese Bedingungen hat Athanasius, fügt Osius bei, ohne alle Weigerung angenommen, die Eusebianer aber, ihrer eigenen Sache selbst nicht trauend, wiesen sie zurück" [1]).

Athanasius selbst erzählt: „die Eusebianer hätten gedacht, unter solchen Umständen, (d. h. wenn das Ganze neu untersucht und die Schlüsse von Tyrus und Antiochien nicht als unveränderlich vorausgesezt würden), sei für sie die Flucht das noch kleinere Uebel, denn es sei besser, Sardika zu verlassen, als daselbst förmlich der Verleumdung überführt zu werden. Erfolge dennoch ein Spruch gegen sie, so sei ja der Kaiser (Constantius) ihr Beschützer, der sicherlich ihre etwaige Absetzung nicht zugeben würde" [2]). Um aber einen anständigen Vorwand für ihre Flucht zu haben, ließen sie der orthodoxen Partei durch den Priester Eustathius von Sardika melden, der Kaiser habe ihnen schriftlich von seinem Siege über die Perser Nachricht gegeben, und dieß zwinge sie zur alsbaldigen Abreise (wahrscheinlich um ihn zu beglückwünschen). Doch Osius, dadurch nicht getäuscht, ließ ihnen melden: „wenn ihr nicht erscheint und euch wegen der Verleumdungen, die ihr ausgestreut, und der Klagen, die man gegen euch vorgebracht hat, nicht reinigt, so sollet ihr wissen, daß die Synode euch als schuldig verurtheilen, den Athanasius aber und seine Genossen für unschuldig erklären wird." Die Eusebianer waren jedoch für diese Worte taub und flohen sogar bei Nacht aus Sardika [3]).

§ 62.

Thätigkeit der Synode von Sardika.

Mit dieser Flucht der Ankläger hätte der ganze Prozeß gegen Athanasius und seine Genossen leichtlich als beendigt angesehen werden

1) Bei *Athanas.* hist. Arian. ad monach. c. 44.

2) *Athanas.* hist. Arian. ad monach. c. 15.

3) *Athanas.* hist. Arian. ad monach. c. 16. u. *Hilar.* Fragm. II. p. 1294. n. 16.

können, aber um alle Gerechtigkeit zu erfüllen und den Eusebianern jeden Vorwand zu weiteren Einreden möglichst abzuschneiden, beschloß die Synode, die ganze Sache und alle früher schon für und gegen Athanasius abgegebenen Zeugnisse auf das Sorgfältigste zu untersuchen [1]). Die Akten ergaben, daß die Ankläger pure Verleumder seien [2]), daß Theognis von Nicäa, wie mehrere seiner eigenen früheren Diakonen bestätigten, böswillige Briefe an die Kaiser gerichtet habe, um sie gegen Athanasius zu reizen [3]), daß Arsenius, angeblich von Athanasius getödtet, noch lebe [4]), und daß von dem athanasianischen Priester Makarius kein Kelch zerbrochen worden sei. Die Synode gewann dieß Resultat durch das Zeugniß vieler Aegypter, welche sich zu Sardika eingefunden hatten, und durch ein älteres Synodalschreiben, das von nicht weniger als 80 ägyptischen Bischöfen zur Vertheidigung des Athanasius an Papst Julius gerichtet worden war [5]). Nicht minder ergab sich, daß die mareotischen Akten sehr parteiisch angelegt, daß nur ein Theil, die Gegner des Athanasius gehört, daß Katechumenen und sogar Heiden darin als Zeugen gegen Priester aufgeführt seien, ihre Angaben aber mehrfach in offenem Widerspruch mit einander stünden [6]). Zwei ehemals meletianische Priester bezeugten dabei der Synode, daß Ischyras, dessen Kelch Makarius (auf Befehl des Athanasius) zertrümmert haben sollte, gar kein Priester gewesen sei, und Meletius in jener Gegend (der Mareotis) keine Kirche gehabt habe [7]); auch ersah die Synode aus einem eigenhändigen Briefe des Ischyras, daß er selbst bezeugte, er habe damals, als ihm während eines Gottesdienstes der Kelch angeblich zerschlagen worden, wegen Krankheit das Bett nicht verlassen und gar keinen Gottesdienst halten können [8]).

---

1) *Mansi*, l. c. T. III. 62. *Harduin*, T. I. p. 666.

2) *Mansi*, T. III. p. 62.

3) *Mansi*, T. III. p. 59.

4) *Remi Ceillier* (histoire générale etc. T. IV. p. 670. 680) meint, Arsenius sei selbst auf der Synode von Sardika gewesen, und beruft sich dafür auf *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 38; aber was dort erzählt wird: „der für todt ausgegebene Arsenius sei plötzlich lebendig vor die Synode getreten," — das hatte sich schon in Tyrus im J. 335 ereignet.

5) *Mansi*, T. III. p. 62. und das Synodalschreiben an die Alexandriner, ibid. p. 51. *Harduin*, T. I. p. 666 und 658.

6) *Mansi*, T. III. p. 62. Vgl. oben S. 450.

7) *Hilar. Pictav.* Fragm. p. 1287. n. 5. Vgl. oben S. 450.

8) *Mansi*, T. III. 62. *Harduin*, T. I. 666.

Sofort wendete ſich die Synode zweitens zur Unterſuchung der gegen Marcellus von Ancyra vorgebrachten Beſchwerden, ließ die Schrift deſſelben verleſen [1]) und erkannte daraus die böſen Künſte der Euſebianer, welche, was Marcell nur unterſuchungsweiſe (ζητῶν) ausgeſagt, als feſte und poſitive Behauptungen deſſelben verſchrieen hatten. Auch wurde, was den angeſchuldigten Sätzen vorausging und nachfolgte, verleſen, und die Synode überzeugte ſich von der Orthodoxie Marcells, daß er nicht, wie ſie ſagten, dem göttlichen Logos einen Anfang aus Maria zugeſchrieben und auch nicht behauptet habe, daß ſein Reich nicht ewig ſei [2]). Marcell hatte nämlich, wie wir oben S. 457 ſahen, zwiſchen Logos und Sohn unterſchieden; unter Sohn verſtand er die Verbindung der Gottheit mit der Menſchheit, oder den Gottmenſchen, und gab dieſem ſeinen Urſprung aus Maria, während er den Logos als ewig, und von Ewigkeit im Vater ſeiend (eigentlich unperſönlich) prädicirte. Hienach war ihm auch nur das Reich des Logos ein ewiges, das des Sohnes dagegen hört mit dem Weltende auf, indem damit zugleich alle menſchliche Körperlichkeit aufhört.

Der dritte Mann, deſſen Angelegenheit die Synode von Sardika unterſuchte, war Aſclepas, Biſchof von Gaza in Paläſtina, welchen die Euſebianer zu Antiochien (S. 517) abgeſezt hatten. Er legte die Akten der antiocheniſchen Synode, die ihn verurtheilt hatte, vor und bewies gerade aus den Worten ſeiner Richter, daß er unſchuldig ſei [3]). Zugleich ergab ſich, daß die Euſebianer Viele, die wegen Arianismus früher rechtmäßig abgeſezt worden waren, nicht nur wieder aufgenommen, ſondern auch zu höhern Kirchenämtern befördert, daß ſie viele Gewaltthätigkeiten gegen die Orthodoxen ſich erlaubt, Zerſtörung von Kirchen, Einkerkerungen, Hinrichtung, Entblößungen heiliger Jungfrauen u. dgl. veranlaßt und die arianiſche Häreſie auf's Neue angeregt hätten [4]). Die Synode erklärte deßhalb den Athanaſius, Marcellus, Aſclepas und ihre Genoſſen, namentlich auch die alexandriniſchen Prieſter Aphthon, Athanaſius den Sohn des Capiton, den Paulus und Plution, welche von

---

1) Es kann dahingeſtellt bleiben, ob darunter die Hauptſchrift des Marcellus gegen Aſterius, oder eine Art von Glaubensbekenntniß zu verſtehen ſei, welches Marcell ſchon dem Papſte Julius übergab, und das, wie Athanaſius ſagt, durch die Synode von Sardika beſtätigt wurde. *Athanas.* hist. Arian. ad monach. c. 6.

2) *Mansi*, T. III. 63. *Harduin*, T. I. 666.

3) *Mansi*, T. III. p. 63. *Harduin*, T. I. 666. Vgl. oben S. 435.

4) *Mansi*, T. III. p. 63. *Harduin*, T. I. 666. 667.

den Eusebianern abgesezt und vertrieben worden waren, für unschuldig, restituirte sie Alle in ihre frühern Würden und Aemter, und machte dieß allgemein bekannt, auf daß fortan Niemand diejenigen, die in die Stellen derselben eingedrungen, den Gregor zu Alexandrien, Basilius zu Ancyra und Quintian zu Gaza, für rechtmäßige Bischöfe erachte [1]). Zugleich sprach sie über die Häupter der Eusebianer, Theodor von Heraklea, Narcissus von Neronias, Acacius von Cäsarea, Stephan von Antiochien, Ursacius von Singidunum, Valens von Mursia, Menophantes von Ephesus und Georg von Laodicea, welcher aus Furcht gar nicht persönlich zu Sardika erschienen war, Absetzung und sogar den Kirchenbann aus, weil sie sich der arianischen Raserei angeschlossen und noch anderer Vergehen (Verleumdung und Gewaltthätigkeiten) schuldig gemacht hätten [2]). Daß die Synode auch den Bischof Patrophilus von Scythopolis abgesezt habe, erwähnt Athanasius einmal gelegentlich [3]), scheint sich aber dabei nur nicht genau ausgedrückt zu haben [4]); und eben so wenig Zustimmung wird wohl die Angabe Theodorets (II. 16) verdienen, daß Maris, Valens und Ursacius die Unredlichkeiten, so sie als Deputirte in der Mareotis begangen, eingestanden und die Synode dafür um Verzeihung angefleht hätten. Daß etwas Aehnliches von beiden genannten Bischöfen einige Jahre später geschah, werden wir weiter unten sehen, und vermuthen darum, Theodoret habe sich hier einen kleinen Anachorismus zu Schulden kommen lassen.

§ 63.

Das angebliche Symbolum von Sardika.

Wie wir wissen, hatte die Synode von Sardika noch die weitere Aufgabe, auch über die schwankend gewordene Rechtgläubigkeit eine definitive Erklärung abzugeben. Athanasius berichtet, daß Einige die Synode zur Aufstellung eines neuen Symbolums durch das Vorgeben, das nicänische sei nicht zureichend, zu bewegen versucht hätten; die Synode sei jedoch nicht darauf eingegangen, habe vielmehr durchaus keine neue Formel aufzustellen beschlossen, und die nicänische für genügend, durchaus

---

1) *Mansi*, T. III. p. 55 u. 66. *Harduin*, T. I. p. 659 u. 667.
2) *Mansi*, T. III. p. 66. *Harduin*, T. I. p. 667.
3) *Athanas.* ad episc. Aegypti et Libyae c. 7.
4) Vgl. die Note 2 der Mauriner zu *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 43.

fehlerlos und fromm erklärt [1]). Deßungeachtet kam bald eine angeblich ſardicenſiſche Glaubensformel in Umlauf, welche jedoch Athanaſius und die mit ihm im J. 362 zu Alexandrien verſammelten Biſchöfe für falſch erklärten und davor warnten. Dieſer alexandriniſchen Synode wohnte auch Biſchof Euſebius von Vercellä (jezt Vercelli) bei und fügte ſeiner Unterſchrift eine Bemerkung bei, worin er ſich gegen die angeblich ſardicenſiſche Formel noch beſonders ausſprach [2]). Eine Copie dieſer ſogenannten ſardicenſiſchen Formel gibt Theodoret (II. 8) am Schluſſe des encykliſchen Synodalſchreibens von Sardika, eine lateiniſche Ueberſetzung davon aber, durch den Scholaſtikus Epiphanius gefertigt, nahm die historia tripartita auf lib. IV. c. 24. Ihr Sinn iſt durchaus orthodox und gegen die Arianer gerichtet, wobei jedoch der Ausdruck ὑπόστασις mit οὐσία verwechſelt und ſo den drei Perſonen der Trinität nur eine Hypoſtaſe zugeſchrieben, auch über Valens und Urſacius Irriges, als ob ſie Sabellianer geweſen, behauptet wird [3]).

Dieſer ſardicenſiſchen Formel gedenkt auch Sozomenus (III. 12), aber ein klares Licht über dieſe Sache ging erſt in neueren Zeiten auf, nachdem Scipio Maffei in der Bibliothek zu Verona eine alte lateiniſche Ueberſetzung faſt aller ſardicenſiſchen Akten entdeckt und die Ballerini und Manſi dieſen Fund veröffentlicht haben [4]). Darin findet ſich gleich hinter den ſardicenſiſchen Canonen ein kurzer Brief von Oſius und Protogenes an Papſt Julius, und es iſt dieß ſichtlich derſelbe, von dem auch Sozomenus (III. 12) mit ziemlicher Ausführlichkeit redet. In dieſem Briefe heißt es, ganz der Beſchreibung des Sozomenus gemäß: „man habe zu Sardika die nicäniſche Formel angenommen, aber, um den Arianern ſophiſtiſche Deutungen unmöglich zu machen, dieſelbe weiter ausgeführt" [5]). Dieſem kurzen Briefe folgt die lateiniſche Ueberſetzung der encykliſchen Synodalepiſtel von Sardika, und dieſer ſelbſt iſt eine

---

1) *Athanasii* tomus ad Antiochenses c. 5. Opp. T. I. Pars II. p. 616 ed. Patav. p. 772 edit. Paris.

2) *Athanas.* l. c. c. 10. p. 619 ed. Patav. p. 776 ed. Paris.

3) Vgl. dazu die Noten von Binius bei *Mansi*, III 83 sqq., und die von Fuchs (Bibliothek der Kirchenverſ. Bd. II. S. 143 ff.). Ausführlich handelt darüber Natalis Alexander in der 29ten Diſſertation zu ſ. Kirchengeſch. des 4ten Jahrhunderts. Edit Venet. 1778. T. IV. p. 484 sqq.

4) *Ballerin.* edit. Opp. S. *Leonis*, T. III. p. 589 sqq. *Mansi*, Collect. Concil. T. VI. p. 1202.

5) *Ballerin.* l. c. p. 597. *Mansi*, l. c. p. 1209.

Ueberſetzung der fraglichen ſardicenſiſchen Formel angehängt [1]). Hat dieſe Verſion auch einzelne Stellen, wo der griechiſche Text Theodorets offenbar richtiger iſt, ſo wird dagegen durch ſie gerade jener Anſtoß in Betreff der einen Hypoſtaſe entfernt, indem es hier richtig heißt: „unam esse *substantiam*, quam ipsi Graeci *Usiam* appellant“ etc. Die irrige Behauptung in Betreff des Valens und Urſacius dagegen findet ſich auch hier.

Was jedoch viel wichtiger iſt, wir können jezt nach dieſem Funde ohne Bedenken der Vermuthung der Ballerini beitreten, daß wahrſcheinlich Oſius und Protogenes der Meinung waren, man ſollte zu Sardika eine weitläufigere Expoſition der nicäniſchen Formel aufſtellen [2]). In dieſer Anſicht hatten ſie eine ſolche und auch einen hiezu paſſenden Brief an Papſt Julius bereits entworfen. Aber die Synode ging auf ihren Plan nicht ein. Ihr Entwurf kam jedoch unter die Akten und wurde ſo von Manchen ſchon frühzeitig für eine ächte Synodalurkunde gehalten, ſo z. B. von der vierten allgemeinen Synode zu Chalcedon in ihrer Allocution an Kaiſer Marcian, bei *Mansi*, T. VII. p. 463. *Harduin*, T. II. p. 647.

Uebrigens hatte die Synode jezt die drei Geſchäfte, die ihr auferlegt waren, vollbracht, hatte ſich über den rechten Glauben erklärt und über die Abſetzung des Athanaſius und ſeiner Freunde, ſowie über die Gewaltthätigkeiten, die gegen ſie verübt worden waren, entſchieden. Sie wollte aber auch für die kirchliche Disciplin Sorge tragen, und ſtellte deßhalb noch eine Reihe von Canonen auf, unter denen manche ſehr berühmt und in der Kirche nachhaltig wirkſam geworden ſind.

§ 64.

Die ſardicenſiſchen Canonen.

Nach dem einſtimmigen Reſultate der von neuern Gelehrten, namentlich den Brüdern Ballerini und von Spittler geführten Unterſuchung unterliegt es keinem Zweifel, daß die Canones von Sardika urſprünglich ſchon in beiden Sprachen, der lateiniſchen und griechiſchen (weil für Lateiner und Griechen zugleich beſtimmt), redigirt worden ſind [3]).

---

1) *Mansi*, T. VI. 1213 sqq. *Ballerini*, l. c. p. 605 sqq.

2) Athanaſius ſagt blos: „Einige wollten dieß.“ S. oben S. 533.

3) *Ballerin.* edit. Opp. S. Leonis M. T. III. p. XXX sqq. Spittler, kritiſche Unterſuchung der ſardicenſiſchen Schlüſſe in Meuſels Geſchichtsforſcher,

Der griechiſche Text derſelben hat ſich uns in der Sammlung des Johannes von Conſtantinopel aus dem ſechsten Jahrhundert [1]) und in mehreren andern Handſchriften erhalten, aus denen er zuerſt von dem franzöſiſchen Biſchofe Tilius im J. 1540 [2]), ſpäter von Beveridge, Harduin und allen neuern Concilienſammlern dem Drucke übergeben wurde. Scholien dazu lieferten im Mittelalter drei gelehrte Griechen, Balſamon, Zonaras und Ariſtenus, deren Arbeiten Beveridge in ſein berühmtes Synodikon (T. I. p. 482 sqq.) aufgenommen hat [3]). Den lateiniſchen Originaltext dagegen treffen wir in den drei berühmteſten alten Canonenſammlungen des Abendlandes, in der Prisca (Sec. V) [4]), bei Dionyſius Exiguus [5]) und Iſidor, dem ächten und falſchen [6]). Während dieſe drei, wenn ſie ſolche Canones lateiniſch mittheilen, die urſprünglich nur griechiſch vorhanden waren, ſtets ſehr merklich in der lateiniſchen Ueberſetzung von einander abweichen, ſtimmen ſie hier ſo auffallend mit einander überein, daß alle drei nothwendig eine und dieſelbe Vorlage haben mußten. Dazu kommt, daß dieſe drei Lateiner, während ſie unter ſich ſo ſehr übereinſtimmen [7]), von dem griechiſchen Texte ſo ſtark und ſo eigenthümlich, auch in der Reihenfolge, abweichen [8]), daß dieſe Verſchiedenheit nur durch die Annahme eines doppelten, urſprünglich ſchon verſchiedenen Originals, d. h. einer urſprünglich doppelten, lateiniſchen und griechiſchen Redaktion unſerer Canones hinlänglich erklärt werden kann.

Thl. 4. Halle 1777, wieder abgedruckt in Spittlers ſämmtl. Werken, herausg. von Karl Wächter, Bd. VIII. S. 126 ff. Fuchs, Bibliothek der Kirchenverſ. Bd. II. S. 104. — In früherer Zeit haben einige Gelehrte, wie der Gallikaner Richer (hist. Conc. general. T. I. p. 98 ed. Colon.), den lateiniſchen Text allein für das Original gehalten; Andere, z. B. Walch (Geſch. der Kirchenverſ. S. 179) den griechiſchen.

1) Abgedruckt in *Justelli*, Bibliotheca juris canon. veteris. Paris 1661. fol. T. II. p. 603.

2) Ueber Tilius vgl. oben S. 343.

3) Vgl. oben S. 359, Note 5.

4) Abgedruckt bei *Mansi*, T. VI. p. 1141 sqq. und in der Ballerinischen Ausgabe der Werke Leos d. Gr. T. III. p. 513 sqq.

5) Bei *Mansi*, T. III. p. 22 sqq. *Harduin*, I. p. 635 sqq.

6) Bei *Mansi*, T. III. p. 30 sqq. *Harduin*, l. c.

7) Vgl. *Ballerin.* edit. Opp. S. Leonis M. T. III. p. XXXIII. n. V.

8) Im griechiſchen Texte fehlen drei Canones, welche der lateiniſche hat, und umgekehrt mangeln dem leztern zwei Canones des griechiſchen Textes, und zwar darum, weil ſie ganz ſpezielle Verhältniſſe der Gemeinde von Theſſalonich betreffen.

Dieſe Canones lauten im griechiſchen Texte und in dem lateiniſchen des Dionyſius Exiguus alſo:

Ἡ ἁγία σύνοδος ἡ ἐν Σαρδικῇ συγκροτηθεῖσα ἐκ διαφόρων ἐπαρχιῶν ὥρισε τὰ ὑποτεταγμένα.

Can. I.

Ὅσιος ἐπίσκοπος πόλεως Κορδούβης εἶπεν· Οὐ τοσοῦτον ἡ φαύλη συνήθεια ὅσον ἡ βλαβερωτάτη τῶν πραγμάτων διαφθορὰ ἐξ αὐτῶν τῶν θεμελίων ἐστὶν ἐκριζωτέα, ἵνα μηδενὶ τῶν ἐπισκόπων ἐξῇ ἀπὸ πόλεως μικρᾶς εἰς ἑτέραν πόλιν μεθίστασθαι· ἡ γὰρ τῆς αἰτίας ταύτης πρόφασις φανερά ἐστι, δι' ἣν τὰ τοιαῦτα ἐπιχειρεῖται· οὐδεὶς γὰρ πώποτε εὑρεθῆναι ἐπισκόπων δεδύνηται, ὃς ἀπὸ μείζονος πόλεως εἰς ἐλαχιστοτέραν πόλιν ἐσπούδασε μεταστῆναι, ὅθεν συνέστηκε διαπύρῳ πλεονεξίας τρόπῳ ὑπεκκαίεσθαι τοὺς τοιούτους καὶ μᾶλλον τῇ ἀλαζονείᾳ δουλεύειν, ὅπως ἐξουσίαν δοκοῖεν μείζονα κεκτῆσθαι. εἰ πᾶσι τοίνυν τοῦτο ἀρέσκει, ὥσιε τὴν τοιαύτην σκαιότητα αὐστηρότερον ἐκδικηθῆναι; ἡγοῦμαι γὰρ μηδὲ λαϊκῶν ἔχειν τοὺς τοιούτους χρῆναι κοινωνίαν. πάντες οἱ ἐπίσκοποι εἶπον· Ἀρέσκει πᾶσιν.

Osius episcopus dixit: Non minus mala consuetudo, quam perniciosa corruptela funditus eradicanda est, ne cui liceat episcopo de civitate sua ad aliam transire civitatem. Manifesta est enim causa, qua hoc facere tentant, cum nullus in hac re inventus sit episcopus, qui de majore civitate ad minorem transiret. Unde apparet, avaritiae ardore eos inflammari, et ambitioni servire, et ut dominationem agant. Si omnibus placet, hujusmodi pernicies saevius et austerius vindicetur, ut nec laicam communionem habeat, qui talis est. Responderunt universi: Placet.

Wie ſich auf den erſten Blick zeigt, iſt dieſer Canon nichts Anderes, als eine Verſchärfung des 15ten nicäniſchen, der zwar ebenfalls die Translocation auf ein anderes Bisthum verbot, aber keineswegs mit der ſchweren Strafe der reductio ad communionem laicalem belegte. Van Eſpen, der die Canonen von Sardika, wie die anderer Synoden ſehr gut commentirt hat [1]), bemerkt: „ſchon einige Jahre vor der ſardicenſiſchen Synode habe Papſt Julius den Euſebianern (in ſeinem von uns oben S. 481 beſprochenen Briefe) ihren häufigen Stellenwechſel und ihre Jagd nach reicheren Bisthümern vorgeworfen", und es hat alle Wahrſcheinlichkeit, daß unſer Canon gerade mit Rückſicht auf

1) Commentarius in canones et decreta juris veteris ac novi etc. Colon. 1755. fol. p. 265 sqq.

die Euſebianer aufgeſtellt wurde [1]). Der erſte Theil deſſelben Canons ging in das Corpus jur. can. über: c. 1. X de clericis non residentibus (III. 4).

Can. II.

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Εἰ δέ τις τοιοῦτος εὑρίσκοιτο μανιώδης ἢ τολμηρὸς, ὡς περὶ τῶν τοιούτων δόξαι τινὰ φέρειν παραίτησιν, διαβεβαιούμενον ἀπὸ τοῦ πλήθους ἑαυτὸν κεκομίσθαι γράμματα, δῆλόν ἐστιν, ὀλίγους τινὰς δεδυνῆσθαι μισθῷ καὶ τιμήματι διαφθαρέντας ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ στασιάζειν, ὡς δῆθεν ἀξιοῦντας τὸν αὐτὸν ἔχειν ἐπίσκοπον· καθάπαξ οὖν τὰς ῥᾳδιουργίας τὰς τοιαύτας καὶ τέχνας κολαστέας εἶναι νομίζω, ὥστε μηδένα τοιοῦτον μηδὲ ἐν τῷ τέλει λαϊκῆς γοῦν ἀξιοῦσθαι κοινωνίας· εἰ τοίνυν ἀρέσκει ἡ γνώμη αὕτη, ἀποκρίνασθε. ἀπεκρίναντο· Τὰ λεχθέντα ἤρεσεν.

Osius episcopus dixit: Etiam si talis aliquis exstiterit temerarius, ut fortassis excusationem afferens asseveret, quod populi literas acceperit, cum manifestum sit, potuisse paucos praemio et mercede corrumpi, eos, qui sinceram fidem non habent, ut clamarent in ecclesia et ipsum petere viderentur episcopum; omnino has fraudes damnandas esse arbitror, ita ut nec laicam in fine communionem talis accipiat. Si vobis omnibus placet, statuite. Synodus respondit: Placet.

Der Beiſatz im lateiniſchen Texte: qui sinceram fidem non habent, findet ſich, wie bei Dionyſius Exiguus, ſo bei Iſidor und in der Prisca, und der Sinn iſt hienach: „in einer Stadt können einige Wenige, namentlich ſolche, die den wahren Glauben nicht haben, leichtlich beſtochen werden, daß ſie dieſen oder jenen als Biſchof verlangen.“ Die Väter von Sardika hatten hier ſichtlich die Arianer und ihre Anhänger im Auge, welche durch derartige Machinationen, daß ſie eine, wenn auch kleine Partei einer Stadt für ſich gewannen, in die biſchöflichen Stühle ſich einzudrängen ſuchten. Uebrigens hatte die Synode von Antiochien im J. 341, wo doch die Euſebianer eigentlich regierten, in Canon 21 eine ähnliche, nur weniger ſtrenge Verordnung gegeben [2]). Zu bemerken iſt noch, daß in der iſidor'ſchen Sammlung dieſer zweite Canon von dem erſten nicht getrennt, und nicht als zweiter gezählt iſt. Im Corpus juris canon. c. 2 de electione (I. 6) hat unſer Canon noch den Beiſatz: nisi hoc poenituerit, d. h. „ein ſolcher ſoll auch, wenn er dem

1) Vgl. Tübinger theol. Quartalſchr. 1825. S. 19.

2) Vgl. oben S. 500 und Quartalſchrift a. a. O. S. 20. *Van Espen*, l. c.

Tode nahe iſt, nicht einmal die Laiencommunion empfangen, außer wenn er ſein Vergehen bereut hat"; dieſen mitigirenden Beiſatz kennen aber weder der griechiſche Text, noch Dionys, Iſidor oder die Prisca, und er iſt wohl von Raymund von Pennaforte, als er die Dekretalen ſammelte, beigeſezt worden, um unſeren Canon der ſpäteren Praxis in dieſer Beziehung zu conformiren [1]).

Can. III.

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο προστεθῆναι ἀναγκαῖον, ἵνα μηδεὶς ἐπισκόπων ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ ἐπαρχίας εἰς ἑτέραν ἐπαρχίαν, ἐν ᾗ τυγχάνουσιν ὄντες ἐπίσκοποι, διαβαίνῃ, εἰ μήτοι παρὰ τῶν ἀδελφῶν τῶν ἑαυτοῦ κληθείη, διὰ τὸ μὴ δοκεῖν ἡμᾶς τὰς τῆς ἀγάπης ἀποκλείειν πύλας.

Καὶ τοῦτο δὲ ὡσαύτως προνοητέον, ὥστε ἐὰν ἔν τινι ἐπαρχίᾳ ἐπισκόπων τις ἄντικρυς ἀδελφοῦ ἑαυτοῦ καὶ συνεπισκόπου πρᾶγμα σχοίη, μηδέτερον ἐκ τούτων ἀπὸ ἑτέρας ἐπαρχίας ἐπισκόπους ἐπιγνώμονας ἐπικαλεῖσθαι.

Εἰ δὲ ἄρα τις ἐπισκόπων ἔν τινι πράγματι δόξῃ κατακρίνεσθαι καὶ ὑπολαμβάνει ἑαυτὸν μὴ σαθρὸν ἀλλὰ καλὸν ἔχειν τὸ πρᾶγμα, ἵνα καὶ αὖθις ἡ κρίσις ἀνανεωθῇ· εἰ δοκεῖ ὑμῶν τῇ ἀγάπῃ, Πέτρου τοῦ ἀποστόλου τὴν μνήμην τιμήσωμεν, καὶ γραφῆναι παρὰ τούτων τῶν κρινάντων Ἰουλίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης, ὥστε διὰ τῶν γειτνιώντων τῇ ἐπαρχίᾳ ἐπισκόπων, εἰ δέοι, ἀνανεωθῆναι τὸ δικαστήριον καὶ ἐπιγνώμονας αὐτὸς παράσχοι· εἰ δὲ μὴ συστῆναι δύναται τοιοῦτον αὐτοῦ εἶναι τὸ πρᾶγμα, ὡς παλινδικίας χρῄζειν, τὰ ἅπαξ κεκριμένα μὴ ἀναλύεσθαι, τὰ δὲ ὄντα βέβαια τυγχάνειν.

Osius episcopus dixit: Illud quoque necessario adjiciendum est, ut episcopi de sua provincia ad aliam provinciam, in qua sunt episcopi, non transeant, nisi forte a fratribus suis invitati, ne videamur januam claudere caritatis. Quod si in aliqua provincia aliquis episcopus contra fratrem suum episcopum litem habuerit, ne unus e duobus ex alia provincia advocet episcopum cognitorem. Quod si aliquis episcoporum judicatus fuerit in aliqua causa, et putat se bonam causam habere, ut iterum concilium renovetur: si vobis placet, sancti Petri apostoli memoriam honoremus, ut scribatur ab his, qui causam examinarunt, Julio Romano episcopo, et si judicaverit renovandum esse judicium, renovetur et det judices; si autem probaverit, talem causam esse, ut non refricentur ea, quae acta sunt, quae decreverit confirmata erunt. Si hoc omnibus placet? Synodus respondit: Placet.

---

1) *Van Espen*, l. c. p. 266.

Wie der Augenschein zeigt, zerfällt dieser Canon seinem Inhalte nach in drei Theile, und die isidor'sche Sammlung hat in der That daraus drei verschiedene Canones gemacht, ihren zweiten, dritten und vierten; während Dionys und die Prisca in Uebereinstimmung mit dem griechischen Text alle drei Absätze in eine Nummer zusammenfassen.

Der erste Absatz, oder die erste Verordnung unseres Canons, ist eine Wiederholung des 13ten antiocheniſchen, der auch, weil ausführlicher und klarer, als Commentar zu dem unsrigen benüzt werden kann. Beide besagen, kein Bischof dürfe in eine andere Kirchenprovinz gehen, um dort geistliche Handlungen, besonders Ordinationen vorzunehmen, außer er sei von dem Metropoliten und den Bischöfen jener Provinz berufen. In diesem Falle aber solle es erlaubt sein: „damit es nicht den Anschein habe, als wolle die Synode den Bischöfen die Gelegenheit abschneiden, einander Liebesdienste zu erweisen". So sind nämlich die lezten Worte des ersten Absatzes zu verstehen: *διὰ τὸ μὴ δοκεῖν ἡμᾶς τὰς τῆς ἀγάπης ἀποκλείειν πύλας* oder: ne videamus januam claudere caritatis; nicht aber, wie sie Fuchs (a. a. O. S. 106) übersezte: „sonst wird der Friede und die Liebe gestört", nämlich wenn Einer in eine fremde Provinz eingreife.

Statt in qua sunt episcopi liest ein römischer Codex: in qua *non* sunt episcopi, und gibt damit der Synodalverordnung den Sinn: „ein Bischof dürfe selbst dann nicht in einer fremden Provinz geistliche Handlungen vollziehen, auch wenn diese keine eigenen Bischöfe habe." Diese Lesart, die übrigens weder von dem griechischen, noch den übrigen lateinischen Handschriften, auch nicht von den griechischen Commentatoren Zonaras ꝛc. unterstüzt ist, hat Van Espen vertheidigt (l. c. p. 266), obgleich sie mit den weitern Worten unseres Canons: „es sei denn, er wäre von seinen Brüdern (d. i. den Bischöfen der fraglichen Provinz, wie aus antioch. can. 13 erhellt) berufen", im Widerspruch steht. Um diesen Widerspruch zu heben, interpretirt Van Espen die leztern Worte ganz willkürlich also: „es sei denn, er wäre von den Brüdern als Bischof dieser bisher unbesezten Provinz berufen worden".

Der zweite Absatz unseres Canons hat Verwandtschaft mit dem 5ten nicäniſchen, der ebenfalls die Streitigkeiten der Bischöfe innerhalb der Provinz selbst (durch die Provinzialsynode) ohne Zuziehung fremder Bischöfe entschieden wissen will. Dieser richtige Sinn wird aber durch ein paar lateinische Handschriften der dionysischen Sammlung, namentlich in der bei Justellus abgedruckten, dadurch alterirt, daß statt ne unus

mit Weglaſſung der Negation unus geleſen wird, was einen dem ganzen alten Kirchenrechte widerſprechenden Sinn gibt.

Von obiger Regel (des zweiten Abſatzes), daß das Gericht über einen Biſchof den Comprovinzialbiſchöfen zuſtehe, enthält der dritte Abſatz unſeres Canons für einen Fall eine Ausnahme, indem über dem erſtinſtanzlichen Urtheil der Comprovinzialbiſchöfe noch ein Gericht zweiter Inſtanz hier angeordnet wird. Dieſer Abſatz aber und die zwei folgenden mit ihm in Verbindung ſtehenden Canonen über die Appellationen an Rom ſind bis heute Gegenſtand heftiger Controverſe unter den Canoniſten geworden, weßhalb wir ſchon früher, im Jahrgange 1852 der Tübinger Quartalſchrift, die Reſultate unſerer Studien hierüber veröffentlichen zu dürfen glaubten.

Der Sinn dieſes Abſatzes iſt: „wenn ein Biſchof verurtheilt (d. h. abgeſezt wurde, wie aus Canon 4 erhellt), er glaubt aber eine gute Sache zu haben, ſo daß ein neuer Spruch [1]) eintreten ſollte, ſo ſoll aus Ehrfurcht gegen das Andenken des Apoſtels Petrus nach Rom geſchrieben werden an Papſt Julius [2]), damit er, wenn es nöthig iſt, aus den Biſchöfen, die der betreffenden Provinz nahe ſind, ein neues Gericht niederſetze, und ſelber die Richter (hiezu) beſtelle [3]). Läßt ſich

---

1) Statt κρίσις = judicium, wie Iſidor und die Prisca richtig haben, lieſt Dionyſius concilium, was den Sinn gibt: „ſo daß ein neues Concil ſtatthaben ſollte.“ Der Hauptgedanke wird jedoch dadurch nicht verändert.

2) Nach dem griechiſchen und dionyſiſchen Texte ſollen diejenigen nach Rom ſchreiben, welche das erſte Urtheil gefällt haben, und Fuchs (a. a. O. S. 107) fügt richtig bei, daß ſie dieß auf Verlangen des Abgeurtheilten zu thun hätten. Nach Iſidor und der Prisca ſollten aber auch die benachbarten Biſchöfe das Recht oder die Pflicht haben, die Sache nach Rom zu bringen. Ich glaube, daß leztere Leſeart nur durch einen Irrthum entſtanden iſt, indem wohl ein Gloſſem, das zum nächſten Satze gehörte, am unrechten Orte eingeſchaltet wurde, wovon in der folgenden Note wiederum die Rede ſein wird. Hier iſt nur noch zu bemerken, daß der Name Julio bei Iſidor und in der Prisca fehlt, auch daß die Beiſetzung dieſes Namens den Gallikanern zu einer ſpäter zu beſprechenden Hypotheſe Veranlaſſung gegeben hat. Harduin's Conjektur aber, ſtatt Julio ſei vielleicht illi zu leſen, iſt durchaus willkürlich, dem griechiſchen Texte zuwider, und ſichtlich nur ein Strategem gegen die Gallikaner.

3) Wer über die Nothwendigkeit einer neuen Unterſuchung zu entſcheiden habe, ſagt der griechiſche Text nicht ausdrücklich, wohl aber der lateiniſche bei Dionys ꝛc., der dieß dem Papſte zuweiſt. Dieſe Abweichung iſt jedoch von keiner Bedeutung, denn offenbar mußte hierüber derjenige entſcheiden, an welchen man wegen der Sache ſchrieb, d. h. der Papſt. Vgl. die Abhandlung (von † Herbſt) über das Concil von Sardika in der Tübinger theol. Quartalſchrift, 1825. S. 23. — Die Beſtim-

aber nicht erweiſen, daß die Sache einer neuen Unterſuchung bedarf [1]), ſo ſoll das erſtinſtanzliche Urtheil (der Provinzialſynode) nicht aufgehoben, ſondern vom Papſte beſtätiget werden [2])".

Die weitere Erörterung dieſes Canons und der darauf ſich beziehenden Streitfragen iſt uns übrigens erſt möglich, wenn wir zuvor auch den Sinn der beiden nächſten Canonen erhoben haben. Wir bemerken noch, daß auch Gratian unſeren Canon in das corp. j. c. aufgenommen hat, c. 7. Causa VI. quaest. 4.

---

mung, daß der Papſt aus den Biſchöfen, die der betreffenden Kirchenprovinz nahe ſind, das Gericht zweiter Inſtanz beſtellen ſolle, iſt im griechiſchen Texte ausdrücklich enthalten, fehlt aber in dem lateiniſchen ſowohl bei Dionys, als bei Iſidor und in der Prisca, die nur im Allgemeinen ſagen, der Papſt habe die Richter zweiter Inſtanz zu ernennen. Nehmen wir nun an, daß frühezeitig ſchon ein Leſer des lateiniſchen Textes dieſe Lücke bemerkte, und mit Benützung des Griechiſchen in ſeinem Exemplare ad marginem nach den Worten judicium renovetur anmerkte: ab aliis (oder illis) episcopis qui in provincia proxima morantur; ſo konnte dieſes Gloſſem leichtlich von einem ſpätern Abſchreiber um eine Zeile zu früh in den Text eingeſchaltet werden. So kam es, daß die Prisca und Iſidor, welche überhaupt untereinander viel mehr harmoniren, als mit Dionys, dieſen Beiſatz aufgenommen haben, und zwar an einer Stelle, wo er den Sinn gibt: „auch die Biſchöfe der benachbarten Provinz dürften an Rom ſchreiben" (ſiehe vorige Note), — während Dionys dieſes Gloſſem gar nicht aufnahm.

1) Der griechiſche Text ſagt abermals nicht, wer hierüber zu entſcheiden habe, wohl aber der lateiniſche: si autem probaverit (scil. Papa); es gilt jedoch das ſchon S. 541 Note 3 Geſagte. Der Sache nach iſt kein Unterſchied vorhanden, denn nach dem Contexte des ganzen Canons konnte dieſe Entſcheidung Niemanden anders, als dem Papſte zuſtehen. Vgl. Quartalſchrift, 1825. S. 24.

2) Die an dieſer Stelle vorhandene Differenz zwiſchen dem griechiſchen und lateiniſchen Texte verändert den Sinn nicht, denn auch der lateiniſche Text ſagt rechtverſtanden: „wenn der Papſt entſcheidet, daß es bei dem Spruche der erſten Inſtanz ſein Verbleiben habe, ſo ſoll dieſe Entſcheidung Kraft haben." Unter ſolchen Umſtänden iſt nicht abzuſehen, wie man zu der Vermuthung kommen konnte, der lateiniſche Text ſei wohl im Intereſſe Roms hier verfälſcht worden, namentlich bei Iſidor und in der Prisca, weil es dort heiße: quae decreverit romanus episcopus, confirmata erunt. Vgl. Quartalſchrift, 1825. S. 24 f. und *Van Espen*, l. c. p. 267; auch Fuchs, a. a. O. S. 107. — In Wahrheit ſpricht ja hier offenbar der lateiniſche Text dem Papſte nicht mehr Recht zu, als der griechiſche, denn das decreverit romanus episcopus bezieht ſich hier lediglich auf nichts anderes, als auf die Entſcheidung, daß keine neue Unterſuchung ſtatthaben ſolle. Vgl. *Palma*, praelect. hist. eccl. in collegio Urbano, 1838. T. I. P. II. p. 92. 93. Auch darf zu decreverit, das bei Dionys ohne nähere Angabe eines Subjektes ſteht, nicht etwa synodus provincialis ſubintellegirt werden, wie Van Eſpen meint (p. 267), ſondern pontifex romanus, denn der Beſchließende iſt nach dem griechiſchen Texte ſowohl als nach dem lateiniſchen bei Iſidor und der Prisca Niemand anders als der Papſt.

Can. IV.

Γαυδέντιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Εἰ δοκεῖ, ἀναγκαῖον προστεθῆναι ταύτῃ τῇ ἀποφάσει, ἥντινα ἀγάπης εἰλικρινοῦς πλήρη ἐξενήνοχας, ὥστε ἐάν τις ἐπίσκοπος καθαιρεθῇ τῇ κρίσει τούτων τῶν ἐπισκόπων τῶν ἐν γειτνίᾳ τυγχανόντων, καὶ φάσκῃ πάλιν ἑαυτῷ ἀπολογίας πρᾶγμα ἐπιβάλλειν, μὴ πρότερον εἰς τὴν καθέδραν αὐτοῦ ἕτερον ὑποκαταστῆναι, ἐὰν μὴ ὁ τῆς Ῥωμαίων ἐπίσκοπος ἐπιγνοὺς περὶ τούτου ὅρον ἐξενέγκῃ.

Gaudentius episcopus dixit: Addendum si placet huic sententiae, quam plenam sanctitate protulisti, ut cum aliquis episcopus depositus fuerit eorum episcoporum judicio, qui in vicinis locis commorantur, et proclamaverit agendum sibi negotium in urbe Roma; alter episcopus in ejus cathedra post appellationem ejus, qui videtur esse depositus, omnino non ordinetur, nisi causa fuerit in judicio episcopi Romani determinata.

Von Gaudentius Bischof zu Naissus in Dacien proponirt, lautet dieser Canon nach dem Griechischen wörtlich also: „Bischof Gaudentius sagte: wenn es so gefällt, so ist nöthig, diesem Ausspruche, den du (Osius) vorgebracht hast, und der voll ist reiner Liebe, noch beizufügen, daß, wenn ein Bischof abgesezt wurde durch das Urtheil dieser Bischöfe, die in der Nachbarschaft sind, und er verlangt, daß ihm nochmal eine Vertheidigung zu Theil werde, nicht früher für seinen Stuhl ein Anderer bestellt werden dürfe, bis der Bischof von Rom darüber geurtheilt und Entscheidung gegeben hat." — Hiemit stimmt auch in allem Wesentlichen der lateinische Text bei Dionys, Isidor und der Prisca überein; aber bei der Auslegung der Textesworte erheben sich zwei einander schroff entgegenstehende Parteien, von denen nur *eine* Recht haben kann, und die nun auch zuerst, mit alten und neuen Argumenten bewaffnet, zum Worte kommen soll.

Der vorausgehende Canon hatte erklärt: wenn ein durch die Provinzialsynode abgesezter Bischof ein zweitinstanzliches Urtheil verlange, so solle Rom entscheiden, ob dem Verlangen zu entsprechen sei oder nicht. — Stand dieß fest, so mußte sich in nothwendiger Consequenz die weitere Frage aufwerfen: „was geschieht aber mit dem fraglichen Bischofe *unterdessen*?" Die natürliche Antwort lautete: „bis zum neuen Entscheid darf einerseits *er* keine bischöflichen Verrichtungen vornehmen, andererseits darf aber auch sein Bischofsstuhl noch nicht mit einem Andern besezt werden." Diese Antwort war so natürlich, daß es vielleicht überflüssig hätte scheinen können, sie in einem besondern Canon ausdrücklich auszusprechen, wenn nicht wenige Jahre zuvor erst die Euse-

bianer auf der Synode von Antiochien, obgleich Athanasius und sie selbst sich nach Rom gewendet und ein zweitinstanzliches Urtheil durch eine große Synode verlangt hatten, dennoch einen neuen Bischof für Alexandrien bestellt hätten, Gregor aus Cappadocien. Im Angesichte dieser Thatsache und mancher ähnlichen war es nöthig, noch hinzuzufügen: „wenn aber ein in erster Instanz abgesezter Bischof den eben bezeichneten Rechtsweg (can. 3) betritt, so darf sein Stuhl nicht an einen Andern vergeben werden, bis der Papst entweder das erstinstanzliche Urtheil bestätigt, oder ein zweitinstanzliches veranlaßt hat.“ — Man sieht, der Zusammenhang der beiden Canones (3 und 4), die Natur der Sache und der Gang der Geschichte (das, was die Eusebianer gethan), all dieß macht solche Auffassung unserer Textworte nöthig, und in ihnen selbst liegt nichts, was zu einer andern Deutung nöthigen könnte. Und doch ist eine solche mehrfach versucht worden, zunächst wohl lediglich und allein durch Mißverständniß der Worte: „ist er abgesezt durch das Urtheil *τῶν ἐπισκόπων τῶν ἐν γειτνίᾳ τυγχανόντων*, i. e. episcoporum, qui in vicinis locis commorantur.“ Nach unserer Meinung ist hier an Bischöfe zu denken, welche Nachbarn des Angeschuldigten, d. i. seine Comprovinzialen sind; weil aber oben im dritten Canon von Bischöfen die Rede war, welche Nachbarn der betreffenden Kirchenprovinz seien, so haben manche Gelehrte diese beiden Ausdrücke miteinander verwechselt, auch im vierten Canon an Nachbarn der zweiten Art gedacht und darum folgenden Sinn hineingelegt: „wenn auch das Gericht zweiter Instanz, aus den Bischöfen der Nachbarprovinz bestehend, das Schuldig ausgesprochen habe, so könne der Verurtheilte doch noch einmal appelliren an die dritte Instanz — Rom ꝛc.“

So commentirten unseren Canon schon die Griechen Zonaras und Balsamon [1]), unter den lateinischen Gelehrten aber besonders Natalis Alexander, der in dieser ganzen Frage mehr den Curialisten als den Gallikanern zustimmt [2]), die Ballerini [3]), Van Espen [4]), Palma [5]), Walter [6]) u. A.

Wie sich in diese ganze Frage auch Parteisucht hineinmischte, wer-

1) Bei *Beveregg.* Synodicon sive Pandectae, T. I. p. 487—489.
2) Hist. eccl. Sec. IV. Diss. 28. Propos. II. p. 464. ed. Venet. 1778.
3) S. *Leonis* M. Opp. ed. Baller. T. II. p. 950.
4) *Van Espen*, l. c. p. 268.
5) *Palma*, l. c. p. 89. 92.
6) Walter, Kirchenrecht 11. Aufl. S. 34. Note 27.

den wir später erörtern; für jezt genügt es an der Bemerkung, daß wir troz der ebengenannten vielen Autoritäten doch den 4ten Canon nicht in dem zweiten, sondern in dem ersten Sinn verstehen können. Zu den bereits angeführten Gründen (d. i. Zusammenhang mit dem vorausgehenden Canon, Geschichte ꝛc.) kommt noch weiter hinzu,

1) daß es gewiß höchst curios wäre, wenn im dritten Canon von der Appellation an Rom nach dem erstinstanzlichen Urtheil; im vierten Canon von der gleichen Appellation nach dem zweitinstanzlichen Urtheil, und im fünften wieder von der Appellation nach dem erstinstanzlichen die Rede wäre. Ferner

2) wenn die Synode wirklich eine dritte Instanz hätte einsetzen wollen, so würde sie dieß in klareren und bestimmteren Worten gethan, den ganzen Punkt nicht blos bei der secundären Frage: „wie es mit dem Bischofsstuhl zu halten sei," gleichsam eingeschwärzt haben. Weiterhin ist

3) ganz unerwiesen, daß der Ausdruck „benachbarte Bischöfe" identisch sei mit „Bischöfe in der Nachbarschaft der betreffenden Provinz;" ja diese Identificirung ist durchaus unbefugt und unrichtig, und es liegt viel näher, unter den benachbarten Bischöfen die Comprovinzialen, also das Gericht erster Instanz zu verstehen. Durch diese Deutung kommt

4) Klarheit, Consequenz und Harmonie in alle drei Canonen 3—5 zugleich. Auch ist

5) der Ausdruck *πάλιν* in Can. 4 kein Hinderniß für uns, denn ein auch nur in der ersten Instanz Vernommener kann sagen, er wolle sich nochmals vertheidigen, darum, weil er ja eben in der ersten Instanz seine erste Vertheidigung unternommen hat.

In diesem Sinne, wie wir, haben auch Petrus de Marca [1]), Tillemont [2]), Du-Pin [3]), Fleury [4]), Remi Ceillier [5]), Neander [6]), Stolberg [7]), Eichhorn [8]) u. A. unseren Canon verstanden,

1) De concordia sacerdotii et imp. Lib. VII. cap. III. n. 10.

2) *Mémoires* etc. T. VIII. in der Abhandlung S. Athanase, artic. 50. p. 48 ed. Brux. 1732.

3) De antiqua ecclesiae disciplina. Diss. II. § III. p. 86 ed. Magunt. 1788.

4) *Fleury*, hist. eccl. livre XII. § 39.

5) Histoire générale etc. T. IV. p. 684.

6) Neander, K. G. 3. Bd. 2. Aufl. S. 348.

7) Stolberg, Gesch. d. Relig. Jesu, Bd. X. S. 489, 9. In seinen Worten: „in solchem Falle" liegt deutlich, daß er den Canon eben so wie wir auf die Appellation nach dem erstinstanzlichen Urtheil bezog.

8) Eichhorn, Kirchenrecht, Bd. I. S. 71.

während Einige, wie Fuchs (a. a. O. S. 108), Rohrbacher (histoire universelle de l'église, T. VI. p. 310), Ruttenſtock (instit. hist. eccl. T. II. etc. 128) ꝛc. ꝛc. ſich auf die Exegeſe des vierten Canons gar nicht einlaſſen. Endlich bemerken wir noch, daß unſere Erklärung das Recht, an den Papſt zu appelliren, nicht im Geringſten beeinträchtigt, und daß wir im Folgenden die Unhaltbarkeit deſſen zeigen werden, was die Gallikaner gegen dieſes Recht aus den ſardicenſiſchen Canonen ableiten wollten.

Can. V. [1])

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Ἤρεσεν, ἵν' εἴ τις ἐπίσκοπος κατηγγελθείη, καὶ συναθροισθέντες οἱ ἐπίσκοποι τῆς ἐνορίας τῆς αὐτῆς τοῦ βαθμοῦ αὐτὸν ἀποκινήσωσι, καὶ ὥσπερ ἐκκαλεσάμενος καταφύγῃ ἐπὶ τὸν μακαριώτατον τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ἐπίσκοπον, καὶ βουληθείη αὐτοῦ διακοῦσαι, δίκαιόν τε εἶναι νομίσῃ ἀνανεώσασθαι αὐτοῦ τὴν ἐξέτασιν τοῦ πράγματος, γράφειν τούτοις τοῖς συνεπισκόποις καταξιώσῃ τοῖς ἀγχιστεύουσι τῇ ἐπαρχίᾳ, ἵνα αὐτοὶ ἐπιμελῶς καὶ μετὰ ἀκριβείας ἕκαστα διερευνήσωσι καὶ κατὰ τὴν τῆς ἀληθείας πίστιν ψῆφον περὶ τοῦ πράγματος ἐξενέγκωσιν. εἰ δέ τις ἀξιῶν καὶ πάλιν αὐτοῦ τὸ πρᾶγμα ἀκουσθῆναι, καὶ τῇ δεήσει τῇ ἑαυτοῦ τὸν Ῥωμαίων ἐπίσκοπον δόξειεν [κινεῖν δόξῃ ἵν' ἀπὸ] ἀπὸ τοῦ ἰδίου πλευροῦ πρεσβυτέρους ἀποστείλοι, εἶναι ἐν τῇ ἐξουσίᾳ αὐτοῦ τοῦ ἐπισκόπου, ὅπερ ἂν καλῶς ἔχειν δοκιμάσῃ καὶ ὁρίσῃ δεῖν, ἀποσταλῆναι τοὺς μετὰ τῶν ἐπισκόπων κρινοῦντας, ἔχοντάς τε τὴν αὐθεντίαν τούτου παρ' οὗ ἀπεστάλησαν· καὶ τοῦτο θετέον. εἰ δὲ ἐξαρκεῖν νομίσῃ πρὸς τὴν τοῦ πράγματος ἐπίγνωσιν καὶ ἀπόφασιν τοῦ ἐπισκόπου, ποιήσει ὅπερ ἂν τῇ ἐμφρονεστάτῃ αὐτοῦ βουλῇ καλῶς ἔχειν δόξῃ. ἀπεκρίναντο οἱ ἐπίσκοποι· Τὰ λεχθέντα ἤρεσεν.

Osius episcopus dixit: Placuit autem, ut si episcopus accusatus fuerit et judicaverint congregati episcopi regionis ipsius, et de gradu suo eum dejecerint, si appellaverit qui dejectus est, et confugerit ad episcopum Romanae ecclesiae et voluerit se audiri: si justum putaverit, ut renovetur judicium (vel discussionis examen), scribere his episcopis dignetur, qui in finitima et propinqua provincia sunt, ut ipsi diligenter omnia requirant et juxta fidem veritatis definiant. Quod si is, qui rogat causam suam iterum audiri, deprecatione sua moverit episcopum Romanum, ut de latere suo presbyterum mittat, erit in potestate episcopi, quid velit et quid aestimet; et si decreverit mittendos esse, qui praesentes cum episcopis judicent, ha-

1) Bei Dionys, Iſidor und in der Priſca VII.

bentes ejus auctoritatem a quo destinati sunt, erit in suo arbitrio. Si vero crediderit episcopos sufficere, ut negotio terminum imponant, faciet quod sapientissimo consilio suo judicaverit.

Der Sinn ist: „wenn ein von seinen Comprovinzialbischöfen (genauer: von den Bischöfen derselben Gegend) abgesezter Bischof nach Rom appellirt hat, und der Papst eine neue Untersuchung für nöthig erachtet, so soll er (der Papst) an die Bischöfe schreiben, die der betreffenden Provinz am nächsten sind [1]), damit sie die Sache genau untersuchen, und einen der Wahrheit gemäßen Urtheilsspruch abfassen. Wenn aber ein Solcher, der nochmal gehört werden will, den römischen Bischof zu bewegen vermag [2]), daß er Priester seiner eigenen Umgebung abordne, damit sie in Verbindung mit den bestellten Bischöfen das Gericht zweiter Instanz bilden, und dabei das ihm (dem Papste) gebührende Ansehen genießen, (d. h. das Präsidium beim Gerichte führen, wie auch der Gallikaner Marca anerkennt [3])); so soll dieß dem Papste freistehen. Glaubt er aber, die Bischöfe [4]) allein genügen zu diesem Gerichte und dieser Entscheidung, so soll er thun, was ihm gut dünkt."

Eine Vergleichung unseres Canons (der auch in das corp. j. c. überging c. 36. Causa II. q. 6) mit dem dritten Absatze des dritten Canons zeigt, daß der gegenwärtige nur eine genauere Erklärung des früheren sei und die Modalitäten in Betreff der zweiten Instanz näher bestimme. Ist a) im dritten Canon nur davon die Rede, daß die erstinstanzlichen Richter die Sache nach Rom bringen sollen, so ergänzt jezt unser Canon die dort gelassene Lücke dahin, daß auch der angeschuldigte Bischof selbst sich nach Rom wenden könne. Außerdem wird b) die allerdings der Vollständigkeit angemessene, aber sich von selbst verstehende Bemerkung beigefügt, daß der Papst, im Falle er Bischöfe der Nachbarprovinz zum Gerichte zweiter Instanz berufe, es diesen schriftlich ankündigen möge. Ganz neu aber, und eine wesentliche Modifikation von Canon 3 ist, c) daß der Papst dem Gerichte zweiter Instanz auch einige

1) Der griechische Text hat τοῖς ἀγχιστεύουσι τῇ ἐπαρχίᾳ, der lateinische: qui in finitima et propinqua provincia sunt, — was kein bedeutender Unterschied ist.

2) Nach der von Mansi vorgeschlagenen Textkorrektur, die wir schon in den Text eingeschaltet haben.

3) De concord. sacerd. et imp. Lib. VII. c. 3. § 11. p. 1001.

4) Statt τῷ ἐπισκόπῳ ist wohl τοὺς ἐπισκόπους, sc. ἐξαρκεῖν, zu lesen, vgl. Quartalschrift 1825. S. 26. Note XX.

römische Priester beigeben, ja durch einen solchen Legaten das Präsidium dieses Gerichts führen lassen könne.

So klar nach dem Bisherigen der Sinn unserer drei Canones zu sein scheint, so ist darüber doch eine heftige Controverse zwischen den gallikanischen und curialistischen Theologen entstanden, wobei kein Theil ganz unbefangen den Text an sich ins Auge faßte, sondern daraus immer vor Allem für das eigene kirchenrechtliche System Nutzen zu ziehen suchte.

Die erste Frage, die sich erhob, ging dahin, ob die in unseren Canonen erwähnten Rechte des Papstes ihm erst durch die Synode von Sardika zugetheilt worden seien und er sie früher gar nicht besessen habe. Dieß behaupteten die Gallikaner, z. B. Petrus de Marca [1]), Quesnel [2]), Du-Pin [3]), Richer [4]) ꝛc., ebenso Febronius [5]) und seine Nachfolger. Daß aber dem nicht so sei, daß vielmehr das Recht des Papstes, Appellationen anzunehmen, in der Idee des Primates, folglich schon in seiner göttlichen Stiftung liege, auch faktisch bereits vor der sardicensischen Synode ausgeübt und von dieser nur ausdrücklich ausgesprochen, definirt worden sei, zeigte, wie mir scheint, siegreich Natalis Alexander [6]), obgleich sonst selbst Gallikaner, und nach ihm die Ballerini [7]), Palma [8]), Roskovany (jetzt Bischof zu Waitzen in Ungarn [9]) und Andere. Die Formel: si placet, hat hier, wie sonst oft in den Synoden, nicht den Sinn: „wenn es Euch gefällt, wollen wir etwas Neues einführen," — bei dogmatischen Aussprüchen wäre ja dieser Sinn sogar heterodox, — sondern: „wenn es Euch gefällt, wollen wir dieses oder jenes erklären, aussprechen" [10]). Ebenso liegt in den Worten des dritten Canons: sancti Petri Apostoli memoriam

1) De concord. etc. Lib. VII. c. 3. § 6.

2) Vgl. *Ballerin.* Observ. in I. Part. dissert. V. Quesnelli, in ihrer Ausgabe der Werke Leo's, T. II. p. 951, 14.

3) *Du-Pin*, de antiqua eccles. discipl. Diss. II. c. 1. § 3. p. 86. sq. ed. Magunt.

4) *Richer*, hist. Concil. general. Lib. I. c. 3. § 4. p. 93. ed. Colon.

5) *Febron.* de statu eccles. cap. 5. § 5. 6.

6) *Nat. Alex.* hist. eccl. sec. IV. Diss. 28. Propos. I. p. 461 seqq.

7) *Ballerin.* ed. Opp. d. Leonis, T. II. p. 947 sqq. und besonders p. 978 sqq.

8) *Palma*, l. c. p. 86—89.

9) *Roskovany*, de primatu rom. pont. Augustae Vindel. 1834. p. 191. 195.

10) Vgl. *Nat. Alex.* l. c. p. 463 a: „Mos enim solemnis est veteribus conciliis, cum antiquas ecclesiae consuetudines legesque non scriptas renovant, illas proponere, quasi de novo instituerint" etc.

honoremus kein fester Grund zu der Annahme, die Synode habe hier dem Papste ein ganz neues Recht zudekretirt, denn jede ausdrückliche Anerkennung auch eines alten päpstlichen Rechtes geschieht immer zugleich auch aus Ehrfurcht gegen Petrus, als denjenigen, dem Christus den Primat übergeben hat. — Uebrigens war dieß Recht, an Rom zu appelliren, zur Zeit der Synode von Sardika nicht allgemein anerkannt, vielmehr hatten gerade die Eusebianer diese Prärogative jüngst erst dem Papste Julius bestritten [1]), wie sie dieselbe auch in ihrer Encyklika von Philippopolis sichtlich in Abrede ziehen, namentlich in den Worten: ut orientales episcopi etc. Vgl. unten § 67.

Die zweite Controverse über den Sinn unserer Canones veranlaßten abermals die Gallikaner, und zwar der bekannte Syndikus der Sorbonne, Edmund Richer, durch seine Behauptung: weil in Canon 3 ausdrücklich Papst Julius genannt werde, so sei die darin besprochene Prärogative auch diesem Papste allein, für seine Person, nicht aber seinen Nachfolgern zuerkannt worden [2]). Dieß widerlegte schon der berühmte Protestant Spittler in sehr guter Weise also: „man sagt, diese sardicensischen Schlüsse seien blos provisorisch gewesen, blos für das Bedürfniß jener Zeiten, da der von den Arianern so sehr bedrängte Athanasius auf keine andere Art gerettet werden konnte, als daß man die Berufung auf ein entscheidendes Urtheil des römischen Bischofs gesetzmäßig machte. Richer in seiner Geschichte der Generalconcilien hat diese Meinung weitläufig vertheidigt, und auch Herr Horix [3]) hat sich für dieselbe erklärt. Sollte aber nicht durch diese Distinktion zwischen provisorischen und fortdauernden Synodalschlüssen aller sichere Gebrauch der Concilien-Canonen aufgehoben werden? Gibt's einen gewissen Charakter, diejenigen Canones, welche nur provisorisch sein sollten, von den andern, die auf alle künftige Jahrhunderte gemacht wurden, zu unterscheiden? Die Väter der sardicensischen Synode drücken sich ganz ohne alle Einschränkung aus: ist's also nicht sehr willkürlich exegesirt, wenn wir einschränken? Unstreitig ist, daß diese Schlüsse durch die damals sehr gefährliche Lage der Umstände des Athanasius veranlaßt wurden: aber ist denn alles nur provisorisch, was solche Individualveranlassungen

1) Vgl. den Brief des Papstes bei *Athanas.* Apolog. contra. Arian. c. 22. 23. 25. Vgl. oben S. 481.

2) *Richer*, hist. Conc. general. lib. I. c. 3. § 4. p. 90.

3) In concordatis nationis german. integris etc. T. II. p. 25. T. III. p. 129—132.

hatte? So würden sich die wichtigsten der alten Kirchengesetze hinwegräumen lassen" [1]).

Wir fügen noch bei, daß in Canon 4 und 5, wo doch von derselben Prärogative Roms die Rede ist, nicht der Papst Julius in specie, sondern überhaupt der römische Bischof genannt ist, und daß zweitens die Väter zu Sardika, auch falls sie blos dem Athanasius hätten helfen wollen, ihren Zweck, durch Uebertragung jener Prärogative an Julius allein, unmöglich gesichert hätten, indem ja Julius nach wenigen Monaten schon sterben und so den Bedrängten nicht mehr schützen konnte.

Die dritte Controverse betrifft den Charakter der Prärogative, welche unsere Canonen dem Papste zuschreiben. Die Gallikaner, auch Van Espen und Febronius, behaupten, es sei darin nicht eine eigentliche Appellation nach Rom zugestanden, sondern es handle sich blos um Revision des ersten Gerichtes, und dem Papste sei nur das Recht zuerkannt, eine solche Revision zu veranlassen [2]). Daß dem so sei, gehe namentlich daraus hervor, daß bei dieser Revision auch die erstinstanzlichen Richter wiederum mit zu Gerichte sitzen dürften, nur verstärkt durch Bischöfe einer andern Provinz [3]). — In der That gehört es zum Wesen einer Appellation, daß der Richter erster Instanz beim Appellationsgericht keine Stimme habe, d. h. die Appellation ist ein devolutives Rechtsmittel. Wäre es nun wirklich wahr, daß die sardicensischen Canones den Richtern erster Instanz eine Betheiligung bei der Spruchfassung zweiter Instanz gestatteten, so wäre allerdings von einer Appellation hier nicht die Rede; allein dem ist durchaus nicht so, die Canones sagen vielmehr ganz unverkennbar das Gegentheil, und schließen die Richter erster Instanz ganz deutlich von dem zweiten Gerichte aus, so daß nur große Befangenheit sich zu jener Behauptung verirren konnte, welche schon von Natalis Alexander [4]), den Ballerini [5]), Palma [6]) und Anderen widerlegt wurde. Die Galli-

1) Spittler in der Abhandlung: kritische Untersuchung der sardicensischen Schlüsse, zuerst abgedruckt in Meusel's Geschichtsforscher, Thl. 4. Halle 1777; auf's Neue in Spittlers sämmtlichen Werken, herausgegeben von Carl Wächter, Thl. VIII. S. 129 f.

2) Vgl. *Du-Pin*, de antiqua eccl. discipl. Diss. II. c. 1. § 3. p. 86. 88. ed. Magunt.

3) Vgl. *Van Espen*, l. c. p. 269. *Marca*, l. c. § 14. *Du-Pin*, l. c. p. 90 ed. Magunt.

4) *Nat. Alex.* hist. eccl. sec. IV. Diss. 28. Propos. II. p. 463 sqq.

5) L. c. p. 951 sqq.

6) *Palma*, l. c. p. 92.

kaner aber können für sich nur Hinkmar von Rheims anführen [1]), der allerdings den gleichen Fehler begangen hat, aber den Irrthum nicht zu sanktioniren vermag.

Das zweite Moment im Charakter einer Appellation ist, daß sie suspensiv wirke, d. h. daß der bisherige Richter nicht fortfahren und das erstinstanzliche Urtheil nicht in Kraft treten kann, bis die Appellation verworfen ist oder das zweite Gericht gesprochen hat. — Daß aber die Prärogative, welche unsere Canones dem Papste zuschreiben, auch dieses Merkmal eines wahren Appellationsrechtes hat, zeigt Canon 4. Weiterhin gibt der Canon 5 selbst diesem „sich an den Papst wenden" ausdrücklich den Titel Appellation (ἐκκαλεσάμενος, appellaverit), und endlich liegt auch darin, daß der Papst die Richter der zweiten Instanz bestellt, und eigene Legaten ihnen beigibt, eine deutliche Hinweisung darauf, daß dieß zweite Gericht eigentlich sein Gericht ist, nicht ein fremdes, sondern ein von ihm bestelltes, ein Umstand, der nicht auf eine bloße Revision, sondern auf eine eigentliche Appellation hinweist.

Haben wir bis jezt die Gallikaner bestritten, so müssen wir uns nun auch gegen die Curialisten kehren. Vor Allem ist hier Palma's Behauptung unrichtig: „unter den sardicensischen Canonen seien am berühmtesten jene, in quibus de appellationibus agitur, a *quolibet Episcoporum judicio* ad Romanum Pontificem deferendis" [2]). Dieß ist unwahr. Die sardicensischen Canones reden nur von einem Falle der Appellation, wenn nämlich ein Bischof von seinen Comprovinzialen abgesezt wurde; von andern Fällen ist gar nicht die Rede, und es wird die Appellation in allen andern Fällen weder negirt noch ponirt, wie ein Blick auf den Text der Canones unverkennbar zeigt.

Die Ballerini und Palma behaupten weiter: unsere Canones schreiben dem Papste auch das Recht zu, auf eine solche Appellation hin den ganzen Prozeß und seine Untersuchung nach Rom zu ziehen, und selbst zu entscheiden, also ohne Anwendung der benachbarten Bischöfe [3]). Unsere Canones sagen dieß nirgends; was sie ausdrücklich hervorheben,

1) D. i. den von ihm im Namen Carls d. Kahlen geschriebenen Brief an P. Johann VIII., vgl. *Nat. Alex.* l. c. p. 465 a. *Marca*, l. c. Lib. VII. c. 3. § 14.

2) *Palma*, l. c. p. 86. Dasselbe mit etwas anderen Worten wiederholt Palma auf p. 91: „de *quibuslibet* ecclesiasticis judiciis, in quibus ad eum (an den Papst) fuerit appellatum."

3) *Ballerini*, l. c. p. 950. 951. *Palma*, l. c. p. 93.

iſt die dem Papſte zuſtehende Beſtellung eines zweiten Gerichts, wozu er Biſchöfe der Nachbarprovinz zu deſignirен hat, aber zwei eigene Legaten beigeben kann. Auch da, wo in unſeren drei Canonen von einer Entſcheidung Roms im Allgemeinen die Rede iſt, z. B. am Ende von Canon 4, iſt dieß nicht in dem für Palma und die Ballerini günſtigen Sinne zu verſtehen, ſondern der wahre Sinn iſt: der Papſt allein und für ſich entſcheidet, ob der Appellation Raum gegeben und ein zweites Gericht angeordnet werden ſoll, oder nicht. Im leztern Fall beſtätigt er das Urtheil erſter Inſtanz, im andern Falle beſtellt er das Gericht zweiter Inſtanz; aber daß er ſelbſt, ſtatt des von ihm zu beſtellenden Gerichts, die Unterſuchung zweiter Inſtanz führe, iſt nirgends geſagt. Weiterhin kommen zwar am Schluſſe von c. 5 die Worte vor: „der Papſt ſoll thun, was ihm gut ſcheine;“ aber auch hier iſt nicht von einer Selbſtführung der zweitinſtanzlichen Unterſuchung, ſondern davon die Rede, der Papſt ſolle entſcheiden, ob er dem Gerichte zweiter Inſtanz eigene Legaten beigeben wolle oder nicht.

Es iſt aber noch ein Punkt übrig, worin ich den Ballerini und Palma nicht beiſtimmen kann [1]). Sie haben nämlich den Gallikanern eingeräumt, daß im dritten Canon nicht von der eigentlichen Appellation, ſondern nur von der Reviſion die Rede ſei, und erſt in Canon 4 und 5 von der Appellation gehandelt werde [2]). Warum ſie dieß zugeben, davon liegt der erſte Grund in ihrer Verlegenheit ob der Worte: si vobis placet, sancti Petri Apostoli memoriam honoremus. Sie meinten, darin liege, daß dem Papſte hier eine Prärogative eingeräumt werde, die er nicht de jure, ſondern nur als Ehrenſache habe, und dieſe Prärogative dürfe darum nicht die Appellation ſein, welche juris divini ſei. Sie ſagten darum, auch ohne päpſtliche Intervention hätte eine neue Unterſuchung der Anklageſache, alſo eine Reviſion, auf einer neuen größeren Synode ſtatthaben können, wie aus dem 14. antiocheniſchen Canon erhelle; die Synode von Sardika habe aber auch in dieſem Falle dem Papſte eine Intervention zugeſchrieben, damit die Reviſion um ſo gewiſſer zu Stande komme. — Ich glaube jedoch, dieſe Ausflucht iſt unnöthig, die Worte memo-

1) Opp. S. *Leonis*, T. II. p. 947—950. *Palma*, l. c. p. 88. 89. 92.

2) Gleicher Anſicht iſt Walter in ſeinem Kirchenrechte, 11. Aufl. S. 34, Not. 27, der die Reſultate der Ballerinischen Unterſuchung ohne Abänderung angenommen und ſehr deutlich zuſammengeſtellt hat.

riam etc. honoremus sind, wie wir oben zeigten, keineswegs so gefährlich, der dritte Canon aber stimmt mit dem fünften so sehr zusammen, daß, wenn im leztern von der eigentlichen Appellation die Rede ist, diese auch im erstern gemeint sein muß. Canon 5 handelt ja von dem erstinstanzlichen Urtheil der Comprovinzialen, wie Canon 3 [1]). In Canon 5 wird von da sich an den Papst gewandt, wie im Canon 3. In Canon 5 ernennt der Papst Bischöfe aus der Nachbarprovinz zu Richtern zweiter Instanz, wie in Canon 3; und doch soll in Canon 5 von eigentlicher Appellation die Rede sein, nicht aber in Canon 3, blos darum, weil nach Canon 5 der abgeurtheilte Bischof selbst, nach Canon 3 aber seine erstinstanzlichen Richter (auf sein Verlangen) Roms Betheiligung in Anspruch nehmen! Das ist nicht glaublich. — Zudem ist die Berufung der Ballerini und Palma's (l. c. p. 88) auf den 14. antiocheniſchen Canon ganz unglücklich, denn α) dort wird nur in dem Falle eine zweite Untersuchung gestattet, wenn die Richter erster Instanz, die Comprovinzialen, unter sich uneinig sind; im Falle ihrer Einstimmigkeit aber wird eine zweite Untersuchung im 15ten Canon von Antiochien geradezu verboten. Unser sardicensischer Canon dagegen räumt das Recht einer zweiten Instanz ganz allgemein ein, also auch für den Fall, daß das erstinstanzliche Urtheil einstimmig ausgefallen ist. Somit gestattet der sardicensische Canon das, was der antiocheniſche verbietet, und es ist nicht richtig, daß schon auf den 14ten antiocheniſchen Canon hin eine neue Untersuchung hätte eintreten müssen. β) Dem 14ten antiocheniſchen Canon gemäß sollte das zweite Untersuchungsgericht wiederum aus den Comprovinzialbischöfen, also den Richtern erster Instanz bestehen, und nur einige fremde Bischöfe beigezogen werden. Dieses zweite Gericht, welches die antiocheniſche Synode anordnet, ist somit ein ganz anderes, als das, wovon unser Canon handelt, und es ist somit wiederum nicht richtig, daß schon durch die Synode von Antiochien ein derartiges zweites Gericht angeordnet war. γ) Ueberdieß sollte der Papst auch nach Canon 3 nicht blos über die Nothwendigkeit oder Unnothwendigkeit eines zweiten Gerichtes entscheiden, sondern in erstem Falle auch selber die Richter bestimmen, die dieß zweite Gericht bilden sollten, (ganz ähnlich, wie nach Canon 5). Dieß zweite Gericht sollte somit, wie wir bereits oben gegen die Gallikaner sagten, nicht ein fremdes, sondern ein von ihm bestelltes, d. h. sein Gericht sein.

1) Dieß gibt Palma ausdrücklich zu l. c. p. 90.

Die Ballerini und Palma haben übrigens noch einen weitern Grund, den dritten Canon nicht auf die eigentliche Appellation zu beziehen, und dieser liegt in ihrer Exegese des vierten Canons. Wie wir schon oben S. 544 sahen, deuteten sie ihn so, als ob darin auch nach dem zweitinstanzlichen Urtheil der Bischöfe aus der Nachbarprovinz abermals eine Appellation an Rom statthaben dürfe, und in diesem Falle der Papst allein entscheide. Wollten sie aber hier eine Appellation nach dem Urtheil zweiter Instanz entdecken, so durften sie in Canon 3 nicht auch eine eigentliche Appellation sehen, sonst hätten sie ja ganz abnorm zwei Appellationen nach Rom in der Weise anerkannt, daß wenn der Papst durch sein Appellationsgericht in zweiter Instanz gesprochen hätte, er selber abermals noch in dritter Instanz angerufen, also vom Papst an den Papst appellirt worden wäre.

Um diesem zu entgehen und ihre Deutung von Canon 4 nicht selbst zu vernichten, durften sie in Canon 3 keine eigentliche Appellation erblicken. Ihre Erklärung des 4ten Canons aber wollten sie festhalten, um für die Behauptung, der Papst könne auch in Rom selbst entscheiden, einigermaßen Boden zu gewinnen, indem sie, freilich nicht befugt, die bereits besprochenen Worte am Schlusse des vierten Canons: ἐὰν μὴ ὁ τῆς Ῥωμαίων ἐπίσκοπος κ. τ. λ. in diesem Sinne deuteten [1]).

Fassen wir nun Alles zusammen, so ergibt sich folgendes Resultat unserer drei Canones:

1) Ist ein Bischof von seinen Comprovinzialen (auf der Provinzialsynode) abgesezt worden, er glaubt aber doch eine gerechte Sache zu haben, so kann er nach Rom appelliren und zwar entweder selbst (c. 5), oder durch Vermittlung seiner Richter erster Instanz (c. 3).

2) Rom entscheidet nun, ob der Appellation Raum gegeben werden solle, oder nicht. In lezterem Falle bestätigt es das erstinstanzliche Urtheil, im andern Falle bestellt es ein Gericht zweiter Instanz (c. 3).

3) Zu Richtern zweiter Instanz wählt Rom Bischöfe aus der Nachbarschaft der fraglichen Kirchenprovinz (c. 3 und 5); der Papst kann aber auch

4) eigene Legaten diesem Gerichte beiordnen, welche dann in seinem Namen den Vorsitz führen (c. 5).

5) Falls nun ein Bischof, der in erster Instanz abgesezt wurde, nach Rom appellirt, darf sein Stuhl nicht an einen andern vergeben werden,

---

1) Vgl. *Palma*, l. c. p. 93. *Ballerini*, l. c. p. 950. n. 10.

bis Rom entschieden, d. h. entweder das Urtheil erster Instanz bestätigt oder ein Gericht zweiter Instanz angeordnet hat (c. 4). Ist lezteres geschehen, so versteht sich ohnehin, daß das Urtheil der zweiten Instanz abgewartet werden muß, ehe über die etwaige Wiederbesetzung des bischöflichen Stuhles etwas beschlossen werden kann [1]).

Zum Schlusse fügen wir noch bei, daß sich bekanntlich Papst Zosimus in der Sache des Presbyter Apiarius von Sicca (im J. 417—418) den Afrikanern gegenüber auf diese sardicensischen Beschlüsse berufen und sie für nicänische gehalten, auch so genannt hat (vgl. oben S. 341), daß aber auch eben so bekanntlich das in unsern sardicensischen Canonen enthaltene Kirchenrecht im Laufe der Zeit wieder umgestaltet, und das Recht, über einen Bischof auf Absetzung zu erkennen, den Provinzialsynoden auch in erster Instanz entzogen und als causa major ganz und gar nach Rom hinübergenommen worden ist. Diese mittelalterliche, durch die Zeitumstände gebotene Umgestaltung des sardicensischen Kirchenrechts begegnet uns zum ersten Male bei den Hinkmar'schen Streitigkeiten im neunten Jahrhundert, namentlich wegen Rothad von Soissons und Hinkmar d. J. von Laon, und fand ihren vollen Ausdruck in den pseudoisidor'schen Dekretalen [2]).

Can. VI. [3])

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Ἐὰν συμβῇ ἐν μιᾷ ἐπαρχίᾳ, ἐν ᾗ πλεῖστοι ἐπίσκοποι τυγχάνουσιν, ἕνα ἐπίσκοπον ἀπομεῖναι, κἀκεῖνος κατά τινα ἀμέλειαν μὴ βουληθῇ συνελθεῖν καὶ συναινέσαι τῇ καταστάσει τῶν ἐπισκόπων, τὰ δὲ πλήθη συναθροισθέντα παρακαλοῖεν γίγνεσθαι τὴν κατάστασιν τοῦ παρ' αὐτῶν ἐπιζητουμένου ἐπισκόπου· χρὴ πρότερον ἐκεῖνον τὸν ἐναπομείναντα ἐπίσκοπον ὑπομιμνήσκεσθαι διὰ γραμμάτων τοῦ ἐξάρχου τῆς ἐπαρχίας, λέγω δὴ τοῦ ἐπισκόπου τῆς

---

1) Eine das Concil von Sardika überhaupt, insbesondere aber die eben besprochenen drei Canonen desselben betreffende ältere Schrift (*Marchetti*) Del concilio di Sardica e de' suoi canoni sù la forma de' giudizi ecclesiastici, Rom. 1783, konnte ich nicht zu Handen bekommen. Nach Marchetti's sonstigen Leistungen zu schließen, mag aber der Verlust nicht groß sein.

2) Vgl. meine Abhandlung über Pseudoisidor in der Tübing. Quartalschrift 1847. S. 641. 647. 653 ff. 658 ff. und die Artikel: Hincmar von Rheims, Hincmar von Laon und Pseudoisidor im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte.

3) Bei Dionys und in der Prisca V und VI, bei Isidor VI.

μητροπόλεως, ὅτι ἀξιοῖ τὰ πλήθη ποιμένα αὐτοῖς δοθῆναι· ἡγοῦμαι καλῶς ἔχειν καὶ τοῦτον ἐκδέχεσθαι, ἵνα παραγένηται· εἰ δὲ μὴ διὰ γραμμάτων ἀξιωθεὶς παραγένηται, μήτε μὴν ἀντιγράφοι, τὸ ἱκανὸν τῇ βουλήσει τοῦ πλήθους χρὴ γενέσθαι.

Χρὴ δὲ καὶ μετακαλεῖσθαι καὶ τοὺς ἀπὸ τῆς πλησιοχώρου ἐπαρχίας ἐπισκόπους πρὸς τὴν κατάστασιν τοῦ τῆς μητροπόλεως ἐπισκόπου.

Μὴ ἐξεῖναι δὲ ἁπλῶς καθιστᾶν ἐπίσκοπον ἐν κώμῃ τινὶ ἢ βραχείᾳ πόλει, ᾗ τινι καὶ εἷς μόνος πρεσβύτερος ἐπαρκεῖ· οὐκ ἀναγκαῖον γὰρ ἐπισκόπους ἐκεῖσε καθίστασθαι, ἵνα μὴ κατευτελίζηται τὸ τοῦ ἐπισκόπου ὄνομα καὶ ἡ αὐθεντία, ἀλλ' οἱ τῆς ἐπαρχίας ὡς προεῖπον ἐπίσκοποι ἐν ταύταις ταῖς πόλεσι καθιστᾶν ἐπισκόπους ὀφείλουσιν, ἔνθα καὶ πρότερον ἐτύγχανον γεγονότες ἐπίσκοποι· εἰ δὲ εὑρίσκοιτο οὕτω πληθύνουσά τις ἐν πολλῷ ἀριθμῷ λαοῦ πόλις, ὡς ἀξίαν αὐτὴν καὶ ἐπισκοπῆς νομίζεσθαι, λαμβανέτω. εἰ πᾶσιν ἀρέσκει τοῦτο; ἀπεκρίναντο πάντες· Ἀρέσκει.

Osius episcopus dixit: Si contigerit, in una provincia, in qua plurimi fuerint episcopi, unum forte remanere episcopum, ille vero per negligentiam noluerit episcopum, et populi convenerint, episcopi vicinae provinciae debent illum prius convenire episcopum, qui in ea provincia moratur, et ostendere, quod populi petant sibi rectorem, et hoc justum esse, ut et ipsi veniant, et cum ipso ordinent episcopum; quod si conventus literis tacuerit et dissimulaverit nihilque rescripserit, satisfaciendum esse populis, ut veniant ex vicina provincia episcopi et ordinent episcopum.

Licentia vero danda non est ordinandi episcopum aut in vico aliquo aut in modica civitate, cui sufficit unus presbyter, quia non est necesse ibi episcopum fieri, ne vilescat nomen episcopi et auctoritas. Non debent illi ex alia provincia invitati facere episcopum, nisi aut in his civitatibus, quae episcopos habuerunt, aut si qua talis aut tam populosa est civitas, quae mereatur habere episcopum. Si hoc omnibus placet? Synodus respondit: Placet.

Der vorliegende Canon zerfällt in zwei, bei Dionys ꝛc. völlig getrennte Abſätze, wovon der erſte im griechiſchen Texte einen ganz andern Sinn gibt als im lateiniſchen. Im Griechiſchen iſt nämlich der Fall geſezt: „in einer Provinz, wo ſich übrigens ſehr viele Biſchöfe befinden, bleibt Einer zurück und verſäumt es aus Nachläſſigkeit, bei einer an einem andern Orte der Provinz ſtatthabenden Biſchofswahl ſich einzufinden; das Volk lezterer Stadt will aber einen Biſchof". Es fragt ſich nun, ſoll dieſem Willen ohne allen Aufſchub entſprochen und der neue Biſchof beſtellt werden, ohne daß man auf den abweſenden Collegen warte. Dieß verneint die Synode, wahrſcheinlich weil ſchon

durch den vierten nicäniſchen Canon den Biſchöfen ihr Recht, an allen Biſchofswahlen der Provinz Antheil zu nehmen, zuerkannt war. Damit dieſes Recht des Abweſenden nicht verlezt werde, verordnet unſere Synode: „bevor man zur Wahl eines Biſchofs für den erledigten Stuhl ſchreite, ſolle der Abweſende durch den Exarchen der Provinz, d. i. den Biſchof der Metropole, ſchriftlich erinnert werden, mit dem Bemerken, das Volk verlange einen Hirten. Man ſolle nun einige Zeit auf ihn warten, damit er kommen könne; komme er aber auch auf dieſes Schreiben hin nicht und gebe er darauf keine Antwort, ſo ſolle dem Wunſche des Volkes Genüge geſchehen.“ Einen Anhang dazu bildet noch die weitere, im Lateiniſchen gänzlich fehlende Verordnung: „bei der Aufſtellung eines Metropoliten ſollen auch die Biſchöfe der benachbarten Provinz eingeladen werden;“ wahrſcheinlich, um den Akt deſto feierlicher zu machen [1]).

Weſentlich verſchieden ſagt der lateiniſche Text: „wenn in einer Provinz, wo früher viele [2]) Biſchöfe waren, nur mehr einer übrig iſt (z. B. in Folge einer Seuche oder eines Krieges), und es will dieſer aus Nachläſſigkeit keinen weitern Biſchof ordiniren [3]), das Volk aber wendet ſich an die Biſchöfe der benachbarten Provinz [4]), um durch dieſe zu weiteren Biſchöfen zu gelangen, ſo müſſen dieſe Nachbarbiſchöfe ſich zuerſt mit jenem einzig Uebrigen in der Provinz in Verbindung ſetzen [5]) und ihm vorſtellen, das Volk wolle einen Hirten und Seelſorger; darauf aber ſollen ſie in Gemeinſchaft mit ihm den neuen Biſchof ordiniren.

---

1) So interpretirten unſern Text die zwei alten griechiſchen Scholiaſten Balſamon (bei *Beveregg.* I. 490) und Ariſtenus (ibid. p. 492); unter den Neuern beſonders Van Eſpen, l. c. p. 269 sq., Tillemont (T. VIII. p. 48) u. Herbſt (Tüb. Quartalſchr. 1825. S. 32).

2) Statt plurimi lieſt ein Codex *non* plurimi. Aber obgleich Harduin (Collect. Concil. T. I. p. 642 ad marg.) leztere Leſeart für die viel beſſere erklärt, ſo iſt ſie doch weder kritiſch unterſtüzt, noch im Stande, die exegetiſchen Schwierigkeiten zu heben.

3) Das ordinare, das bei Dionys fehlt, ſteht bei Iſidor und in der Prisca. — Da übrigens dem vierten nicäniſchen Canon gemäß dieſer einzige Biſchof allein keinen andern ordiniren durfte — dazu gehörten drei Biſchöfe — ſo haben unſere Worte nothwendig den Sinn: „wenn er aus Nachläſſigkeit verabſäumt, ſelbſt die Initiative zu ergreifen und Biſchöfe der Nachbarprovinz zur Ordination neuer Collegen einzuladen“ u. ſ. f.

4) Die Prisca hat ſehr paſſend: et populi confugerint ad vicinos provinciae episcopos.

5) *Convenire*, sc. per literas.

Gibt er jedoch auf ihr Schreiben keine Antwort, und will er also an der Ordination sich nicht betheiligen, so sollen sie dieselbe auch ohne ihn vollziehen und dem Wunsche des Volkes entsprechen."

So wird unser lateinischer Text von Van Espen, Christianus Lupus u. A. erklärt, und lezterer fügt bei, nach Flodoards Geschichte der Rheimser Kirche (lib. III. c. 20) habe einst die gallische Kirche unsern Canon ebenfalls in diesem Sinne zur Anwendung gebracht [1]). Ganz unverkennbar tritt diese Auffassung auch in dem Texte hervor, den Gratian von unserem Canon in's Corpus juris aufgenommen hat (c. 9. Dist. 65).

Eine Mittelstellung zwischen dem in angegebener Weise bestimmten Sinne des griechischen und dem des lateinischen Textes nimmt die von dem alten griechischen Scholasten Zonaras unserem Canon gegebene Deutung ein. Seiner Ansicht nach ist darin gesagt: „wenn eine Provinz zwar viele Bischöfe zählte, aber die Einen sind gestorben, Andere abgesezt, wieder Andere verreist, so daß außer dem Metropoliten nur mehr Einer übrig ist, dieser aber versäumt es, zur Ordination neuer Bischöfe sich einzufinden, so soll ihn der Metropolit schriftlich dazu auffordern, und wenn er dann doch nicht kommt, dem Wunsche des Volkes entsprechen und einen neuen Bischof bestellen" [2]). Ebenso deutet unsern Canon ein anderer mittelalterlicher Grieche, Harmenopulus [3]). Ob in solchem Falle der Metropolit für sich allein den neuen Bischof ordiniren dürfe, im Widerspruch zum vierten nicänischen Canon, darüber sagt Zonaras nichts, Harmenopulus aber behauptet es ausdrücklich und exegesirt es aus dem τὸ ἱκανὸν κ. τ. λ. heraus.

Etwas ganz Eigenthümliches hat die alte lateinische Uebersetzung des griechischen Textes, welche Maffei in einem Veroneser Codex gefunden hat [4]). Auch sie gibt α) vor Allem den Sinn: „wenn in einer Provinz außer dem Metropoliten nur mehr ein Bischof übrig ist", stimmt also hierin mit Zonaras überein. Dagegen deutet sie β) das fatale plurimi ganz anders als alle andern Texte, indem sie ordinandi beisezt, so daß der Sinn entsteht: „wenn nun in dieser Provinz mehrere neue Bischöfe ordinirt werden sollen", natürlich, weil außer dem Me-

1) *Van Espen*, l. c. p. 269. 270.

2) Bei *Beveregg.* T. I. p. 491.

3) Ebenfalls bei *Beveregg.* T. II. Annotat. p. 200.

4) Abgedruckt bei *Mansi*, T. VI. p. 1204 und in S. *Leonis* Opp. ed. *Baller.* T. III. p. 591.

tropoliten nur mehr Einer da ist. γ) „Erscheint dieser Eine nicht zur Ordination, so soll ihn der Metropolit schriftlich dazu einladen ꝛc." Hierin stimmt sie mit unserem griechischen Text überein. δ) „Kommt jener Eine aber auch auf diese Einladung nicht, so soll der Metropolit Bischöfe der Nachbarprovinz herbeirufen und in Gemeinschaft mit diesen die Ordination vollziehen." Man sieht, hier schließt sich der griechische Text, den diese alte Uebersetzung vor sich hatte, dem lateinischen Texte bei Dionys ꝛc., d. h. dessen lezten Worten, viel näher an, als unserem griechischen Texte, und es wird dabei auch das Auffallende gehoben, daß plözlich, in einem kleinen Anhängsäzchen von etwas ganz Neuem, nämlich der Ordination eines Metropoliten, ohne allen Zusammenhang mit dem Vorausgegangenen, die Rede sein sollte, weßhalb die Ballerini dieser Lesart, resp. dem von jener alten Uebersetzung vertretenen griechischen, jezt verlorenen Texte, den Vorzug gegeben haben [1]).

Diesen bisher besprochenen ersten Absatz unseres Canons sollen die im Jahre 382 zu Constantinopel versammelten Bischöfe als einen nicänischen citirt haben. So vermuthen Harduin [2]), Mansi [3]), die Ballerini [4]) und Andere. Ihnen widerspricht Spittler [5]) und meint, die Bischöfe zu Constantinopel hätten vielleicht den vierten nicänischen Canon vor Augen gehabt. — Untersuchen wir, wer Recht habe. Die constantinopolitanischen Väter sagen an der betreffenden Stelle: „es sei die nicänische Verordnung in Uebung gekommen, daß in jeder Provinz die Provinzialbischöfe die Ordination ertheilen, und wenn sie wollen, auch die benachbarten Bischöfe (sc. einer andern Provinz) Nutzens halber zuziehen können [6]). Es ist nun klar, daß unser sardicensischer Canon dem griechischen Texte nach etwas ganz Anderes, dem lateinischen Texte nach aber zwar nicht genau das Gleiche, wohl aber Aehnliches sagt. Der vierte Canon von Nicäa dagegen verordnet: „bei der Ordination eines Bischofs sollen alle Bischöfe der Provinz, und wenn dieß nicht wohl sein könne, wenigstens drei anwesend sein." Daß damit etwas ganz Anderes gesagt sei, als worauf sich die Bischöfe von Constantinopel

1) S. *Leonis* Opp. T. III. p. XXXII. 4.
2) *Harduin*, Coll. Concil. T. I. p. 823 ad marg.
3) *Mansi*, T. III. p. 585. Not. 4.
4) *Ballerin.* ed. Opp. S. Leonis M. T. III. p. XLI.
5) In seiner Abhandlung über die sardicensischen Schlüsse, sämmtl. Werke, Bd. VIII. S. 147 ff.
6) *Harduin* et *Mansi* (ll. cc.).

beziehen, liegt am Tage. Spittler meint, es sei gewiß im Sinne des Nicänums, daß die drei Bischöfe, welche zur Ordination genügen, aus der Nachbarschaft des Ortes genommen werden sollten, wo die Ordination statthabe. Darum könnten sie zu Constantinopel gar füglich als finitimi bezeichnet worden sein, und die Stelle der Constantinopolitaner spreche ja auch nur von finitimis, von Nachbarbischöfen, nicht aber von Bischöfen der benachbarten Provinz, wie die sardicensische Synode. Das ist richtig, allein α) die drei finitimi episcopi des Nicänums verrichten die Ordination allein, weil die andern Comprovinzialen abwesend sind; die finitimi der constantinopolitanischen Verordnung dagegen wirken mit, während die Comprovinzialen anwesend sind; sie bilden nur eine Verstärkung dieser. Eben daraus folgt β) daß die finitimi der constantinopolitanischen Verordnung nicht der gleichen Kirchenprovinz, sondern einer andern angehören, weil sie neben den Comprovinzialen thätig sind, wie der Text deutlich zeigt, nicht aber statt der Comprovinzialen oder als ihr Ausschuß, wie der nicänische Canon verordnet. Es ist somit gar nicht möglich, daß die Bischöfe zu Constantinopel hier den vierten Canon von Nicäa im Auge gehabt, und Recht hat Spittler nur darin, daß sie auch den sardicensischen Canon nicht accurat citiren [1]) und ihm eine viel zu große Ausdehnung geben, indem sie die Zuziehung fremder Bischöfe allgemein gestatten, während die Synode von Sardika sie auf einen einzigen Fall einschränkt. Uebrigens liegt jedoch auch in dem si velint der Constantinopolitaner und in πρὸς τὸ συμφέρον (Nutzens halber) eine Einschränkung, indem damit angedeutet ist, nur wenn es das Wohl der Kirche erfordere und die Comprovinzialen es so beschließen, seien jene Nachbarn beizuziehen.

Aus alle dem erhellt noch etwas Anderes. Nicht blos der lateinische Text des Dionys ꝛc. sagt, wie bisher bemerkt, etwas Aehnliches, wie die Väter zu Constantinopel, sondern es gibt auch die oben angeführte alte lateinische Uebersetzung des griechischen Textes diesen Sinn, und daraus ergibt sich, daß die Bischöfe zu Constantinopel einen griechischen Text gehabt haben müssen, der, von unserem gegenwärtigen abweichend, dem Canon denjenigen Sinn gab, welchen wir auf S. 558 f. darlegten, d. h. mit andern Worten, daß die fragliche alte lateinische Uebersetzung auch den ältesten griechischen Text repräsentire, nie er

1) Wenn sie den sardicensischen Canon mit einem nicänischen verwechselten, so geschah es ohne Zweifel aus derselben Ursache, wie bei Zosimus. Vgl. oben S. 341.

wenige Jahre nach der ſardicenſiſchen Synode geſtaltet war. Dieſen griechiſchen Text dürfen wir aber darum für den ächten und urſprünglichen halten, weil er auch mit dem lateiniſchen Originaltext viel eher in Harmonie zu bringen iſt, als der gegenwärtige griechiſche.

Weniger Schwierigkeiten bietet der zweite Abſatz unſeres Canons, bei Dionys und in der Prisca Canon 6, bei Iſidor die zweite Hälfte ſeines ſechsten Canons. Der Sinn iſt: „es iſt nicht erlaubt, in einem Dorfe oder in einer kleinen Stadt, für die ein einziger Prieſter zureicht, einen Biſchof aufzuſtellen, damit die biſchöfliche Würde keinen Schaden leidet; ſondern die Biſchöfe der Provinz ſollen nur für ſolche Orte Biſchöfe aufſtellen, wo ſchon früher waren. Wird aber eine Stadt ſo volkreich, daß ſie eines Bisthums würdig erſcheint, ſo ſoll ſie ein ſolches erhalten.“

Statt „Biſchöfe der Provinz“ hat der lateiniſche Text bei Dionys, Iſidor und in der Prisca: ex alia provincia invitati episcopi, und damit ſtimmt auch die alte lateiniſche Ueberſetzung aus dem Griechiſchen überein, indem ſie lieſt: episcopi vicinae provinciae. Damit iſt dieſer Abſatz in noch nähere Verbindung zu dem vorigen geſezt, indem er ausſagt: „wenn eine Kirchenprovinz, wie im vorigen Abſatz angenommen wurde, keine Biſchöfe mehr hat und darum Biſchöfe aus einer Nachbarprovinz herbeigerufen werden müſſen, um neue Hirten zu ordiniren, ſo ſollen ſie doch kleinen Städtchen und Dörfern, die bisher keinen Biſchof hatten, auch jezt keinen geben.“ Man ſieht übrigens, daß der Hauptinhalt dieſer Verordnung ſowohl nach dem griechiſchen als lateiniſchen Text der gleiche iſt.

Can. VII. [1])

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Ἡ ἀχαιρία ἡμῶν καὶ ἡ πολλὴ συνέχεια καὶ αἱ ἄδικοι ἀξιώσεις πεποιήκασιν ἡμᾶς μὴ τοσαύτην ἔχειν χάριν καὶ παῤῥησίαν, ὅσην ὀφείλομεν κεκτῆσθαι· πολλοὶ γὰρ τῶν ἐπισκόπων οὐ διαλείπουσιν εἰς τὸ στρατόπεδον παραγενόμενοι, καὶ μάλιστα οἱ Ἄφροι, οἵτινες καθὼς ἔγνωμεν παρὰ τοῦ ἀγαπητοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν καὶ συνεπισκόπου Γράτου τὰς σωτηριώδεις συμβουλὰς οὐ παραδέχονται, ἀλλὰ καταφρονοῦσιν οὕτως, ὡς ἕνα ἄνθρωπον εἰς τὸ στρατόπεδον πλείστας καὶ διαφόρους καὶ μὴ δυναμένας ὠφελῆσαι τὰς ἐκκλησίας δεήσεις διακομίζειν, καὶ μὴ, ὡς ὀφείλει γίνεσθαι καὶ ὡς

1) Bei Dionys, Iſidor und in der Prisca VIII.

προσῆκόν ἐστι, τοῖς πένησι καὶ τοῖς λαϊκοῖς ἢ ταῖς χήραις συναίρεσθαι καὶ ἐπικουρεῖν, ἀλλὰ κοσμικὰ ἀξιώματα καὶ πράξεις περινοεῖν τισιν· αὕτη τοίνυν ἡ σκαιότης τὸν θραυσμὸν οὐκ ἄνευ σκανδάλου τινὸς ἡμῖν καὶ καταγνώσεως προξενεῖ· πρεπωδέστερον δὲ εἶναι ἐνόμισα, ἐπίσκοπον τὴν ἑαυτοῦ βοήθειαν παρέχειν ἐκείνῳ, ὅστις ἂν ὑπό τινος βιάζηται ἢ εἴ τις τῶν χηρῶν ἀδικοῖτο ἢ αὖ πάλιν ὀρφανός τις ἀποστεροῖτο τῶν αὐτῷ προσηκόντων, εἴπερ ἄρα καὶ ταῦτα τὰ ὀνόματα δικαίαν ἔχει τὴν ἀξίωσιν. εἰ τοίνυν, ἀγαπητοὶ ἀδελφοί, πᾶσι τοῦτο δοκεῖ, ἐπικρίνατε μηδένα ἐπίσκοπον χρῆναι εἰς τὸ στρατόπεδον παραγίνεσθαι, παρεκτὸς τούτων, οἷς ἂν ὁ εὐλαβέστατος βασιλεὺς ἡμῶν τοῖς ἑαυτοῦ γράμμασι μετακαλοῖτο. ἀλλ' ἐπειδὴ πολλάκις συμβαίνει τινὰς οἴκτου δεομένους καταφυγεῖν ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν, διὰ τὰ ἑαυτῶν ἁμαρτήματα εἰς περιορισμὸν ἢ νῆσον καταδικασθέντας ἢ δ' αὖ πάλιν οἱαδηποτοῦν ἀποφάσει ἐκδεδομένους, τοῖς τοιούτοις μὴ ἀρνητέαν εἶναι τὴν βοήθειαν, ἀλλὰ χωρὶς μελησμοῦ καὶ ἄνευ τοῦ διστάσαι τοῖς τοιούτοις αἰτεῖσθαι συγχώρησιν· εἰ τοίνυν καὶ τοῦτο ἀρέσκει, σύμψηφοι γίνεσθε ἅπαντες. ἀπεκρίναντο ἅπαντες· Ὁριζέσθω καὶ τοῦτο.

Osius episcopus dixit: Importunitates et nimia frequentia et injustae petitiones fecerunt, nos non tantam habere vel gratiam vel fiduciam, dum quidam non cessant ad comitatum ire episcopi, et maxime Afri, qui (sicuti cognovimus) sanctissimi fratris et coëpiscopi nostri Grati salutaria consilia spernunt atque contemnunt, ut non solum ad comitatum multas et diversas ecclesiae non profuturas perferant causas, neque ut fieri solet aut oportet, ut pauperibus aut viduis aut pupillis subveniatur, sed et dignitates seculares et administrationes quibusdam postulent. Haec itaque pravitas olim non solum murmurationes, sed et scandala excitat. Honestum est autem, ut episcopi intercessionem his praestent, qui iniqua vi opprimuntur aut si vidua affligatur aut pupillus expolietur, si tamen isthaec nomina justam habeant causam aut petitionem. Si ergo vobis, fratres carissimi, placet, decernite, ne episcopi ad comitatum accedant, nisi forte hi, qui religiosi imperatoris literis vel invitati vel evocati fuerint. Sed quoniam saepe contingit, ut ad misericordiam ecclesiae confugiant, qui injuriam patiuntur, aut qui peccantes in exilio vel insulis damnantur, aut certe quamcunque sententiam excipiunt, subveniendum est his et sine dubitatione petenda indulgentia. Hoc ergo decernite, si vobis placet. Universi dixerunt: Placet et constituatur.

Dieſer, theilweiſe auch in's Corpus jur. canonici (c. 28. Causa XXIII. quaest. 8) übergegangene Canon verbietet den Biſchöfen, das kaiſerliche Hoflager zu beſuchen und Bitten dort anzubringen, und ſagt: „Biſchof Oſius ſprach: unſere überläſtige und häufige Zudringlichkeit und ungerechte Bitten haben gemacht, daß wir nicht ſo viel in Gunſt ſtehen

und nicht so freimüthig sein können, als es sein sollte. Denn viele Bischöfe kommen beständig zum kaiserlichen Hoflager, namentlich die Afrikaner, welche, wie wir vernahmen, den heilsamen Rath unseres geliebten Bruders und Mitbischofs Gratus [1]) nicht annehmen, sondern so sehr verachten, daß Einer oft sehr viele und verschiedene und für die Kirche ganz unnütze Bitten an's Hoflager bringt, nicht um, wie es sein sollte, für die Armen, die Laien [2]) und Wittwen zu sorgen, sondern um Einigen weltliche Würden und Angelegenheiten zu verschaffen. Dieß ungeordnete Benehmen verursacht uns Schaden sammt Aergerniß und böser Nachrede, und ich hielt es für passender, daß ein Bischof seine Hülfe demjenigen zuwende, der von einem Andern Gewalt leidet, oder wenn einer Wittwe Unrecht geschieht, oder eine Waise des Vermögens beraubt wird, indem diese Punkte eine Fürbitte rechtfertigen. Wenn nun, geliebte Brüder, Allen es recht scheint, so beschließet, daß kein Bischof an das Hoflager kommen dürfe, mit Ausnahme derjenigen, welche unser gottseliger Kaiser selbst brieflich zu sich ruft [3]). Da es aber oft geschieht, daß Personen, die des Erbarmens bedürfen, in die Kirche fliehen, Leute, die wegen ihrer Vergehen zur Deportation oder auf eine Insel verurtheilt wurden, oder durch irgend einen andern Spruch gebunden sind, so ist diesen die Hülfe nicht zu verweigern, sondern ohne Bedenken und ohne Zögerung für sie um Verzeihung zu bitten [4]). Wenn Euch nun auch dieses gefällt, so stimmet Alle bei. Und Alle antworteten: auch dieß sei beschlossen."

Can. VIII. [5])

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο ἡ ἀγχίνοια ὑμῶν κρινάτω, ἵν' ἐπειδὴ ἔδοξε διὰ τὸ μὴ πίπτειν ὑπὸ κατάγνωσίν τινα τῶν ἐπισκόπων

---

1) Gratus von Carthago war, wie wir wissen, Mitglied der Synode von Sardika, und hat hiernach daselbst seinen Landsleuten kein gutes Zeugniß gegeben.

2) Hier hat der lateinische Text bei Dionys, Isidor und in der Prisca pupillis statt laicis, was besser scheint. Die alte lateinische Uebersetzung aus dem Griechischen las aber wohl *λαϊκοῖς*, wie ihr verunstaltetes liutius statt laicis zeigt. *Mansi*, T. VI. p. 1205. Uebrigens stimmen in diesem Canon das Griechische und Lateinische ziemlich genau überein.

3) Kaiser Justinian z. B. verlangte, daß jeder Bischof wenigstens einmal an den Hof komme, in s. Novella 6. c. 2; im 7ten und 13ten toledanischen Concil aber wird den Bischöfen befohlen, am Hofe zu erscheinen, wenn davon die Rettung eines Nebenmenschen abhängt. Vgl. *Van Espen*, l. c. p. 271 sq.

4) Ueber diese von den Bischöfen einzulegende Fürbitte vergl. ebenfalls *Van Espen*, l. c. p. 272.

5) Nach Dionys, Isidor und der Prisca die erste Hälfte von Canon 9.

ἀφικνούμενον εἰς τὸ στρατόπεδον, εἴ τινες αὐτῶν τοιαύτας ἔχοιεν δεήσεις, οἵων ἐπάνω ἐπεμνήσθημεν, διὰ ἰδίου διακόνου ἀποστέλλοιεν· τοῦτο γὰρ ὑπηρέτου τὸ πρόσωπον οὐκ ἐπίφθονον τυγχάνει, καὶ τὰ παρασχεθησόμενα θᾶττον διακομισθῆναι δυνήσεται. ἀπεκρίναντο πάντες· Καὶ τοῦτο ὁριζέσθω.

Osius episcopus dixit: Hoc quoque providentia vestra tractare debet, quia decrevistis, ne episcoporum improbitas nitatur (beſſer *notetur* bei Iſidor), ut ad comitatum pergant. Quicumque ergo quales superius memoravimus preces habuerint vel acceperint, per diaconum suum mittant; quia persona ministri invidiosa non est, et quae impetravit celerius poterit referre.

Biſchof Oſius proponirte noch einen Zuſatz zu der Verordnung in Betreff des Hoflagers, indem er ſprach: „auch das ſoll Eure Klugheit noch beſchließen, daß, nachdem entſchieden wurde, ein Biſchof verfalle nicht in eine Schuld [1]), wenn er für ſolche Leute, deren oben erwähnt wurde (d. h. Unglückliche), Bitten an das Hoflager zu bringen hat, — er (auch in dieſem Falle) einen beſondern Diakon an den Hof ſchicken ſoll. Denn die Perſon eines Dieners erregt keinen Neid, und er kann das ihm (vom Kaiſer) Aufgetragene ſchneller zurückbringen [2]). Und Alle antworteten: dieß ſei beſchloſſen.“ In das Corpus jur. can. iſt dieſer Canon nicht übergegangen.

Can. IX. [3])

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο ἀκόλουθον νομίζω εἶναι, ἵνα ἐὰν ἐν οἱαδηποτοῦν ἐπαρχίᾳ ἐπίσκοποι πρὸς ἀδελφὸν καὶ συνεπίσκοπον ἑαυτῶν ἀποστέλλοιεν δεήσεις, ὁ ἐν τῇ μείζονι τυγχάνων πόλει, τοῦτ' ἔστι τῇ μητροπόλει, αὐτὸς καὶ τὸν διάκονον αὐτοῦ καὶ τὰς δεήσεις ἀποστέλλοι, παρέχων αὐτῷ καὶ συστατικὰς ἐπιστολὰς, γράφων δηλονότι κατὰ ἀκολουθίαν καὶ πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ συνεπισκόπους ἡμῶν, εἴ τινες ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἐν τοῖς τόποις ἢ ἐν ταῖς πόλεσι διάγοιεν, ἐν αἷς ὁ εὐσεβέστατος βασιλεὺς τὰ δημόσια πράγματα διακυβερνᾷ.

Εἰ δὲ ἔχοι τις τῶν ἐπισκόπων φίλους ἐν τῇ αὐλῇ τοῦ παλατίου

---

1) Der Text des Dionys: ne episcoporum improbitas nitatur, gibt keinen rechten Sinn; aber ſtatt nitatur iſt wohl notetur zu leſen, wie Iſidor hat. Die Prisca gibt: ne episcoporum *importunitas depravetur.*

2) So erklärt Zonaras dieſe Stelle bei *Beveregius* T. I. p. 494. Ebenſo Fuchs a. a. O. S. 118; *Van Espen*, l. c. p. 273.

3) Bei Dionys, Iſidor und in der Prisca der zweite Theil von Canon IX.

καὶ βούλοιτο περί τινος ὅπερ πρεπωδέστερον εἴη ἀξιῶσαι, μὴ κωλύοιτο διὰ τοῦ ἑαυτοῦ διακόνου καὶ ἀξιῶσαι καὶ ἐντείλασθαι τούτοις, ὥστε τὴν αὐτῶν ἀγαθὴν βοήθειαν ἀξιοῦντι αὐτῷ παρέχειν.

Οἱ δὲ εἰς Ῥώμην παραγινόμενοι, καθὼς προείρηκα, τῷ ἁγαπητῷ ἀδελφῷ ἡμῶν καὶ συνεπισκόπῳ Ἰουλίῳ τὰς δεήσεις, ἃς ἔχοιεν διδόναι, ὀφείλουσι παρέχειν, ἵνα πρότερος αὐτὸς δοκιμάζῃ, εἰ μή τινες ἐξ αὐτῶν ἀναισχυντοῖεν, καὶ οὕτω τὴν ἑαυτοῦ προστασίαν καὶ φροντίδα παρέχων εἰς τὸ στρατόπεδον αὐτοὺς ἀποστέλλοι. ἅπαντες οἱ ἐπίσκοποι ἀπεκρίναντο, ἀρέσκειν αὐτοῖς, καὶ πρεπωδεστάτην εἶναι τὴν συμβουλὴν ταύτην.

Et hoc consequens esse videtur, ut de qualibet provincia episcopi ad eum fratrem et coëpiscopum nostrum preces mittant, qui in metropoli consistit, ut ille et diaconum ejus et supplicationes destinet, tribuens commendatitias epistolas pari ratione ad fratres et coëpiscopos nostros, qui in illo tempore in his regionibus et urbibus morantur, in quibus felix et beatus Augustus rempublicam gubernat.

Si vero habet episcopus amicos in palatio, qui cupit aliquid quod tamen honestum est impetrare, non prohibetur per diaconum suum rogare ac significare his, quos scit benignam intercessionem sibi absenti posse praestare.

X. Qui vero Romam venerint, sicut dictum est, sanctissimo fratri et coëpiscopo nostro Romanae ecclesiae preces quas habent tradant, ut et ipse prius examinet, si honestae et justae sunt, et praestet diligentiam atque sollicitudinem, ut ad comitatum perferantur. Universi dixerunt, placere sibi et honestum esse consilium.

Alypius episcopus dixit: Si propter pupillos et viduas vel laborantes, qui causas non iniquas habent, susceperint peregrinationis incommoda, habebunt aliquid rationis; nunc vero cum ea postulent praecipue, quae sine invidia hominum et sine reprehensione esse non possunt, non necesse est eos ire ad comitatum.

Wiederum auf den Vorſchlag des Oſius wurde noch ein weiterer Zuſatz zu der Verordnung in Betreff des Hoflagers hinzugefügt, nämlich: „wenn ein Biſchof ſeine an den Hof zu richtende Bitte dem Metropoliten zuſchickt [1]), ſo ſoll dieſer einen Diakon mit Bitten an den Kaiſer abſchicken, und ihm natürlich zugleich [2]) Empfehlungsbriefe mitgeben an

---

1) Nach dem Lateiniſchen wurde es geradezu befohlen, daß jeder Biſchof ſein Geſuch durch den Metropoliten einreichen müſſe. Der griechiſche Text aber ſpricht kein derartiges Gebot deutlich aus. Doch haben die griechiſchen Scholiaſten ein ſolches darin gefunden, weil ſchon der eilfte antiocheniſche Canon Aehnliches verordne, daß nämlich Alles durch den Metropoliten gehen müſſe.

2) *Κατ' ἀκολουθίαν* = *ἀκολούθως* (ſ. *Zonaras* bei *Beveregg.* T. I. 495. 496) = im Gefolge = ſofort, zugleich.

diejenigen Mitbischöfe, welche sich eben am Hoflager befinden." Diese Verordnung hebt die vorige theilweise auf, indem jezt der Metropolit den Diakon an den Kaiser abschickt; durch den Metropoliten aber soll die Sache wohl darum gehen, damit er einerseits stets über die Vorfälle in der ganzen Provinz orientirt sei und zugleich ungehörige Bitten, die einer seiner Suffragane an den Kaiser bringen will, zurückweisen könne; andererseits aber auch, weil er den gerechten Bitten mehr Nachdruck zu geben im Stande ist. Etwas anders erklärten Zonaras, Balsamon und Aristenus diesen Theil unseres Canons, also: „wenn ein Bischof seine an den Kaiser zu richtenden Bitten an den Bischof der Stadt schicken will, wo sich der Kaiser eben aufhält, so soll er sie zuerst dem Metropoliten jener Provinz (nach Aristenus seinem eigenen Metropoliten) übersenden, und dieser soll dann seinen eigenen Diakon mit Empfehlungsbriefen an den Bischof oder die Bischöfe schicken, die sich am Hoflager befinden." — Diese Differenz beruht auf der verschiedenen Deutung von *πρὸς ἀδελφόν καὶ συνεπίσκοπον* im Anfange unseres Canons. Wir verstehen darunter den eigenen Metropoliten, betrachten dann das Sätzchen *ὁ ἐν τῇ μείζονι τυγχάνων πόλει, τοῦτ' ἔστι τῇ μητροπόλει* als nähere Erklärung zu *συνεπίσκοπος*, fassen das Participium *τυγχάνων* gleich *τυγχάνει*, und lassen den Nachsatz erst bei *αὐτὸς καὶ τὸν διάκονον* beginnen. Ebenso hat auch Beveridge den Canon übersezt. Zonaras u. d. A. dagegen verstehen unter dem *συνεπίσκοπος* den Bischof der jeweiligen Residenz, und betrachten dann das Sätzchen: *ὁ ἐν τῇ μείζονι κ. τ. λ.* nicht als nähere Erklärung des Vorausgegangenen, sondern als Nachsatz, in dem Sinne: „so soll der Metropolit u. s. f." Nach dieser Auslegung fehlen im Canon die dem Gedanken: „der Bischof müsse sich an den Metropoliten wenden", entsprechenden Worte gänzlich. Ebenso fehlt durchaus der Beisatz: „jener *συνεπίσκοπος* sei der Bischof der Residenz", und es liegt keine Berechtigung vor, diese nähere Bestimmung im Anfange des Canons als sich von selbst verstehend zu betrachten. Außerdem weicht die Deutung der griechischen Scholiasten gar zu sehr von dem lateinischen Texte ab, während die unsrige ihm hinlänglich conform ist [1]); und endlich ist am Schlusse dieses Absatzes von mehreren *συνεπισκόποις* die Rede, welche sich am Hoflager

1) Die oft berührte alte lateinische Uebersetzung des griechischen Textes gewährt dießmal, weil sehr corrumpirt, keinen Nutzen.

befänden, und nicht blos von jenem einzigen, auf den Zonaras und Balsamon die ersten Worte des Canons beziehen wollten.

Der zweite Absatz unseres Canons sagt sofort: „wenn aber ein Bischof am Hoflager persönliche Freunde hat, und er möchte durch einen solchen eine anständige Bitte betreiben, so sei es ihm nicht verwehrt, durch seinen Diakon sie darum anzugehen und ihnen aufzugeben, daß sie ihm ihre gute Unterstützung gewähren".

Der dritte Absatz endlich, der bei Dionys und in der Prisca den ersten Theil des 10ten Canons bildet, während Isidor's Abtheilung hier der griechischen conform ist, lautet also: „diejenigen Bischöfe, die nach Rom kommen, um dort (dem Kaiser) Bitten vorzutragen, müssen dieselben zuerst unserem geliebten Bruder und Mitbischof Julius überreichen, damit er prüfe, ob keine darunter unverschämt seien, und sie alsdann sammt seiner Fürsprache und Fürsorge an das Hoflager schicke."

Was der lateinische Text noch mehr hat, bei Dionys und in der Prisca als zweite Hälfte von Canon 10, bei Isidor aber als Canon 10 überhaupt, ist sichtlich gar kein Synodalbeschluß, sondern nur eine auf den Gegenstand allerdings bezügliche gutgemeinte Expektoration des Bischofs Alypius aus Megaris in Achaia [1]). Der Sinn dieses Zusatzes ist: „wenn die Bischöfe um der Waisen, Wittwen und Unglücklichen willen, die eine gerechte Sache haben, den Beschwerden der Reise sich unterziehen, so haben sie Grund dazu; gegenwärtig aber, wo sie hauptsächlich um solche Dinge bitten, welche Neid und Tadel verdienen, da ist es gar nicht nöthig, daß sie an das Hoflager gehen." [2])

Can. X. [3])

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο ἀναγκαῖον εἶναι νομίζω, ἵνα μετὰ πάσης ἀκριβείας καὶ ἐπιμελείας ἐξετάζοιτο, ὥστε ἐάν τις πλούσιος ἢ σχολαστικὸς ἀπὸ τῆς ἀγορᾶς ἀξιοῖτο ἐπίσκοπος γίνεσθαι, μὴ πρότερον καθίστασθαι, ἐὰν μὴ καὶ ἀναγνώστου καὶ διακόνου καὶ πρεσβυτέρου ὑπηρεσίαν ἐκτελέσῃ, ἵνα καθ' ἕκαστον βαθμὸν, ἐάνπερ ἄξιος νομισθείη, εἰς τὴν ἀψίδα τῆς ἐπισκοπῆς κατὰ

1) S. *Mansi*, T. III. p. 39. 42.

2) Dieß Stück fehlt natürlich auch bei den griechischen Scholiasten und in der alten lateinischen Uebersetzung. Im Corpus jur. can. aber findet sich der ganze Canon 9 nicht.

3) Bei Dionys, Isidor und in der Prisca XIII.

προκοπὴν διαβῆναι δυνηθείη· ἕξει δὲ ἑκάστου τάγματος ὁ βαθμὸς οὐκ ἐλαχίστου δηλονότι χρόνου μῆκος, δι' οὗ ἡ πίστις αὐτοῦ καὶ ἡ τῶν τρόπων καλοκαγαθία καὶ ἡ στερρότης καὶ ἡ ἐπιείκεια γνώριμος γενέσθαι δυνήσεται· καὶ αὐτὸς, ἄξιος τῆς θείας ἱερωσύνης νομισθεὶς, τῆς μεγίστης ἀπολαῦσαι τιμῆς· οὔτε γὰρ προσῆκόν ἐστιν οὔτε ἡ ἐπιστήμη οὔτε ἡ ἀγαθὴ ἀναστροφὴ ἐπιδέχεται, τολμηρῶς καὶ κούφως ἐπὶ τοῦτο ἰέναι, ὥστε ἢ ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον ἢ διάκονον προχείρως καθίστασθαι· οὕτω γὰρ ἂν εἰκότως νεόφυτος νομισθείη, ἐπειδὴ μάλιστα καὶ ὁ μακαριώτατος ἀπόστολος, ὃς καὶ τῶν ἐθνῶν γεγένηται διδάσκαλος, φαίνεται κωλύσας ταχείας γίνεσθαι τὰς καταστάσεις· τοῦ γὰρ μηκίστου χρόνου ἡ δοκιμασία τὴν ἀναστροφὴν καὶ τὸν ἑκάστου τρόπον οὐκ ἀπεικότως ἐκτυποῦν δυνήσεται. ἅπαντες εἶπον ἀρέσκειν αὐτοῖς καὶ καθάπαξ μὴ δεῖν ἀνατρέπειν ταῦτα.

Osius episcopus dixit: Et hoc necessarium arbitror, ut diligentissime tractetis, si forte aut dives aut scholasticus de foro aut ex administratore episcopus fuerit postulatus, ut non prius ordinetur, nisi ante et lectoris munere et officio diaconi aut presbyteri fuerit perfunctus, et ita per singulos gradus, si dignus fuerit, ascendat ad culmen episcopatus. Potest enim per has promotiones, quae habebant utique prolixum tempus, probari qua fide sit, quave modestia, gravitate et verecundia. Et si dignus fuerit probatus, divino sacerdotio illustretur, quia conveniens non est nec ratio vel disciplina patitur, ut temere et leviter ordinetur aut episcopus aut presbyter aut diaconus, qui neophytus est, maxime cum et magister gentium beatus apostolus, ne hoc fieret, denunciasse et prohibuisse videatur; sed hi, quorum per longum tempus examinata sit vita, et merita fuerint comprobata. Universi dixerunt, placere sibi haec.

Der Sinn iſt: „Wenn ein Reicher oder ein Rechtsgelehrter vom Forum weg zum Biſchof verlangt wird, ſo ſoll er nicht früher dazu beſtellt werden, als bis er auch das Amt eines Lektor, Diakon und Prieſters verſehen hat, ſo daß er von Stufe zu Stufe, wenn er ſich würdig zeigt, zur Höhe des Bisthums allmählig aufſteige. Es ſoll aber jede ſolche Amtsſtufe eine nicht gar kleine Zeitlänge haben, damit ſein Glaube, die Güte ſeiner Sitten, ſeine Standhaftigkeit und Beſcheidenheit erkannt werden kann, und er ſelbſt, nachdem er des hl. Prieſterthums würdig erachtet wurde, der höchſten Ehre theilhaftig werde. Denn es ſchickt ſich nicht, noch iſt es mit Einſicht und guter Aufführung verträglich, daß man keck und leichtſinnig hinzutrete, ſo daß ein Biſchof oder Prieſter oder Diakon leichtfertig aufgeſtellt werde. So müßte er mit Recht für einen „Neophyten“ [1]) gehalten werden, während doch der heil.

1) 1 Tim. 3, 6. Paulus verſteht hier unter Neophyt einen Solchen, der erſt

Apoſtel, der Lehrer der Völker, gar ſehr ſolch ſchnelle Anſtellung verboten zu haben ſcheint. Eine langdauernde Prüfung aber wird den Wandel und die Sitten eines Jeden mit ziemlicher Sicherheit ausprägen können."

Aehnliches hatte ſchon die Synode von Nicäa in ihrem zweiten Canon verordnet (ſ. oben S. 361), und es gingen dieſe Verordnungen auch in's Corpus juris can. über, die ſardicenſiſche c. 10. Dist. 61, die nicäniſche c. 1. Dist. 48. Zwiſchen dem lateiniſchen und griechiſchen Texte unſeres Canons aber herrſcht keine die Sache und den Hauptſinn berührende Verſchiedenheit. Eine kirchenrechtliche Erörterung unſeres Canons gab Van Eſpen l. c. p. 275 sq.

Can. XI. [1])

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο δὲ ὁρίσαι ὀφείλομεν, ἵνα ἐπίσκοπος, ὅταν ἐξ ἑτέρας πόλεως παραγένηται εἰς ἑτέραν πόλιν ἢ ἀπὸ ἑτέρας ἐπαρχίας εἰς ἑτέραν ἐπαρχίαν, κόμπου χάριν ἐγκωμίοις οἰκείοις ὑπηρετούμενος ἢ θρησκείας καθοσιώσει, καὶ πλείονα χρόνον βούλοιτο διάγειν, καὶ μὴ ὁ τῆς πόλεως ἐκείνης ἐπίσκοπος ἔμπειρος ᾖ διδασκαλίας, μὴ καταφρονῇ ἐκείνου καὶ συνεχέστερον ὁμιλῇ, καταισχύνειν καὶ κατευτελίζειν τὸ πρόσωπον τοῦ αὐτόθι ἐπισκόπου σπουδάζων· αὕτη γὰρ ἡ πρόφασις εἴωθε ταράχους ποιεῖν· καὶ ἐκ τῆς τοιαύτης πανουργίας τὴν ἀλλοτρίαν καθέδραν ἑαυτῷ προμνηστεύεσθαι καὶ παρασπᾶσθαι σπουδάζῃ, μὴ διστάζων τὴν αὐτῷ παραδοθεῖσαν ἐκκλησίαν καταλιμπάνειν καὶ εἰς ἑτέραν μεθίστασθαι· ὁριστέον τοίνυν ἐπὶ τούτῳ χρόνον, ἐπειδὴ καὶ τὸ μὴ ὑποδέχεσθαι ἐπίσκοπον τῶν ἀπανθρώπων καὶ σκαιῶν εἶναι νενόμισται. μέμνησθε δὲ καὶ ἐν τῷ προάγοντι χρόνῳ τοὺς πατέρας ἡμῶν κεκρικέναι, ἵνα εἴτις λαϊκὸς ἐν πόλει διάγων τρεῖς κυριακὰς ἡμέρας ἐν τρισὶν ἑβδομάσι μὴ συνέρχοιτο, ἀποκινοῖτο τῆς κοινωνίας· εἰ τοίνυν περὶ τῶν λαϊκῶν τοῦτο τεθέσπισται, οὐ χρὴ οὐδὲ πρέπει ἀλλ' οὐδὲ συμφέρει ἐπίσκοπον, εἰ μηδεμίαν βαρυτέραν ἀνάγκην ἔχοι ἢ πρᾶγμα δυσχερὲς, ἐπὶ πλεῖστον ἀπολείπεσθαι τῆς ἑαυτοῦ ἐκκλησίας καὶ λυπεῖν τὸν ἐμπεπιστευμένον αὐτῷ λαόν. ἅπαντες οἱ ἐπίσκοποι εἰρήκασι· Καὶ ταύτην τὴν γνώμην σφόδρα εἶναι πρεπωδεστάτην ὁριζόμεθα.

---

kürzlich noch Heide war. Einem ſolchen Neophyten nun, ſagt unſer Canon, ſei derjenige ähnlich, der von weltlichen Geſchäften hinweg plötzlich Biſchof werde.

1) Bei Dionys, Iſidor und in der Prisca XIV.

Osius episcopus dixit: Et hoc quoque statuere debetis, ut episcopus, si ex alia civitate convenerit ad aliam civitatem vel ex provincia sua ad aliam provinciam, et ambitioni magis quam devotioni serviens voluerit in aliena civitate multo tempore residere: forte enim evenit episcopum loci non esse tam instructum neque tam doctum; is vero, qui advenit, incipiat contemnere eum et frequenter facere sermonem, ut dehonestet et infirmet illius personam, ita ut ex hac occasione non dubitet relinquere assignatam sibi ecclesiam et transeat ad alienam. Definite ergo tempus, quia et non recipi episcopum inhumanum est, et si diutius resideat perniciosum est. Hoc ne fiat, providendum est. Memini autem superiore concilio fratres nostros constituisse, ut si quis laicus in ea in qua commoratur civitate tres dominicos dies, id est per tres septimanas non celebrasset conventum, communione privaretur. Si ergo haec circa laicos constituta sunt, multo magis episcopum nec licet nec decet, si nulla sit tam gravis necessitas quae detineat, ut amplius a supra scripto tempore absens sit ab ecclesia sua. Universi dixerunt placere sibi.

Dieser Canon verordnet: „wenn ein Bischof aus einer Stadt in eine andere oder aus einer Provinz in eine andere sich begibt, um aus Hochmuth seinem eigenen Lobe zu dienen, mehr, als der Widmung zur Gottseligkeit, und längere Zeit dort bleiben will, es ist aber der Bischof jener Stadt in der Wissenschaft nicht wohl bewandert; so soll er ihn nicht verachten noch häufig predigen, um ihn zu Schanden und verächtlich zu machen, denn bei solchen Gelegenheiten entstehen nur Friedensstörungen, und (der Verdacht [1]), als ob er durch solche Tücke sich den fremden Stuhl zu verschaffen suche, ohne Bedenken darüber, daß er die ihm übergebene Kirche verlasse und zu einer andern übergehe. Es ist sonach hiefür (für diesen Aufenthalt in einer fremden Stadt) eine Zeit festzusetzen, denn einen Bischof gar nicht aufzunehmen, ist inhuman und unfreundlich. Erinnert euch, daß schon früher unsere Väter beschlossen haben, daß ein Laie, der in einer Stadt, wo er sich aufhält, an drei Sonntagen nicht zum Gottesdienst kommt, ausgeschlossen werden soll. Wenn nun dieß in Betreff der Laien verordnet ist, so soll und darf auch kein Bischof, wenn er nicht ein Bedürfniß hat oder ein wichtigeres Geschäft, auf länger von seiner Kirche abwesend sein und das ihm anvertraute Volk verlassen."

Aehnliches hat schon in Betreff der Bischöfe der 13te (alias 14), in Betreff der Priester und Diakonen der 14te (15te) apostolische Canon verordnet, was aber oben in Betreff der Laien gesagt ist, wurde zu

1) So interpretirten Balsamon, Zonaras und Aristenus, bei *Beveregi*, l. c. T. I. p. 498 sq.

Elvira (Can. 21) beschlossen, und mit Ausdehnung auf die Diakonen, Priester und Bischöfe auf dem Quinisextum Can. 80 erneuert. Ueber die in unserem Canon ausgesprochene Pflicht, dem eigenen Pfarrgottesdienste anzuwohnen, ist zu vergleichen *Van Espen*, l. c. p. 276 und in seinem Jus eccl. T. I. Part. I. tit. 3. c. 10 et 11.

Can. XII. [1])

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Ἐπειδὴ οὐδέν ἐστι παραλειπτέον, καὶ τοῦτο ὁρισθήτω· τινὲς τῶν ἀδελφῶν καὶ συνεπισκόπων ἐν ταῖς πόλεσιν, ἐν αἷς ἐπίσκοποι καθίστανται, δοκοῦσι κεκτῆσθαι σφόδρα ὀλίγα ὑπάρχοντα ἴδια, ἐν ἑτέροις δὲ τόποις κτήσεις μεγάλας, ἐξ ὧν καὶ ἐπικουρεῖν δυνατοί εἰσι τοῖς πένησιν· οὕτως οὖν αὐτοῖς συγχωρητέον εἶναι κρίνω, ἵνα εἰ μέλλοιεν εἰς τὰς ἑαυτῶν παραγίνεσθαι κτήσεις καὶ τὴν συγκομιδὴν τῶν καρπῶν ποιεῖσθαι, τρεῖς κυριακὰς ἡμέρας, τοῦτ᾽ ἔστι τρεῖς ἑβδομάδας ἐν τοῖς ἑαυτῶν κτήμασιν αὐτοὺς διάγειν, καὶ ἐν τῇ ἀγχιστευούσῃ ἐκκλησίᾳ, ἐν ᾗ πρεσβύτερος συνάγοι, ὑπὲρ τοῦ μὴ χωρὶς συνελεύσεως αὐτὸν δοκεῖν εἶναι, συνέρχεσθαι καὶ λειτουργεῖν, καὶ μὴ συνεχέστερον εἰς τὴν πόλιν ἐν ᾗ ἐστιν ἐπίσκοπος παραγίγνοιτο· τοῦτον γὰρ τὸν τρόπον καὶ τὰ οἰκεῖα αὐτοῦ πράγματα παρὰ τὴν αὐτοῦ ἀπουσίαν οὐδεμίαν ὑπομενεῖ ζημίαν, καὶ τὸ τῆς ἀλαζονείας καὶ τοῦ τύφου ἐκκλίνειν δόξει ἔγκλημα. Ἅπαντες οἱ ἐπίσκοποι εἶπον· Ἀρέσκει καὶ αὕτη ἡ διατύπωσις.

Osius episcopus dixit: Quia nihil praetermitti oportet, sunt quidam fratres et coëpiscopi nostri, qui non in ea civitate resident, in qua videntur episcopi esse constituti, vel quod parvam rem illic habeant, alibi autem idonea praedia habere cognoscuntur, vel certe affectione proximorum, quibus indulgeant; hactenus permitti eis oportet, ut accedant ad possessiones suas et disponant vel ordinent fructum laboris sui, ut post tres dominicas, id est post tres hebdomadas, si morari necesse est, in suis potius fundis morentur: aut si est proxima civitas, in qua est presbyter, ne sine ecclesia videatur facere diem dominicum, illuc accedat, ut neque res domesticae per absentiam ejus detrimentum sustineant, et non frequenter veniendo ad civitatem, in qua episcopus moratur, suspicionem jactantiae et ambitionis evadat. Universi dixerunt placere sibi.

Auf den Antrag des Osius beschloß die Synode einen mildernden Zusatz zum vorigen Canon, in der Art: „einige Bischöfe haben in den

1) Bei Dionys, Isidor und in der Prisca XV.

Städten, wofür ſie angeſtellt ſind, nur ſehr wenige Güter, in andern dagegen viele [1]), ſo daß ſie auch die Armen davon unterſtützen können. Deßhalb iſt ihnen zu geſtatten, um ihre Einkünfte einzuziehen, an drei Sonntagen, d. i. drei Wochen lang auf ihren dortigen Gütern zu verweilen und es ſoll ein ſolcher Biſchof in der benachbarten Kirche, an der ſich ein Presbyter befindet, beim Gottesdienſte erſcheinen und ſelbſt funktioniren, damit er nicht ohne Antheil am Gottesdienſte ſei; in der Stadt aber, wo der Biſchof (der betreffenden Diöceſe) ſich befindet, ſoll er nicht häufig erſcheinen. Auf ſolche Weiſe leiden ſeine Angelegenheiten keinen Schaden, indem er ſelbſt dabei anweſend ſein kann, und er wird zugleich allem Verdachte der Ruhmſucht und des Stolzes entgehen", d. h. weil er nicht in der Kathedrale des andern Biſchofs funktionirt, vgl. den vorausgehenden Canon.

Can. XIII. [2])

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο πᾶσιν ἀρεσάτω, ἵνα εἴ τις διάκονος ἢ πρεσβύτερος ἢ καί τις τῶν κληρικῶν ἀκοινώνητος γένηται, καὶ πρὸς ἕτερον ἐπίσκοπον τὸν εἰδότα αὐτὸν καταφύγοι, γινώσκοντα ἀποκεκινῆσθαι αὐτὸν τῆς κοινωνίας παρὰ τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου, μὴ χρῆναι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀδελφῷ αὐτοῦ ὕβριν ποιοῦντα παρέχειν αὐτῷ κοινωνίαν· εἰ δὲ τολμήσοι τις τοῦτο ποιῆσαι, γινωσκέτω συνελθόντων ἐπισκόπων ἀπολογίᾳ ἑαυτὸν ὑπεύθυνον καθιστάναι. ἅπαντες οἱ ἐπίσκοποι εἶπον· Αὕτη ἡ κρίσις καὶ τὴν εἰρήνην πάντοτε διαφυλάξει καὶ διατηρήσει τὴν πάντων ὁμόνοιαν.

Osius episcopus dixit: Hoc quoque omnibus placeat, ut sive diaconus sive presbyter sive quis clericorum ab episcopo suo communione fuerit privatus, et ad alterum perrexerit episcopum, et scierit ille ad quem confugit, eum ab episcopo suo fuisse abjectum, non oportet ut ei communionem indulgeat. Quod si fecerit, sciat se convocatis episcopis causas esse dicturum. Universi dixerunt: Hoc statutum et pacem servabit, et concordiam custodiet.

Was hier verordnet wird, iſt eigentlich nur eine Wiederholung des

1) Nach dem lateiniſchen Texte bei Dionys heißt es: „einige Biſchöfe reſidiren nicht in ihrer Kathedralſtadt, ſei es, weil ſie dort wenige Beſitzungen haben, anderwärts aber mehr, oder aus Zuneigung zu ihren Verwandten ... ſie ſollen aber von nun an nur drei Wochen lang auswärts verweilen." Iſidor und die Prisca dagegen kommen dem griechiſchen Texte näher, indem ſie ſtatt resident (des Dionys) richtiger *possident* leſen.

2) Bei Dionys, Iſidor und in der Prisca XVI.

6ten antiocheniſchen Canons; und ſchon das Nicänum hatte den Hauptgedanken davon in ſeinem fünften Canon ausgeſprochen. Der Sinn iſt: „ein Diakon, Prieſter oder ſonſtiger Cleriker, welcher von ſeinem Biſchofe excommunicirt iſt, darf von einem anderen Biſchofe nicht in die Gemeinſchaft aufgenommen werden. Thut dieß ein Biſchof dennoch wiſſentlich, ſo muß er ſich vor der Synode verantworten."

Can. XIV. [1])

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Τὸ δὲ πάντοτέ με κινοῦν ἀποσιωπῆσαι οὐκ ὀφείλω. εἴ τις ἐπίσκοπος ὀξύχολος εὑρίσκοιτο, ὅπερ οὐκ ὀφείλει ἐν τοιούτῳ ἀνδρὶ πολιτεύεσθαι, καὶ ταχέως ἀντικρὺ πρεσβυτέρου ἢ διακόνου κινηθεὶς ἐκβαλεῖν ἐκκλησίας αὐτὸν ἐθελήσοι, προνοητέον ἐστὶ μὴ ἀθρόον τὸν τοιοῦτον κατακρίνεσθαι καὶ τῆς κοινωνίας ἀποστερεῖσθαι. πάντες εἰρήκασιν· Ὁ ἐκβαλλόμενος ἐχέτω ἐξουσίαν ἐπὶ τὸν ἐπίσκοπον τῆς μητροπόλεως τῆς αὐτῆς ἐπαρχίας καταφυγεῖν· εἰ δὲ ὁ τῆς μητροπόλεως ἄπεστιν, ἐπὶ τὸν πλησιόχωρον κατατρέχειν καὶ ἀξιοῦν, ἵνα μετὰ ἀκριβείας αὐτοῦ ἐξετάζηται τὸ πρᾶγμα· οὐ χρὴ γὰρ μὴ ὑπέχειν τὰς ἀκοὰς τοῖς ἀξιοῦσι· κἀκεῖνος δὲ ὁ ἐπίσκοπος, ὁ δικαίως ἢ ἀδίκως ἐκβαλὼν τὸν τοιοῦτον, γενναίως φέρειν ὀφείλει, ἵνα ἡ ἐξέτασις τοῦ πράγματος γένηται, καὶ ἢ κυρωθῇ αὐτοῦ ἡ ἀπόφασις ἢ διορθώσεως τύχῃ· πρὶν δὲ ἐπιμελῶς καὶ μετὰ πίστεως ἕκαστα ἐξετασθῇ, ὁ μὴ ἔχων τὴν κοινωνίαν πρὸ τῆς διαγνώσεως τοῦ πράγματος ἑαυτῷ οὐκ ὀφείλει ἐκδικεῖν τὴν κοινωνίαν· ἐὰν δὲ συνελήλυθότες τῶν κληρικῶν τινες κατίδωσι τὴν ὑπεροψίαν καὶ τὴν ἀλαζονείαν αὐτοῦ, ἐπειδὴ οὐ προσῆκόν ἐστιν ὕβριν ἢ μέμψιν ἄδικον ὑπομένειν, πικροτέροις καὶ βαρυτέροις ῥήμασιν ἐπιστρέφειν τὸν τοιοῦτον ὀφείλουσιν, ἵνα τῷ τὰ πρέποντα κελεύοντι ὑπηρετῶνται καὶ ὑπακούωσιν· ὥσπερ γὰρ ὁ ἐπίσκοπος τοῖς ὑπηρέταις εἰλικρινῆ ὀφείλει τὴν ἀγάπην καὶ τὴν διάθεσιν παρέχειν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οἱ ὑποτεταγμένοι ἄδολα τοῖς ἐπισκόποις τὰ τῆς ὑπηρεσίας ἐκτελεῖν ὀφείλουσιν.

Osius episcopus dixit: Quod me adhuc movet, reticere non debeo. Si episcopus quis forte iracundus (quod esse non debet) cito et aspere commoveatur adversus presbyterum sive diaconum suum et exterminare eum de ecclesia voluerit, providendum est, ne innocens damnetur aut perdat communionem. Et ideo habeat potestatem is, qui abjectus est, ut episcopos

1) Bei Dionys, Iſidor und in der Prisca XVII.

finitimos interpellet et causa ejus audiatur ac diligentius tractetur, quia non oportet ei negari audientiam roganti. Et ille episcopus, qui aut juste aut injuste eum abjecit, patienter accipiat, ut negotium discutiatur, ut vel probetur sententia ejus a plurimis vel emendetur. Tamen priusquam omnia diligenter et fideliter examinentur, eum, qui fuerit a communione separatus, ante cognitionem nullus alius debet praesumere, ut communioni societ. Ili vero qui conveniunt ad audiendum, si viderint clericorum esse fastidium et superbiam, quia jam non decet, ut episcopus injuriam vel contumeliam patiatur, severioribus eos verbis castigent, ut obediant honesta praecipienti episcopo; quia sicut ille clericis sincerum debet exhibere amorem caritatis, ita quoque vicissim ministri infucata debent episcopo suo exhibere obsequia.

Oſius trug vor: „wenn ein Biſchof jähzornig iſt, was bei einem ſolchen Manne aber nicht ſtattfinden ſollte, und er einem Prieſter oder Diakon gegenüber ſchnell aufgeregt wird und ihn aus der Kirche ausſchließen will, ſo iſt Vorſorge zu treffen, daß ein ſolcher nicht voreilig [1]) verurtheilt und der Gemeinſchaft beraubt werde.“ Alle ſprachen: „der Ausgeſchloſſene ſoll das Recht haben, zum Metropoliten [2]) ſeine Zuflucht zu nehmen; iſt aber dieſer abweſend, ſo ſoll er zum nächſten Biſchofe [3]) gehen und bitten, daß ſeine Sache genau unterſucht werde; denn man darf den Bittenden das Gehör nicht verweigern. Jener Biſchof aber, welcher mit Recht oder Unrecht die Ausſchließung verhängt hat, darf dieß nicht übel nehmen, auf daß die Sache unterſucht und ſein Spruch beſtätigt oder verbeſſert werde. Bevor aber Alles genau und glaubhaft unterſucht iſt, darf der Ausgeſchloſſene vor erfolgter Entſcheidung ſeiner Sache die Gemeinſchaft nicht verlangen. Wenn aber einige (zum Gericht) zuſammengetretene Cleriker [4]) bei ihm Hochmuth und Stolz bemerken, ſo ſollen ſie ihn, da ein Biſchof Uebermuth und ungerechten Tadel nicht zu dulden braucht, mit herberen und ſtrengeren Worten zu Recht weiſen, damit man den geziemenden Befehlen des Biſchofs gehorche. Denn wie der Biſchof ſeinen Untergebenen eine auf-

---

1) Statt ἀθρόον iſt vielleicht ἀθῶον „unſchuldig“ zu leſen, denn der lat. Text hat innocens, und ebenſo hat auch die alte lateiniſche Ueberſetzung.

2) Der lateiniſche Text hat hier ſtatt „Metropolit“ „episcopos finitimos,“ weil im Abendlande damals die Metropolitanverfaſſung nicht ſo ausgebildet und nicht ſo allgemein war, als im Morgenlande. Vgl. *Ballerini*, ed. Opp. S. Leonis T. III. p. XXXII.

3) Zonaras verſteht darunter den nächſten Metropoliten, und bemerkt, dieß ſei nie in die Praxis übergegangen. *Beveregi* T. I. p. 503.

4) Zonaras (l. c.) deutet dieß dahin: „wenn einige Cleriker der nämlichen Diöceſe, zu welcher der Klagende gehört, ihn als übermüthig kennen, ſo ſollen ſie per correptionem fraternam ihm Vorhalt machen.“

richtige Liebe und Neigung beweisen soll, so müssen auch die Untergebenen den Bischöfen gegenüber die Pflichten des Dienstes ohne Trug erfüllen."

Aehnliche Verordnungen enthalten schon can. 5 der nicänischen und can. 20 der antiocheniſchen Synode vom J. 341, siehe oben S. 369 f. und S. 499; im Corpus jur. can. aber findet sich unser Canon c. 4 Causa XI. quaest. 3.

In allen drei lateinischen Texten der sardicensischen Canones folgt jezt mit der der lateinischen Reihenfolge angemessenen Nummer als

Can. XVIII. (der Lateiner).

Januarius episcopus dixit: Illud quoque statuat sanctitas vestra, ut nulli episcopo liceat alterius episcopi civitatis ministrum ecclesiasticum sollicitare et in suis parochiis ordinare. Universi dixerunt: Placet, quia ex his contentionibus solet nasci discordia, et ideo prohibet omnium sententia, ne quis hoc facere audeat.

Januarius, der diese Verordnung proponirte, war, wie aus den Synodalunterschriften erhellt, Bischof von Benevent in Campanien; der Sinn derselben aber ist: „es sei keinem Bischof erlaubt, den Kirchendiener eines andern Bischofs zu verleiten und für seine Parochien zu weihen." Unser griechischer Text hat diesen Canon nicht, dagegen scheint er doch ehemals auch in den griechischen Exemplaren gestanden zu haben, wie man aus jener alten Uebersetzung erschließt, worin er sich findet, bei *Mansi*, VI. p. 1207 [1]).

Aehnliches hatte übrigens schon das Concil von Nicäa verordnet Canon 16; und auch der nachfolgende Canon, den der griechische und lateinische Text gemeinsam haben, ist desselben Inhalts. In Corpus jur. can. c. 1 Dist. 61 sind darum diese beiden Canones, Nr. 18 und 19 des lateinischen Textes, in einen zusammengezogen.

Can. XV. [2])

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο δὲ πάντες ὁρίσωμεν, ἵνα εἴ τις ἐπίσκοπος ἐξ ἑτέρας παροικίας βουληθῇ ἀλλότριον ὑπηρέτην χωρὶς τῆς συγκαταθέσεως τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου εἰς τινα βαθμὸν καταστῆσαι, ἄκυρος καὶ ἀβέβαιος ἡ κατάστασις ἡ τοιαύτη νομίζοιτο· εἴ τινες δ' ἂν τοῦτο ἑαυτοῖς ἐπιτρέψειαν, παρὰ τῶν ἀδελφῶν καὶ

1) Vgl. auch *Ballerin.* edit. Opp. S. Leonis, T. III. p. XXXI. n. III.

2) Bei Dionys, Isidor und in der Prisca XIX.

συνεπισκόπων ἡμῶν καὶ ὑπομιμνήσκεσθαι καὶ διορθοῦσθαι ὀφείλουσιν. ἅπαντες εἰρήκασι· Καὶ οὗτος ὁ ὅρος στήτω ἀσάλευτος.

Osius episcopus dixit: Et hoc universi constituimus, ut quicumque ex alia parochia voluerit alienum ministrum sine consensu episcopi ipsius et sine voluntate ordinare, non sit rata ordinatio ejus. Quicumque autem hoc usurpaverit, a fratribus et coëpiscopis nostris et admoneri debet et corrigi.

Auf den Vorschlag des Osius wird hier verordnet: „wenn der Bischof aus einem andern Sprengel einen fremden Kirchendiener ohne Zustimmung des eigenen Bischofs auf irgend einer Stufe anstellen will, so soll solche Anstellung ungültig sein. Haben aber doch Einige sich dieß herausgenommen, so sollen sie von unseren Brüdern und Mitbischöfen erinnert und zurechtgewiesen werden."

Fuchs in seiner Bibliothek der Kirchenversammlungen (Thl. II. S. 123 Note 125) meint, zwischen diesem Canon und dem vorausgegangenen blos lateinischen einen Unterschied entdeckt zu haben, indem in dem einen, dem blos lateinischen, der Fall gesezt sei, daß der nicht competente Bischof einem fremden Cleriker eine (höhere) Weihe gibt, in der Absicht, ihn für seine eigene Diöceſe zu behalten, während der andere Canon 15 (oder 19) den Fall behandle, wo die fragliche Ordination geschieht, ohne daß der fremde ordinirende Bischof den Ordinirten für seine Diöceſe behalten will. Einer andern Ansicht ist Van Espen, indem er behauptet: es sei offenbar, daß beide Canones die Lösung eines und desselben Falles entscheiden, weßhalb der griechische Text nur eine dieser Vorschriften aufgenommen habe [1]). — Gewiß ist, daß der Text der beiden Canones, wie er uns vorliegt, den von Fuchs angenommenen Unterschied nicht deutlich ausspricht, daß er aber wohl darin gefunden werden kann.

Van Espen fügt (l. c.) noch weiter bei: in beiden Canonen sei nur von höherer Ordination eines bereits Ordinirten (Kirchendieners) die Rede, nicht aber sei darin ausdrücklich die Ertheilung der Ordination an einen fremden Laien verboten; dennoch habe Bischof Gratus von Carthago auf dem carthaginensischen Concil im Jahre 348 (Canon 5) den Inhalt unseres Canons auch auf die Laien ausgedehnt [2]), und diese Interpretation sei allgemein angenommen worden, wie aus dem 54sten afrikanischen Canon erhelle.

---

1) *Van Espen*, Commentarius in canones et decreta etc. p. 278. ed. Colon. 1755 fol.

2) *Harduin*, Collect. Concil. T. I. p. 686. *Mansi*, T. III. p. 147.

Can. XVI. [1])

Ἄετιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Οὐκ ἀγνοεῖτε ὁποία καὶ πηλίκη τυγχάνει ἡ τῶν Θεσσαλονικέων μητρόπολις· πολλάκις τοιγαροῦν εἰς αὐτὴν ἀπὸ ἑτέρων ἐπαρχιῶν πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι παραγίνονται, καὶ οὐκ ἀρκούμενοι βραχέος διαγωγῇ χρόνου ἐναπομένουσι καὶ ἅπαντα τὸν χρόνον αὐτόθι ποιοῦνιες διατελοῦσιν, ἢ μόλις μετὰ πλεῖστον χρόνον εἰς τὰς ἑαυτῶν ἐπανιέναι ἐκκλησίας ἀναγκάζονται· περὶ τούτων οὖν ὁριστέον. Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Οὗτοι οἱ ὅροι, οἱ καὶ ἐπὶ τῶν ἐπισκόπων ὁρισμένοι, φυλαττέσθωσαν καὶ ἐπὶ τούτων τῶν προσώπων.

Aetius episcopus dixit: Non ignoratis, quanta et qualis sit Thessalonicensium civitas; saepe ad eam veniunt ex aliis regionibus presbyteri et diaconi et non sunt contenti brevi tempore morari, sed aut resident ibi aut certe vix post longa spatia ad sua redire coguntur. Universi dixerunt: Ea tempora, quae constituta sunt circa episcopos, et circa has personas observari debent.

Aetius, Biſchof von Theſſalonich, ſtellte der Synode vor, daß in ſeiner Stadt wegen ihrer Größe ꝛc. ſich ſehr häufig fremde Prieſter und Diakonen, und zwar ſehr lange aufhalten. Die Synode beſchloß deßhalb auf den Antrag des Oſius, daß, was oben durch Canon 11 in Betreff der Biſchöfe verordnet worden ſei, daß ſie ſich drei Wochen lang anderwärts aufhalten dürften, auch auf die fraglichen Perſonen Anwendung finde.

Can. XVII. [2])

Ὑπερβάλλοντος καὶ τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν Ὀλυμπίου καὶ τοῦτο ἤρεσεν, ἵνα εἴ τις ἐπίσκοπος βίαν ὑπομείνας ἀδίκως ἐκβληθῇ ἢ διὰ τὴν ἐπιστήμην ἢ διὰ τὴν ὁμολογίαν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἢ διὰ τὴν τῆς ἀληθείας ἐκδικίαν, καὶ φεύγων τὸν κίνδυνον, ἀθῶος καὶ καθωσιωμένος ὤν, εἰς ἑτέραν ἔλθοι πόλιν, μὴ κωλυέσθω ἐκεῖ ἐπὶ τοσοῦτον διάγειν, ἕως ἂν ἐπανέλθῃ ἢ τῆς ὕβρεως τῆς γεγενημένης αὐτῷ ἀπαλλαγὴν εὑρέσθαι δυνηθῇ· σκληρὸν γὰρ καὶ βαρύτατον, ἐλασίαν ἄδικον ὑπομεμενηκότα μὴ ὑποδέχεσθαι ὑφ' ἡμῶν· πλείστη γὰρ καλοκαγαθίᾳ καὶ φιλοφρονήσει ὀφείλει παραδέχεσθαι ὁ τοιοῦτος. πάντες εἰρήκασιν· Ἤρεσε καὶ τοῦτο.

---

1) Bei Dionys, Iſidor und in der Prisca XX.
2) Bei Dionys, Iſidor und in der Prisca XXI.

Osius episcopus dixit: Suggerente fratre et coëpiscopo nostro Olympio etiam hoc placuit, ut si aliquis vim perpessus est et inique expulsus pro disciplina et catholica confessione vel pro defensione veritatis, effugiens pericula, innocens et devotus ad aliam venerit civitatem, non prohibeatur immorari, quamdiu aut redire possit aut injuria ejus remedium acceperit; quia durum est, eum qui persecutionem patitur non recipi; etiam et larga benevolentia et humanitas ei est exhibenda. Omnis synodus dixit: Universa, quae constituta sunt, catholica ecclesia in universo orbe diffusa custodiet.

Et subscripserunt, qui convenerant episcopi omnes diversarum provinciarum sic: Ego N. episcopus civitatis N. et provinciae N. ita credo sicut supra scriptum est.

Indem Olympius, Biſchof von Aenus in Thracien, noch hinzufügte, wurde beſchloſſen: „wenn ein Biſchof mit Unrecht vertrieben wurde, wegen ſeiner Wiſſenſchaft oder ſeines katholiſchen Bekenntniſſes oder wegen Vertheidigung der Wahrheit, und der Gefahr entgehend, unſchuldig geopfert, in eine andere Stadt kommt, ſo ſoll er nicht gehindert werden, daſelbſt ſo lange zu bleiben, bis er zurückkehrt oder Befreiung von der ihm zugefügten Mißhandlung finden kann.“

Can. XVIII. (fehlt im Lateiniſchen).

Γαυδέντιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Οἶδας, ἀδελφὲ Ἀέτιε, ὡς τὸ τηνικαῦτά ποτε κατασταθέντος σου ἐπισκόπου ἡ εἰρήνη λοιπὸν ἐβράβευσεν· ἵνα μή τινα λείψανα διχονοίας περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἐναπομείνῃ, ἔδοξε καὶ τοὺς παρὰ Μουσαίου κατασταθέντας καὶ τοὺς παρὰ Εὐτυχιανοῦ, ἐπειδὴ αὐτῶν οὐδεμία αἰτία εὑρίσκοιτο, πάντας ὑποδεχθῆναι.

Gaudentius, Biſchof von Naiſſus in Dacien, iſt uns ſchon vom 4ten Canon her bekannt, welchen er ebenfalls in Vorſchlag gebracht hat. Der gegenwärtige lautet: „Biſchof Gaudentius ſprach: du weißt, mein Bruder Aetius (Biſchof von Theſſalonich, vgl. can. 16), daß ſeit deiner Aufſtellung zum Biſchofe fortan der Friede herrſchte. Damit nun kein Ueberreſt der Zwietracht unter den Clerikern übrig bleibe, ſo ſcheint es billig, daß die von Muſäus und Eutychian Aufgeſtellten ſämmtlich aufgenommen werden, da auf ihnen keine Schuld laſtet.“

Mit dieſem Canon hängt der folgende zuſammen.

Can. XIX. (fehlt im Lateiniſchen).

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Τῆς ἐμῆς μετριότητος ἡ ἀπόφασίς ἐστιν αὕτη· ἐπειδὴ ἥσυχοι καὶ ὑπομονητικοὶ ὀφείλομεν εἶναι, καὶ διαρκῆ

τὸν πρὸς πάντας ἔχειν οἶκτον, ἅπαξ τοὺς εἰς κλῆρον ἐκκλησιαστικὸν προαχθέντας ὑπό τινων ἀδελφῶν ἡμῶν, ἐὰν μὴ βούλοιντο ἐπανέρχεσθαι εἰς ἃς κατωνομάσθησαν ἐκκλησίας, τοῦ λοιποῦ μὴ ὑποδέχεσθαι, Εὐτυχιανὸν δὲ μήτε ἐπισκόπου ἑαυτῷ διεκδικεῖν ὄνομα, ἀλλ' οὐδὲ Μουσαῖον ὡς ἐπίσκοπον νομίζεσθαι· εἰ δὲ λαϊκὴν κοινωνίαν ἀπαιτοῖεν, μὴ χρῆναι αὐτοῖς ἀρνεῖσθαι. πάντες εἶπον· Ἀρέσκει.

„Biſchof Oſius ſprach: die Anſicht meiner Wenigkeit iſt, da wir ruhig und geduldig ſein und beſtändig Mitleid haben müſſen gegen Alle, ſo ſollen zwar diejenigen, welche von einigen unſerer Brüder einmal in den geiſtlichen Stand erhoben wurden, ſo ſie zu den Kirchen, wofür ſie beſtellt, nicht zurückkehren wollen, fortan nicht mehr aufgenommen werden, Eutychianus aber ſoll ſich den biſchöflichen Titel nicht anmaßen und auch Muſäus ſoll nicht als Biſchof erachtet werden. Verlangen ſie aber die communio laicalis, ſo ſoll ſie ihnen nicht verweigert werden. Alle ſprechen: ſo iſt es genehm."

Aus dieſen Canonen iſt erſichtlich, daß vor der Erhebung des Aetius zum Biſchof von Theſſalonich daſelbſt kirchliche Unruhen und Parteiungen ſtattgehabt haben. In dieſer Zeit traten Eutychian und Muſäus als Prätendenten des biſchöflichen Stuhles auf, und beide ordinirten wieder andere Kirchendiener. Doch keiner von ihnen beiden, ſondern Aetius erhielt den Stuhl von Theſſalonich, und der Friede kehrte wieder zurück. Wie aus dem 18ten Canon erſichtlich iſt, ſchloß Aetius jene beiden Prätendenten und die von ihnen beſtellten Cleriker aus der Kirchengemeinſchaft aus. Eine mildere Behandlung brachte nun Gaudentius zur Sprache, daß nämlich die von Muſäus und Eutychian Ordinirten, wenn ſonſt keine Schuld auf ihnen hafte, wieder aufgenommen werden ſollten. Was er unter dieſer Wiederaufnahme (*ὑποδεχθῆναι*) verſtand, iſt zweifelhaft, weil wir von dem ganzen Vorfalle zu Theſſalonich ſonſt gar keine andere Nachricht haben [1]). Wir wiſſen vor Allem nicht, ob Muſäus und Eutychian wirklich ſelbſt als Biſchöfe ordinirt waren oder nicht. Waren ſie ordinirt, ſo kann der Antrag des Gaudentius dahin gehen:

1) In der Synodalepiſtel der Euſebianer von Philippopolis (bei *Hilar.* Fragm. III. p. 1317 n. 20) iſt von einer Zwietracht zwiſchen Protogenes von Sardika und einem Biſchofe von Theſſalonich die Rede. Der Name des Letztern iſt nicht deutlich angegeben, doch iſt wahrſcheinlich Aetio zu leſen. Uebrigens iſt der Text ſo corrumpirt, daß man nicht ſicher weiß, welcher dem Andern Vorwürfe gemacht habe. Vgl. die Noten der Mauriner zu dieſer Stelle bei Hilarius.

man solle die von ihnen Geweihten wieder in ihr geistliches Amt restituiren [1]). Hatten aber Musäus und Eutychian die bischöfliche Consecration nicht erhalten, und für diesen Fall sprechen sich die alten griechischen Scholiasten aus [2]), so konnte nur darauf angetragen werden, daß die von ihnen (nec licite nec valide) Ordinirten wieder als Laien in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden sollten. Höchstens konnte gewünscht werden, man solle sie nachträglich auch valide ordiniren. — Ob die Synode den Antrag des Gaudentius genehmigte, ist ebenfalls nicht völlig entschieden, nur kann man aus der engen Verbindung des 18ten Canons mit dem 19ten, und weil dem leztern ein placet der Synode angehängt ist, solche Approbation als wahrscheinlich erschließen. Dagegen fragt sich, wie sich der 19te Canon zum 18ten verhalte? Offenbar steht die zweite Hälfte des 19ten in Verbindung mit Can. 18, indem Osius auf den Antrag des Gaudentius hin weiter proponirt, Eutychian und Musäus selbst dürften blos zur Laiencommunion zugelassen werden. Daraus erschließe ich, daß Osius den Antrag des Gaudentius billigte, und nur die Häupter der schismatischen Parteien aus dem Clerus ausgeschlossen wissen wollte, ähnlich wie man zu Nicäa in Betreff der Meletianer entschied. Die übrigen Cleriker jener Parteien dagegen sollten, versteht sich nach vorausgegangener Unterwerfung unter den rechtmäßigen Bischof, in ihren Würden verbleiben, jedoch nur wenn sie sich zu den Kirchen begeben, für die sie anfänglich ordinirt waren. Ich meine demnach, auch die erste Hälfte des 19ten Canons beziehe sich auf den im 18ten Canon berührten Gegenstand, während Tillemont [3]) und nach ihm Remi Ceillier [4]) der Meinung ist, Osius habe im ersten Theile des 19ten Canons einen Zusatz zum 16ten, nicht 18ten Canon gegeben.

Aus Allem ist klar, daß diese beiden Canones wohl deßhalb im lateinischen Texte fehlen, weil sie die lateinische Kirche gar nicht angingen und nur eine Spezialverordnung für Thessalonich enthielten [5]).

---

1) Diese Erklärung nahm Dr. Herbst in der Tübinger Quartalschrift 1825, S. 34 an.

2) *Bevereg.* T. I. p. 505. T. II. Annot. p. 201.

3) *Tillemont*, Mémoires etc. T. VIII. p. 49 in der Abhandlung S. Athanase, Art. 52.

4) Histoire générale etc. T. IV. p. 691.

5) Vgl. Tübing. Quartalsch. 1825, S. 34.

Can. XX. [1])

Γαυδέντιος ἐπίσκοπος εἶπε· Ταῦτα σωτηριωδῶς καὶ ἀκολούθως ὁρισθέντα καὶ πρεπόντως τῇ ἐπιτιμίᾳ ἡμῶν τῶν ἱερέων καὶ θεῷ ἀρέσαντα καὶ ἀνθρώποις, τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἰσχὺν ἑαυτῶν κατασχεῖν οὐ δυνήσονται, ἐὰν μὴ καὶ φόβος ταῖς ἐξενεχθείσαις ἀποφάσεσιν ἀκολουθήσῃ· ἴσμεν γὰρ καὶ αὐτοὶ, πλεονάκις διὰ τὴν ὀλίγων ἀναισχυντίαν τὸ θεῖον καὶ σεβασμιώτατον ὄνομα τῆς ἱερωσύνης εἰς κατάγνωσιν ἐληλυθέναι· εἰ τοίνυν τις παρὰ τὰ πᾶσι δόξαντα τολμήσοι, σπουδάζων τύφῳ μᾶλλον καὶ ἀλαζονείᾳ ἢ τῷ θεῷ ἀρέσαι, ἕτερόν τι διαπράξασθαι, ἤδη γιγνωσκέτω ἐγκλήματι ἀπολογίας ἑαυτὸν ὑπεύθυνον καθιστᾶν, καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὸ ἀξίωμα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλλειν. ἅπαντες ἀπεκρίναντο· Πρέπει καὶ ἀρέσκει ἡμῖν ἡ τοιαύτη γνώμη.

Καὶ τοῦτο δὲ ἐκεῖθεν μάλιστα γνώριμον γενήσεται καὶ πληρωθήσεται, ἐὰν ἕκαστος ἡμῶν τῶν ἐν ταῖς παρόδοις ἤτοι καναλίῳ καθεστώτων ἐπισκόπων, θεασάμενος ἐπίσκοπον, ἐπιζητοίη τὴν αἰτίαν τῆς παρόδου καὶ ποῦ τὴν πορείαν ποιεῖται· καὶ ἐὰν μὲν εὕρῃ αὐτὸν ἐπὶ τὸ στρατόπεδον ἀπιόντα, ἐπιζητήσει τὰς αἱρέσεις τὰς ἐπάνω προκειμένας· κἂν κεκλημένος ἀφικνῆται, ἀπιόντι αὐτῷ μηδὲν ἐμπόδιον γίγνοιτο· εἰ δὲ ἐπιδείξεως χάριν, καθὼς προείρηται τῇ ὑμετέρᾳ ἀγάπῃ, ἢ διά τινων ἀξιώσεις σπουδάζοι ἐπὶ τὸ στρατόπεδον, μήτε τοῖς γράμμασιν αὐτοῦ ὑπογράφειν μήτε κοινωνεῖν τῷ τοιούτῳ. ἅπαντες εἶπον· Ὁριζέσθω καὶ τοῦτο.

Gaudentius episcopus dixit: Ea quae salubriter providistis convenientia et aestimationi omnium et Deo placitura et hominibus, tenere hactenus firmitatem possunt, si metus huic sententiae conjungatur. Scimus enim et ipsi saepissime propter paucorum impudentiam religiosum sacerdotale nomen fuisse reprehensum. Si igitur aliquis contra omnium sententiam nisus voluerit ambitioni magis placere quam Deo, is debet scire, causis redditis honorem dignitatemque se amissurum: quod ita demum compleri poterit, si unusquisque nostrum, qui in canali constitutus est, cum progredientem episcopum viderit, inquirat transitum ejus, causas videat, quo tendat agnoscat, et si quidem eum invenerit ire ad comitatum, requirat et illud, quod superius comprehensum est, ne forte invitatus sit, ut ei facultas eundi permittatur. Si vero, ut superius memoravit sanctitas vestra, propter desideria et ambitiones ad comitatum pergat, neque in literis ejus subscribatur, neque in communionem recipiatur. Si vobis placet, omnium sententia confirmari debet. Universi dixerunt, honestum esse et placere sibi hanc constitutionem.

1) Bei Dionys, Isidor und in der Prisca XI.

Auf den Vorſchlag des mehrgenannten Biſchofs Gaudentius wurde beſchloſſen: „wenn von nun an ein Biſchof dem allgemein Beſchloſſenen entgegen zu handeln wage, mehr aus Stolz und Ruhmſucht, als um Gott zu gefallen, ſo ſoll er zur Verantwortung gezogen werden und die biſchöfliche Würde verlieren [1]). Und dieß (dieſe Verordnung) wird dadurch (eigentlich von dorther) am meiſten bekannt und am ſicherſten vollzogen [2]), wenn jeder von uns Biſchöfen, die an öffentlichen Landſtraßen [3]) wohnen, ſo er einen Biſchof vorüberziehen ſieht, nach dem Zwecke ſeiner Reiſe fragt und wohin er gehe. Und findet er, daß derſelbe ſich zum kaiſerlichen Hoflager begebe, ſo ſoll er ſich nach den Umſtänden, die oben (Canon 7) angeführt ſind, erkundigen. Reiſet er dahin, weil (vom Kaiſer) berufen, ſo ſoll ihm nichts in den Weg gelegt werden. Geht er aber der Eitelkeit willen, wie von eurer Liebe oben geſagt wurde, oder gewiſſer Bitten wegen dahin, ſo ſoll man ſeine Briefe nicht unterſchreiben, noch mit ihm Gemeinſchaft haben."

Wie ſchon bemerkt, ſtellt der lateiniſche Text dieſen Canon an einen ganz andern Platz, nämlich unmittelbar hinter jene Verordnungen, welche die Luſt der Biſchöfe, ans kaiſerliche Hoflager zu reiſen, beſchränken ſollen (Canon 7—9). Sichtlich gehört er auch, ſeinem Sinne nach, dieſer Gruppe von Verordnungen an.

Endlich läßt der lateiniſche Text auf dieſen unſern Canon noch einen kurzen andern mit der Nummer XII. folgen, der im Griechiſchen fehlt und alſo lautet:

Canon XII. des lateiniſchen Textes.

Osius episcopus dixit: Sed et moderatio necessaria est, dilectissimi fratres, ne adhuc aliqui nescientes, quid decretum sit in synodo, subito veniant ad civitates eas, quae in canali sunt. Debet ergo episcopus civitatis ipsius admonere eum et instruere, ut ex eo loco diaconum suum mittat; admonitus ipse tamen redeat in paroeciam suam.

Nach Van Eſpens richtiger Bemerkung (l. c. p. 275) ließ der griechiſche Text dieſen Paſſus wahrſcheinlich deßhalb hinweg, weil derſelbe nur eine Propoſition des Oſius ohne ausdrückliche Synodalapprobation enthält. Zudem ſollte ja die darin enthaltene Verordnung nur

1) Bei *Beveregg.* T. I. p. 507 endet hier der Canon 20, und beginnt Nr. 21.

2) Ein wenig anders erklären dieſe Worte die griechiſchen Scholiaſten; aber der Hauptſinn wird dadurch nicht verändert.

3) Ueber *καναλίος* = via publica vgl. *Suicer*, thesaur. s. h. v.

temporär sein, und nur für die Zeit gelten, wo die Beschlüsse von Sardika noch nicht allgemein bekannt waren.

§ 65.

Verordnung über die Paschafeier.

Nachricht über eine weitere Thätigkeit der Synode von Sardika gibt uns der Vorbericht zu den neuentdeckten Osterfestbriefen des hl. Athanasius [1]), wo ad an. 343 bemerkt wird: „in Sardika fand in Betreff des Osterfestes Uebereinstimmung statt. Man bestimmte einen Abschnitt von fünfzig Jahren, nach welchem Römer und Alexandriner überall den Ostertag nach dem Brauch anzeigten [2])."

Wie bekannt, hatte das Nicänum eine Differenz zwischen der alexandrinischen und römischen Osterrechnung nicht definitiv entschieden. Es gebot zwar, daß Ostern stets nach dem Frühlingsäquinoktium statthaben solle; das Aequinoktium selbst aber wurde von den Römern auf den 18., von den Alexandrinern auf den 21. März angesezt, und über diese Verschiedenheit gab das Nicänum keine Entscheidung (s. oben S. 313). Sie wurde zwar praktisch beseitigt durch die Verordnung, daß der Bischof von Alexandrien den Ostertermin berechnen, und dem Papst behufs der allgemeinen Publikation anzeigen solle; theoretisch dagegen blieb die Differenz stehen und verursachte dadurch nothwendig in Bälde wieder eine neue Verhandlung.

Nach dem Zeugniß des Vorberichtes hatte nun eine solche wirklich in Sardika statt (vgl. oben S. 315 f.); aber auch hier wurde die Differenz nicht principiell, sondern nur provisorisch dadurch gehoben, daß sich Griechen und Römer für die nächsten 50 Jahre über den Ostertermin verständigten, also nicht einen neuen gemeinsamen Cyklus aufstellten, sondern nur dem praktischen Bedürfnisse durch ein Uebereinkommen für die nächsten 50 Jahre genügten. Ohne Zweifel hat dabei bald der eine, bald der andere Theil etwas nachgegeben. Wir wissen hievon Folgendes. Gleich für das Jahr 346 hätte Ostern nach der alexandrinischen Rechnung am 27. Phamenoth, d. i. 23. März statthaben sollen, allein Athanasius sagt in seinem 18ten Osterbriefe, „die heilige Synode

1) Vgl. darüber oben S. 429.

2) Larsow, die Festbriefe des hl. Athanasius S. 31.

(von Sardika) habe darüber verhandelt und Alle ſeien dahin einig geworden, daß Oſtern acht Tage ſpäter, am 4. Pharmuthi = 30. März, dem Termin der Römer, zu feiern ſei [1]).

Eine zweite Differenz zwiſchen Römern und Alexandrinern betraf das Jahr 349. Nach alexandriniſcher Rechnung hätte Oſtern dießmal auf den 28. Pharmuthi = 23. April fallen ſollen. Die Römer aber entgegneten, wie der Vorbericht zu den athanaſianiſchen Feſtbriefen erzählt: „ſie beſäßen eine bis auf Petrus zurückgehende Ueberlieferung, den 26. Pharmuthi = 21. April nicht zu überſchreiten", und die Alexandriner fügten ſich abermals, im Intereſſe der Eintracht, Oſtern mit den Römern auf den 30. Phamenoth = 26. März anzuſetzen [2]). Später dagegen wurde dieſe Harmonie bald wieder geſtört, und ſchon in den Jahren 350, 360 und 368 wichen die Oſtertermine der Römer und Alexandriner auf's Neue von einander ab, ſo daß die zu Sardika beſchloſſene 50jährige Oſterunion nicht völlig zu Stande kam [3]).

§ 66.

Die ſardicenſiſchen Urkunden.

Außer allem bisher Genannten beſitzen wir noch drei wichtige, von der ſardicenſiſchen Synode herrührende Urkunden. Die erſte und größte darunter iſt das von uns bisher ſchon oft benützte encykliſche Schreiben der Synode an alle Biſchöfe der Chriſtenheit, welches Athanaſius griechiſch, Hilarius von Poitiers dagegen lateiniſch aufbewahrt hat [4]), und es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß dieß Dekret von der Synode ſelbſt in beiden Sprachen abgefaßt und publicirt worden ſei [5]). Es war ja für

1) Larſow, S. 141 und S. 50. Nr. XVIII.

2) Larſow, a. a. O. S. 33 und 50. Nr. XXI.

3) Im J. 350 hatten die Alexandriner ihre Oſtern am 8. April, die Römer am 15. April, im J. 360 jene am 23. April, dieſe am 19. März, im J. 368 jene am 20. April, die Römer am 23. März. Vgl. Ideler, Bd. II. S. 251, und die Tabelle des Prof. Galle bei Larſow, zu S. 47. Die weitere Geſchichte des Oſterſtreits erzählten wir oben S. 316 ff.

4) *Athanas.* Apologia c. Arian. c. 44 sqq. *Hilar.* Fragm. T. II. p. 1283 sqq. Auch bei *Mansi*, T. III. p. 57 sqq. und p. 69 sqq. *Harduin*, T. I. p. 662. *Theodoret*, hist. eccl. T. II. p. 8.

5) Vgl. die Marginalnote zu *Mansi*, T. III. p. 58. und *Ballerin.* in ihrer Edit. Opp. S. Leonis, T. III. p. XXXI. II. Von dem lateiniſchen Original verſchieden iſt aber die alte lateiniſche Ueberſetzung aus dem griechiſchen Texte, welche von Maffei zu Verona gefunden, von den Ballerini und von Manſi edirt wurde. Vgl. oben S. 521 u. 558.

den Orient und Occident zugleich beſtimmt, und die Synode ſelbſt beſtand aus Griechen und Lateinern zu ungefähr gleichen Hälften.

Das fragliche encykliſche Schreiben hat folgenden Hauptinhalt, den wir dem Sinne, nicht aber gerade dem Worte nach, ſondern abgekürzt mittheilen: „Die gottſeligen Kaiſer haben die Synode von Sardika zu den bekannten drei Zwecken berufen und auch die morgenländiſchen Biſchöfe (die Euſebianer) haben ſich eingeſtellt, theils um dem kaiſerlichen Befehle zu folgen, theils mit dem Vorſatze, ihre früheren Anſchuldigungen gegen Athanaſius und Marcellus auf's Neue zu bekräftigen. Als ſie jedoch dieſe beiden ſelbſt ſowie den Biſchof Aſclepas von Gaza anweſend ſahen, fürchteten ſie ſich, in eine Unterſuchung ſich einzulaſſen, obgleich ſie öfter dazu eingeladen und aufgefordert wurden. Was ſie aber noch mehr ſchreckte, war, daß auch andere von ihnen mißhandelte Biſchöfe und Prieſter theils perſönlich, theils durch Bekannte und Freunde Klagen gegen ſie erheben und ſelbſt die Ketten vorzeigen wollten, in die ſie geſchlagen worden ſeien. Denn ſo weit war ihre Wuth gegangen, daß ſich manche Biſchöfe, z. B. Theodul (wahrſcheinlich von Trajanopel) nur durch die Flucht vor dem Tode retten konnten. Außerdem waren auch von mehreren Gemeinden Deputirte in Sardika aufgetreten, um über die Gewaltthaten zu berichten, welche bei Verjagung der orthodoxen und Einführung arianiſch geſinnter Biſchöfe und Prieſter bei ihnen verübt worden ſeien. Unter ſolchen Umſtänden fanden es die Morgenländer für gerathen, Sardika zu verlaſſen, und verriethen ſchon hiedurch ihre böſe Sache genugſam; deßungeachtet wurde die ganze Angelegenheit von der Synode ſorgſam geprüft und die Akten ſelbſt ſtellten jene als tückiſche Verleumder und falſche Ankläger dar, denn Arſenius lebt noch, und kein Kelch iſt zertrümmert, wohl aber ſind die mareotiſchen Akten mit großer Parteilichkeit abgefaßt worden (ſ. oben S. 450 und 472). Ebenſo ungerecht zeigte ſich die Anklage gegen die Orthodoxie des Marcellus (ſ. oben S. 456 und 532) und auch Aſclepas konnte ſeine Unſchuld aus den Akten ſeiner Gegner beweiſen. Außerdem zeigte ſich, daß die Euſebianer Viele, die wegen Arianismus rechtmäßig abgeſezt worden waren, nicht nur wieder aufgenommen, ſondern auch zu höhern Kirchenämtern befördert haben. Die Häupter dieſer Partei ſind Theodor von Heraklea, Narciſſus von Neronias, Stephan von Antiochien, Georg von Laodicea, Acacius von Cäſarea, Menophantes von Epheſus, Urſacius von Singidunum und Valens von Murſia, welche ſchon auf der Reiſe nach Sardika beſondere Conciliabula veranſtaltet und

die andern Morgenländer gehindert haben, sich mit der Synode zu vereinigen, wie zwei von ihnen übergetretene Bischöfe Makarius und Asterius bezeugten. Nachdem sie sich nun wieder von Sardika entfernt haben und ihre Verbrechen: Verleumdungen, Gewaltthätigkeiten, falsche Briefe, Schläge, Einkerkerungen, Entblößung heiliger Jungfrauen, Zerstörung von Kirchen ꝛc. erwiesen sind und sie, was das Aergste, die arianische Häresie wieder erweckt haben, so hat die Synode den Athanasius, Marcell und Asclepas für unschuldig, jene Häupter der Eusebianer aber für abgesezt erklärt und mit dem Banne belegt (s. oben S. 533). Es mag also von nun an Niemand mehr mit ihnen Gemeinschaft unterhalten, wohl aber soll jeder Bischof dem Beschluß der Synode von Sardika, als ob er im Geiste dabei anwesend gewesen sei, unterzeichnen [1]), damit überall und von allen Dienern des Heiligthums die Eintracht gewahrt werde [2])."

Die zweite Urkunde, welche die Synode von Sardika uns hinterlassen hat, ist ihr Schreiben an die Gemeinde zu Alexandrien, das wiederum Athanasius [3]) griechisch mittheilt, während es bei Hilarius fehlt. Der Inhalt ist: „Das böse Gewissen habe den Freunden des Arianismus nicht gestattet, an der Synode Theil zu nehmen, und es sei der Spruch des Papstes Julius (auf der römischen Synode) zu Gunsten des Athanasius, der sich auf das Zeugniß von 80 Bischöfen stüzte, gerechtfertigt worden. Alle Mitglieder der Synode von Sardika hätten deßhalb die Gemeinschaft mit Athanasius für rechtmäßig erkannt, während

1) Vgl. oben S. 520.

2) Ueber das angeblich sardicensische Symbolum, welches bei Theodoret und anderwärts diesem Synodalschreiben angehängt erscheint, vgl. oben S. 533 f.

3) Dieses Synodalschreiben ist in der Apologie des Athanasius zweimal mitgetheilt, c. 37 sqq. und c. 41 sqq. Das erstemal lautet die Ueberschrift an die Gemeinde von Alexandrien, das zweitemal an die Bischöfe von Aegypten und Libyen. Aber es ist in der That doch nur eine und dieselbe Urkunde, und daß sie auch in der zweiten Form bei Athanasius ursprünglich den Alexandrinern in specie, und nicht den Bischöfen Libyens und Aegyptens bestimmt gewesen sei, geht aus c. 43 hervor, wo Alexandrien „eure Stadt" und Athanasius „euer Bischof" genannt wird. Hienach ist wohl die zweite Form nichts anderes als eine für die libyschen ꝛc. Bischöfe gefertigte Copie des Briefes an die Alexandriner. Diese zweite Form ist übrigens nach 9/10 ihres Inhalts der ersten wörtlich gleich, nur fehlet ihr der Passus wegen der alexandrinischen Priester Aphthon ꝛc., dagegen hat sie zwei Zusäze, einen am Schlusse von c. 42 und einen in c. 43, s. folgende Seite Note 1 und 4. Ueber das Verhältniß dieser beiden Formen vgl. die Admonitio der Mauriner zu ihrer Ausgabe der Apologia Athanasii n. VIII. p. 95. edit. Patav.

ſich im Gegentheil die Euſebianer geweigert hätten, an der Synode Theil zu nehmen, wenn nicht von vornherein Athanaſius ausgeſchloſſen werde. Aber die mareotiſchen Akten ſeien zu falſch und parteiiſch, Iſchyras ſelbſt habe ihre Unwahrheit aufgedeckt, als falſch habe ſich auch die Anklage wegen Arſenius erwieſen, aber die Feinde hätten dennoch nicht geruht und neue tückiſche Anklagen erdichtet. Athanaſius und die Synode hätten eine Unterſuchung darüber verlangt, aber die Ankläger ſeien entflohen und ihr gebrandmarktes Gewiſſen habe ſich geoffenbart. Die Alexandriner aber, die ſchon ſo viel um des rechten Glaubens willen erduldet, ſollten fortfahren in dieſer Beharrlichkeit, auch wenn ſie von den Arianern auf's Neue verfolgt würden. Auch die Synode thue das Ihrige, um für ſie zu ſorgen [1]), und habe ſich deßhalb mit Bitten an die Kaiſer ſelber gewendet [2]), damit dieſe den annoch Verfolgten Befreiung verſchaffen und keinem weltlichen Beamten geſtatten möchten, über Geiſtliche zu richten und unter kirchlichem Vorwande die Gläubigen zu beläſtigen [3]). Die Alexandriner aber ermahne die Synode, den Gregor, welcher nie rechtmäßiger Biſchof geweſen und zu Sardika abgeſezt worden ſei, ja nicht anzuerkennen, dagegen den Athanaſius, wenn er zurückkehre, wieder mit Freude aufzunehmen. Sie erkläre ihnen ferner, daß auch die Prieſter Aphthonius, Athanaſius der Sohn des Kapito, Paulus und Plution, welche von den Euſebianern verjagt worden, von der Synode wieder aufgenommen und für unſchuldig erklärt worden ſeien; darum möchten auch ſie dieſelben wieder freundlich empfangen. Was endlich gegen die Häupter der Euſebianer [4]) beſchloſſen worden ſei, mögen ſie aus der Beilage (dem oben mitgetheilten encykliſchen Schreiben) erſehen."

Aehnliche Schreiben richtete die Synode an die anderen Gemeinden, deren Biſchöfe ſie für unſchuldig erklärt und wiedereinzuſetzen befohlen hatte [5]).

1) Hier hat die zweite Form bei *Athanas.* l. c. c. 42 den Beiſatz: „nicht blos ihr, ſondern auch andere unſerer Mitdiener ſind verlezt worden und haben hier unter Thränen darüber geklagt."

2) Dieß Schreiben der Synode an die Kaiſer exiſtirt nicht mehr; die Synode ſpricht aber davon auch in ihrem Briefe an P. Julius, bei *Hilar.* Fragm. T. II. p. 1291. n. 12.

3) Gerade weltliche Beamte hatten ja in Aegypten allerlei Gewaltthaten geübt, um den Arianismus einzuführen, vgl. oben S. 475. 478.

4) In der zweiten Form dieſes Synodalſchreibens werden hier (*Athanas.* l. c. c. 43) die Namen der angeſehenſten Euſebianer eingeſchaltet.

5) *Mansi*, T. III. p. 66 *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 36. und c. 49.

Die dritte Synodalurkunde iſt das Schreiben der Sardicenſer an Papſt Julius [1]), des Inhalts: „der Papſt habe gute Gründe gehabt, der Synode nicht perſönlich anzuwohnen und es ſei das beſte und paſſendſte, wenn die Prieſter (Biſchöfe) aus allen Provinzen dem Haupte, d. i. dem Stuhle Petri ihre Berichte erſtatten [2]). Weil aber alles, was zu Sardika geſchehen, theils in den dem Papſte mitgetheilten Akten aufgezeichnet ſei, theils mündlich von deſſen Geſandten, den Prieſtern Archidamus und Philorenus und dem Diakon Leo [3]), genau berichtet werden könne, ſo ſcheine es wohl überflüſſig, auch in dieſem Briefe davon zu handeln. Die Orientalen, welche ſich Biſchöfe nennen, obgleich unter ihnen manche vom tödtlichen Gift der arianiſchen Häreſie angeſteckt ſeien, hätten, aus Mißtrauen gegen ihre eigene Sache, beim Gerichte zu erſcheinen ſich geweigert, wie ſie auch nicht zur römiſchen Synode haben kommen wollen. Es wäre aber unrecht geweſen, ihnen nachzugeben, und dem Athanaſius und Marcellus, denen doch ſo viele Biſchöfe ein gutes Zeugniß geben, die Gemeinſchaft zu verweigern. Drei Gegenſtände habe die Synode zu verhandeln gehabt, denn ſelbſt die gottſeligen

---

1) Es iſt nur mehr (lateiniſch) mit ziemlich verderbtem Texte bei *Hilar.* Fragm. T. II. p. 1297 und in der Collectio Cresconiana vorhanden (vgl. Baron. ad an. 347. 24) und war vielleicht von Anfang an nur lateiniſch abgefaßt worden. Weiterhin iſt es abgedruckt bei *Mansi*, T. III. p. 40 sq. und *Harduin*, T. I. p. 653 sq.

2) Vgl. oben S. 523. Schon Blondell hielt dieſe Stelle: hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput, i. e. ad Petri Apostoli sedem de singulis quibusque provinciis domini referant sacerdotes, wegen des barbariſchen Latein, namentlich wegen valde congruentissimum für unterſchoben (*Blondell*, de primatu ecclesiae, p. 106). Remi Ceillier (histoire générale etc. T. IV. p. 696) bemerkte dagegen, die barbariſche Latinität laſſe ſich durch die Annahme erklären, daß der Brief zuerſt griechiſch geſchrieben worden ſei, und uns nur eine Ueberſetzung davon vorliege. Dabei konnte aber Remi Ceillier (l. c.) auch nicht verſchweigen, daß dieſer Satz den Gedankengang des Briefes unterbreche und wie ein Einſchiebſel ausſehe. Noch mehr haben Bower (Hiſt. der Päpſte Bd. I. S. 192) und Fuchs (Biblioth. der Kirchenverſ. Bd. II. S. 128) dieß hervorgehoben und Letzterer insbeſondere mit vieler Zuverſicht die Vermuthung aufgeſtellt: jener Satz ſei urſprünglich eine Gloſſe geweſen, die ein Leſer des Briefes ad marginem beifügte, und die dann ein ſpäterer Abſchreiber in den Text mithineinnahm; Remi Ceillier dagegen ſagt, um den Satz zu retten (l. c.): es habe wohl die Synode mit dieſen Worten nur en passant auf ihren Beſchluß in Betreff der Appellation nach Rom hinweiſen wollen.

3) Dieſer Diakon unterſchrieb jedoch die Synodalakten nicht, ſondern dieß geſchah nur durch die beiden Prieſter, ſ. *Mansi*, T. III. p. 66. *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 50.

Kaiſer hätten geſtattet, Alles von neuem zu unterſuchen. Vor Allem ſollte vom rechten Glauben gehandelt werden, dann von den Perſonen, welche abgeſezt worden waren, und deren Abſetzung jezt, ob gerecht, geprüft werden ſollte, drittens endlich über die Gewaltthätigkeiten, welche die Euſebianer an Vielen verübten, von denen die Geſtorbenen unbedenklich als Martyrer zu betrachten ſeien. Ja, annoch ſeien Einige im Gefängniß, und ihre Schuld keine andere, als daß ſie die arianiſche und euſebianiſche Häreſie verwerfen und mit Solchen keine Gemeinſchaft haben wollen. Die Euſebianer aber hätten Manche, die mit Recht abgeſezt worden, nicht nur wieder aufgenommen, ſondern zu höheren Kirchenämtern befördert. Der Papſt (beatissime frater) möge aber weiterhin vernehmen, was über die beiden gottloſen und unverſtändigen Jünglinge (adolescentibus) Urſacius und Valens beſchloſſen worden ſei. Beide hätten den Samen der falſchen Lehre beharrlich ausgeſtreut, außerdem habe Valens ſein Bisthum verlaſſen und in ein anderes (wohl Aquileja) ſich eindrängen wollen, auch dazu einen Aufſtand erregt, wobei ein Bruder (Biſchof), Namens Viktor (oder Viator), der nicht mehr fliehen konnte, ganz zertreten wurde und drei Tage darauf in derſelben Stadt Aquileja ſtarb. Der Papſt werde auch das Schreiben der Synode an die Kaiſer billigen, überdieß möge er die Verhandlungen der Synode den Biſchöfen in Sicilien, Sardinien und Italien [1]) bekannt machen. Marcellus, Athanaſius und Aſclepius (Aſclepas) ſeien von der Synode in die Gemeinſchaft aufgenommen, dagegen Urſacius ꝛc. abgeſezt und ausgeſchloſſen worden." Wie freudig Papſt Julius dieſen Beſchlüſſen beiſtimmte, erſehen wir aus ſeinem Schreiben an die Alexandriner in der oft erwähnten Apologie des hl. Athanaſius c. 53.

Von zweifelhafter Aechtheit ſind drei weitere angeblich ſardicenſiſche Urkunden, welche Scipio Maffei in dem ſchon öfter erwähnten veroneſiſchen Codex in lateiniſcher Ueberſetzung gefunden hat. Es ſind dieß 1) ein Brief der Synode an die Chriſten in der Mareotis, des Inhalts: „Schon aus dem Synodalſchreiben an die alexandriniſche Kirche (ſiehe oben S. 586) werde ihnen bekannt ſein, was zu Sardika geſchehen ſei. Die Synode ſchreibe aber an ſie extra, um ſie zu tröſten, weil ſie von den Ketzern, namentlich von Gregor (dem Afterbiſchof zu Alexandrien) ſo viel gelitten hätten. Sie ſollten alle dieſe Leiden geduldig ertragen,

1) D. i. in den unmittelbar unter der päpſtlichen Jurisdiktion ſtehenden Provinzen.

wie der Apostel Paulus. In der That habe auch der mareotische Priester Ingenius sehr viel Muth gezeigt [1]). Es werde jezt besser werden. Die Synode habe sich bereits an die Kaiser gewendet, damit sie solches nicht mehr gestatten. Athanasius sei von der Synode für unschuldig erklärt, Andere abgesezt worden. Ueber Gregor (von Alexandrien) zu schreiben sei überflüssig, er sei schon längst abgesezt; wer von ihm bisher getäuscht worden sei, solle in sich gehen [2])." 2) Das zweite Stück ist ein angeblicher Brief des hl. Athanasius an dieselben mareotischen Kirchen: „die Synode habe die Standhaftigkeit der Gläubigen in der Mareotis gelobt und viel Mitleid mit ihnen gehabt, auch an sie extra geschrieben, obgleich der Brief an die alexandrinische Kirche auch den Christen in der Mareotis gelte (weil zum Bisthum Alexandrien gehörig)." Das vorige Aktenstück wird nun beinahe ganz copirt und nur aus der oratio directa in die indirecta übersezt. Zum Schlusse unterschreibt nicht blos Athanasius, sondern zugleich eine große Anzahl anderer zu Sardika gewesener Bischöfe [3]). 3) Das dritte Stück ist wieder ein Brief des hl. Athanasius, aber an die Kirche von Alexandrien. Er dankt darin Gott dafür, daß seine Unschuld anerkannt worden sei, spricht dann von der Schlechtigkeit seiner Gegner, wie sie nicht den Muth gehabt hätten, an der Synode zu Rom (i. J. 341) Theil zu nehmen, wie sie sich sodann zu Sardika aufgeführt und wie sie abgesezt worden seien. Hier ist u. a. gesagt, sie hätten wörtlich geäußert: „was haben wir mit euch gemein? Ihr seid Christen, wir aber Feinde Christi." Von solchen Leuten sollten sich die Alexandriner nicht verführen lassen, die Verführten aber sollten jezt, nachdem die Synode gesprochen, zurückkehren. Zum Schlusse wird die Absezung der Eusebianer abermals erzählt und der Schluß des ersten Briefes, ähnlich wie es in Nr. 2 geschah, repetirt [4]).

Diese Excerpte zeigen, glaube ich, zur Genüge die Unächtheit dieser drei Stücke. Wo in aller Welt werden die Eusebianer von sich selbst gesagt haben: „wir sind keine Christen?" Aber auch abgesehen davon, ist der ganze Inhalt dieser drei Briefe matt und lahm, die beständige

1) Dieser Ingenius kommt bei Athanasius zweimal vor, in Unterschriften, Apolog. c. Arian. c. 74. p. 151 und Epist. encycl. ad episc. n. 7. p. 317. T. I. P. I. ed. Patav.

2) *Mansi*, T. VI. p. 1217. *Baller.* l. c. p. 607 sqq.

3) *Mansi*, T. VI. p. 1219. *Baller.* l. c. p. 609.

4) *Mansi*, l. c. p. 1221 sqq. *Baller.* l. c. p. 611 sqq.

Wiederholung der gleichen Worte unerträglich, die ganze Art und Weise geistlos und trivial. Dazu kommt, daß das ganze christliche Alterthum von diesen drei Aktenstücken nichts wußte, und sie gar nirgends anders als in jenem veronesischen Codex existiren, so daß wir sie nicht für ächt anzuerkennen vermögen [1]).

§ 67.

Das Conciliabulum der Eusebianer zu Philippopolis.

In starkem Contraste zu den ächten Synodalschreiben steht jene Encyclica, welche die Eusebianer nach ihrer Trennung von der Synode von Philippopolis aus erließen [2]), und welche uns ebenfalls der heil. Hilarius aufbewahrt hat [3]). Sie ist zunächst in specie an Gregor (den eusebianischen Bischof) von Alexandrien, Amphion von Nikomedien, Donatus (den schismatischen) Bischof von Carthago [4]) und andere, dann aber auch im Allgemeinen an sämmtliche Bischöfe, Priester und Diakonen der Christenheit adressirt. Gleich im Eingange wird jener Satz aufgestellt, welchen die Eusebianer in ihrem Streite mit den Orthodoxen zu Sardika immer premirten, daß nämlich ein einmal ausgesprochenes kirchliches Urtheil, besonders die Aufstellung und Absetzung eines Bischofs betreffend, unverändert bleiben müsse. Darauf wird berichtet, daß Marcellus von Ancyra, dieser schrecklichste Häretiker, furchtbare Blasphemien gegen Christus ausgestoßen und sogar in einem Buche veröffentlicht habe, als ob Christi Reich einen Anfang und ein Ende hätte und er erst durch die Menschwerdung Ebenbild Gottes geworden sei (siehe oben S. 456 f.). Marcellus habe die hl. Schrift falsch erklärt und die Irrthümer des Sabellius, Paul von Samosata und Montanus mit einander verbunden. Er sei darum schon von der Synode zu Constantinopel (i. J. 335) unter Kaiser Constantin gewarnt und, als dieß nichts nützte, verurtheilt worden. Auch Protogenes von Sardika und der Bischof von Syrakus hätten die Schrift, welche damals

---

1) Fuchs in s. Biblioth. der Kirchenvers. Bd. II. S. 102 glaubte, sie ganz auslassen zu dürfen.

2) *Socrat.* II. 20.

3) *Hilar. Pictav.* Fragm. III. p. 1307—1326 und *Mansi*, III. p. 126—140; *Harduin*, I. p. 671 sqq.

4) Der rechtmäßige Bischof von Carthago hieß Gratus, s. oben S. 524 u. 563.

von den Bischöfen gegen Marcell erlassen worden sei, unterzeichnet, und ihn jezt doch in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Marcellus suche nämlich, im Oriente anathematisirt, sein Glück in der Fremde, wo er die Einfältigen täusche. Aber es solle doch Niemand mit ihm und seinen Genossen Kirchengemeinschaft haben.

Die Encyclica geht hierauf zu Athanasius über und sagt, derselbe habe die göttlichen Geheimnisse profanirt, einen heil. Kelch und Altar zerschlagen, einen bischöflichen Stuhl umgestürzt, eine Kirche (des Ischyras) zerstört und einen Priester [1]) in's Gefängniß geliefert; auch sei er vieler Gewaltthätigkeiten, der Ermordung eines Bischofs u. dgl., angeklagt, und habe während der heiligen Paschatage wie ein Tyrann (in Alexandrien) gewüthet und mit militärischer und weltlicher Gewalt, d. h. durch Kerker und Schläge, seiner Partei den Sieg zu verschaffen gesucht [2]). Auf der Synode von Cäsarea sei er nicht erschienen, auf der zu Tyrus aber verurtheilt worden. Er habe an den Kaiser appellirt, allein dieser habe seine Verbrechen erkannt und ihn exilirt. Nach seiner Rückkehr aus dem Exil habe er es aber noch ärger gemacht, als früher, habe verurtheilte Bischöfe wieder eingesezt, selbst Ungläubige (versteht sich: bald nach ihrer Taufe) zu Bisthümern befördert, alle Gesetze verachtet ꝛc., ja er habe, als durch Synodalspruch (von Antiochien) ein Anderer an seine Stelle gesezt wurde, mit Hülfe der Heiden eine Kirche in Brand gesteckt, einen Altar zertrümmert ꝛc. und sei dann geflohen [3]). Ganz schreckliche Gewaltthätigkeiten hätten Paul von Constantinopel und Marcell von Ancyra (nach ihrer Rückkehr aus der Verbannung) verursacht; lezterer namentlich habe Priester entblößt auf das Forum schleppen lassen, habe ihnen heilige Hostien an den Hals gehängt und diese verunehrt, habe gottgeweihte Jungfrauen öffentlich ihrer Kleider berauben und schmählich entblößen lassen. Weiterhin zu Gaza habe Asclepas einen Altar zerstört und viele Unruhen erregt, zu Adrianopel aber habe Lucius nach seiner Rückkehr die von (arianischen) Priestern

1) Unser vielfach corrumpirter Text hat presbyterum *Narchen*, wohl statt *Ischyram*.

2) Siehe oben S. 444 u. 446. Vgl. S. 475.

3) Man sieht, die Eusebianer schreiben die bei der Intrusion Gregors vorgekommenen Gewaltthätigkeiten (vgl. S. 475) auf Rechnung des Athanasius. Mit gleichem Rechte könnte, wer einen Andern feindlich angreift, die Schuld des dabei etwa vergossenen Blutes auf den Angegriffenen schieben, denn — wenn dieser sich nicht gewehrt hätte, wäre Alles in voller Ruhe abgelaufen.

geweihten Brode den Hunden vorwerfen laſſen. Athanaſius habe den Papſt Julius und andere italiſche Biſchöfe durch falſche Briefe [1]) getäuſcht, daß ſie ihn in die Kirchengemeinſchaft aufnahmen (zu Rom im J. 341); und weil dieß geſchehen und ſie ihn unvorſichtig aufgenommen haben, ſo wollen ſie ihn jezt — um ihrer ſelbſt willen — nicht mehr fallen laſſen. Aſclepas ſei vor 17 Jahren vom Bisthum abgeſezt worden, nach ihm Paulus und Lucius; und jezt wollen ſie klüglicher Weiſe in fremden Gegenden und nachdem viele der früheren Richter, Kläger und Zeugen geſtorben ſind, einen neuen Urtheilsſpruch erlangen, und zwar ſollten die Abendländer Richter ſein, welche dabei ſich ſelbſt, weil ſie jene ſo unvorſichtig aufgenommen, zu ſchonen hätten. Dieß ſei aber aller kirchlichen Disciplin zuwider, und man wolle etwas ganz Neues einführen, nämlich ut orientales episcopi ab occidentalibus judicarentur. Athanaſius habe, als er noch Biſchof war, in die Abſezung des Aſclepas miteingeſtimmt [2]), und auch Marcell mit dem Leztern keine Gemeinſchaft gepflogen. Weiterhin ſei Paulus anweſend geweſen, als man den Athanaſius abſezte (im J. 341), und habe das Urtheil gegen ihn mitunterſchrieben, jezt aber ſeien ſie Alle mit einander einig und Einer verzeihe dem Andern. Athanaſius habe nach dem Tode ſeiner frühern Richter ꝛc. eine günſtigere Beurtheilung zu erlangen gehofft, und Julius, Oſius und Maximus von Trier hätten hiezu die Berufung der Synode von Sardika erwirkt. Auch ſie, die Orientalen, hätten ſich hiezu eingefunden, ſeien aber, weil die andere Partei von vornherein den Athanaſius und Marcellus in die Gemeinſchaft zuließ und alle ihre Vorſchläge abwies, endlich genöthigt worden, ſich zu trennen (ſ. oben S. 528). Zu Sardika habe ſich eine große Menge Gottloſer aus Conſtantinopel und Alexandrien eingefunden, um die Sache der Menſchenmörder, Kirchenverwüſter, Kelchzertrümmerer ꝛc. zu unterſtüzen. Was das für eine Synode ſei, gehe ſchon daraus hervor, daß Protogenes von Sardika, der früher in das Anathem gegen Marcell und Paulus eingeſtimmt habe, jezt mit ihnen Gemeinſchaft halte. Ebenſo hätten ſie dem Dionys von Elis, den ſie ſelbſt abgeſezt, einen Platz in der Synode eingeräumt, Baſſus von Diocletianapolis, der wegen Verbrechen nach Syrien deportirt war, ſei von

1) Gemeint iſt hier namentlich die Vertheidigungsſchrift der ägyptiſchen und libyſchen Biſchöfe für Athanaſius. Siehe oben S. 480.

2) Davon iſt nirgends das Geringſte geſagt. Vielleicht hat Athanaſius, der jener Synode zu Antiochien im J. 330 nicht ſelbſt anwohnte, nur nicht ausdrücklich nachmals dagegen proteſtirt.

ihnen zum Bischof ordinirt worden, und Protogenes habe jezt mit (Johann oder Aetius?) von Thessalonich Gemeinschaft, obgleich er früher mit ihm, als einem Concubinarius, solche durchaus verschmäht habe. Die orthodoxe Partei habe sie durch Hinweisung auf die Edikte der Kaiser zwingen wollen, sich an der Synode zu betheiligen, es sei ihnen dieß aber unmöglich gewesen; sie könnten den Athanasius und Marcellus unmöglich in die Kirchengemeinschaft aufnehmen. Jezt gehe ihr Befehl dahin, es solle Niemand mit Osius, Protogenes, Athanasius, Marcellus, Asclepas, Papst Julius und ihren Genossen Gemeinschaft haben, nicht an sie schreiben und kein Schreiben von ihnen annehmen. Die Synode verdamme vielmehr den ältesten Kirchenregeln zu Folge den Bischof Julius von Rom, Osius, Protogenes, Gaudentius (von Naissus) und Maximus von Trier wegen ihrer Gemeinschaft mit Athanasius, Marcellus, Paul von Constantinopel und andern Verbrechern, und weil sie eine neue Häresie, die des Marcellus, eingeführt hätten. — Zum Schlusse fügen die Eusebianer noch ihr Glaubensbekenntniß bei [1]), welches, einen unwesentlichen Beisatz abgerechnet, wörtlich identisch ist mit der vierten antiocheniſchen Formel. Am Schlusse wird darin das Anathem gesprochen gegen strenge Arianer ꝛc., gegen die, welche drei Götter lehren, oder die Personen nicht unterscheiden, oder sagen, der Sohn sei nicht geboren, oder Christus sei nicht Gott, oder er sei aus der Natur und nicht aus dem Willen des Vaters [2]). Vgl. unten S. 604 und 605.

Sokrates (II. 20) berichtet, die Eusebianer hätten sich von Sardika nach Philippopolis zurückbegeben, hier ein Conciliabulum gehalten, das ὁμοούσιος verworfen, den Ausdruck und die Lehre von ἀνόμοιος aber ihren Briefen einverleibt, die sie überall hinschickten. Dieß ist in sofern nicht richtig, als das eusebianische Symbolum nicht blos den Ausdruck ἀνόμοιος nicht enthält, sondern unverkennbar kaum eine halbarianische und keineswegs jene strengarianische Farbe trägt, zu welcher ἀνόμοιος paßt. Im Gegentheil, gerade der anomöische Hauptsatz: der Sohn sei ἑτέρας οὐσίας als der Vater, wird darin mit dem Anathema belegt, und der hl. Hilarius von Poitiers nahm keinen Anstand, in seiner Schrift de synodis (c. 35 sq.) dieses Symbolum in einem orthodoxen Sinne zu interpretiren.

---

1) Hilarius gibt dasselbe zweimal: einmal an unserer Stelle (Fragm. III. p. 1322), das andere Mal de Synodis c. 34. p. 1172. Vgl. *Mansi*, T. III. p. 137 u. 125.

2) Vgl. *Athanas.* de Synodis c. 26. I. u. II. und oben S. 507.

Mit der Angabe des Sokrates, daß die Eusebianer ihre Encyclica von Philippopolis aus erlassen hätten, stehen ihre eigenen Worte: placuit nobis de Sardica scribere, die wir in dieser Encyclica lesen [1]), im Widerspruche. Tillemont [2]) und Remi Ceillier [3]) behaupten, daß die Eusebianer sich selbst hier der Lüge überführen, indem sie an einer andern Stelle ihres Briefes andeuten [4]), daß er erst später als die Encyclica der Orthodoxen abgefaßt sei. Da nun leztere schon von der Entfernung der Eusebianer aus Sardika spreche, so könne deren Schreiben unmöglich mehr zu Sardika abgefaßt sein. Allein diese Argumentation ist unseres Erachtens nicht stichhaltend, denn in den Worten der Eusebianer: iique (die Orthodoxen) vulgo *omnibusque gentibus* id quod inter nos fuerat, referebant [5]), liegt nicht nothwendig eine Hinweisung gerade auf die Encyclica der Orthodoxen, sie konnten vielmehr auch auf andere Weise und zuvor schon jene Nachrichten verbreiten. Zudem ist in der fraglichen Stelle nicht einmal der Text ganz sicher, und vielleicht statt gentibus zu lesen gentilibus, was mit dem unmittelbar Vorausgehenden und mit einer frühern Aeußerung: „Athanasius habe Heiden zu Bisthümern befördert" [6]), ganz gut zusammenstimmen würde.

Uebrigens ist allgemein anerkannt, daß die Eusebianer ihre Encyclica nicht von Sardika, sondern erst von Philippopolis aus erlassen haben [7]), und man ist nur darüber uneinig, ob sie in soferne bona fide handelten, als sie sich wirklich für die wahre sardicensische Synode ansahen [8]), oder ob sie absichtlich täuschen, die Leser ihrer Encyclica hintergehen und ihren Wechselbalg für den ächten Sprößling von Sardika ausgeben wollten [9]).

---

1) Bei *Mansi*, T. III. p. 134. *Hilar.* Fragm. III. p. 1319. n. 23.

2) *Tillemont*, mémoires, T. VI. in der Abhandlung über die Arianer, Art. 39. p. 142 ed. Brux.

3) Histoire générale, T. IV. p. 699.

4) Nämlich bei *Hilar.* l. c. p. 1317. n. 19. und *Mansi*, T. III. p. 133.

5) Es ist dieß eben die Stelle, auf welche sich Tillemont und Remi Ceillier berufen, bei *Mansi*, T. III. p. 133. und *Hilar.* l. c.

6) *Mansi*, T. III. p. 130.

7) Vgl. Walch, Historie der Kirchenverf. S. 180. Fuchs, a. a. O. S. 150. Note. *Remi Ceillier* und *Tillemont*, ll. cc. Neander, Kirchengesch. II. 2. (4ter Bd.) S. 739. 2te Aufl.

8) Fuchs, a. a. O.

9) Siehe die Bemerkungen bei *Mansi*, T. III. p. 125. Ferner: *Tillemont* und *Remi Ceillier* ll. cc.

Gewöhnlich fügt man bei, es ſei dieß ihnen auch glücklich in Afrika gelungen, wo man in Folge ihrer Liſt nur ein ſemiarianiſches Concil von Sardika gekannt habe. Die Sache verhält ſich alſo: Weil der orthodoxe Biſchof von Carthago, Gratus, ſelbſt dem Concil von Sardika beiwohnte, ſo ſchickten die Euſebianer, wie wir wiſſen, ihre Encyclica an den donatiſtiſchen Biſchof von Carthago. Darauf beriefen ſich ſpäter die Donatiſten, mit der Behauptung, die Synode von Sardika habe ſie anerkannt, und der hl. Auguſtinus wußte dagegen nichts Weiteres zu bemerken, als: Sardicense concilium Arianorum fuit [1]). Man ſchließt daraus, er habe nur von einer euſebianiſchen Synode von Sardika gewußt, die orthodoxe dagegen gar nicht gekannt [2]). So richtig dieß iſt, ſo war dieß doch keineswegs eine Folge der von den Euſebianern gebrauchten Liſt, ihr Schreiben von Sardika aus zu datiren, denn Auguſtinus ſagt in ſeinem Briefe an Eleuſius (l. c.) ganz deutlich, er habe die fragliche Encyclica bisher gar nicht gekannt, und bei einem ſchnellen Leſen darin bemerkt, daß dieſe Synode den Athanaſius und den Papſt Julius verworfen habe. Er wolle aber dieſe Schrift bei größerer Muße genauer unterſuchen. That er dieß, ſo mußte er in dem eigenen Schreiben der Euſebianer finden, daß zu Sardika auch eine Synode der Orthodoxen beſtanden habe, und da dieß Reſultat Jeder finden mußte, der die Encyclica der Euſebianer ſelbſt las, ſo iſt die Vermuthung nicht gerechtfertigt, als hätten ſie durch ihre Encyclica die orthodoxe Synode in aller Stille liſtig bei Seite ſchieben und ſich dafür ſubſtituiren wollen; die Wahrheit iſt vielmehr: ohne die Exiſtenz der Gegenpartei zu verſchweigen, maßten ſie ſich an, die wahre Synode von Sardika gebildet zu haben.

§ 68.

Iſt die Synode von Sardika eine ökumeniſche?

Endlich fragt ſich noch, ob die Synode von Sardika den allgemeinen Concilien beizuzählen ſei oder nicht; eine Frage, die ſchon vielfach ventilirt und auch von uns im Jahrgange 1852 der Tübinger theologiſchen Quartalſchrift des Ausführlicheren beſprochen worden iſt. Wir zeigten dort, daß ſich der ökumeniſche Charakter dieſer Synode durchaus nicht

---

1) *Augustin.* contra Crescon. lib. III. c. 34 und lib. IV. c. 44. und Epist. 44 (früher 163) ad Eleusium c. 3.

2) *Baron.* ad ann. 347. n. 62. c. 72—74 und 96—98. *Remi Ceillier*, l. c. p. 698. 699. *Tillemont*, l. c. Fuchs, a. a. O. S. 151. Note.

beweiſen laſſe. Es iſt zwar richtig, daß es im Plane ſowohl des Papſtes Julius als der beiden Kaiſer Conſtantius und Conſtans lag, eine allgemeine Synode nach Sardika zu berufen (ſ. oben S. 511. 518), aber wir finden nicht, daß eine ſolche faktiſch zu Stande kam, und die Kirchengeſchichte weist noch manche ähnliche Fälle auf, wo eine Synode wohl als allgemeine intendirt war, und dennoch ſolchen Charakter nicht erlangte (vgl. oben S. 2 u. 3). Im vorliegenden Falle waren zwar die Biſchöfe des Orients und Occidents berufen, aber weitaus die meiſten Biſchöfe, die aus dem Oriente kamen, waren Euſebianer, alſo Halbarianer, und ſtatt gebeſſerten Sinnes mit den Orthodoxen gemeinſam zu handeln, trennten ſie ſich bekanntlich völlig von denſelben und bildeten ein eigenes Conciliabulum zu Philippopolis.

Wir können nun zwar denen nicht beiſtimmen, welche behaupten, daß das Weggehen der Euſebianer an ſich ſchon die Oecumenicität der Synode unmöglich gemacht habe, ſonſt ſtünde es ja in der Hand der Häretiker, ein allgemeines Concil möglich zu machen oder nicht; aber wir dürfen nicht überſehen, daß in Folge hievon die große griechiſch-morgenländiſche Kirche zu Sardika nur mehr ſehr ſchwach repräſentirt war, und daß die Geſammtheit der anweſenden Biſchöfe nicht einmal die Zahl hundert erreichte (ſ. oben S. 521 f.). Eine ſo kleine Zahl von Biſchöfen kann nur dann eine allgemeine Synode bilden, wenn die Geſammtheit ihrer abweſenden Collegen nachträglich dem Beſchloſſenen ausdrücklich zuſtimmt. Dieß war jedoch bei der Synode von Sardika nicht der Fall. Ihre Beſchlüſſe wurden zwar ſogleich der ganzen Chriſtenheit zur Annahme und Unterſchrift zugeſchickt, aber nicht mehr als ungefähr 200 der abweſend geweſenen Biſchöfe unterzeichneten, und von dieſen waren faſt die Hälfte (94) Aegypter. Aus ganz Aſien unterzeichneten nur ein paar Biſchöfe aus den Provinzen Cypern und Paläſtina, aus den andern morgenländiſchen Provinzen gar keiner, und ſelbſt aus dem lateiniſchen Afrika, welches damals mindeſtens 300 Bisthümer zählte, treffen wir nur ſehr wenige Namen [1]). Daß auch Kaiſer Conſtantius den Beſchlüſſen von Sardika ſeine Anerkennung verſagte, wollen wir nicht einmal hoch anſchlagen. Deſto wichtiger iſt, daß auch keine einzige ſpätere Autorität unſere Synode für eine allgemeine erklärte. Natalis Alexander (hist. eccl. Sec. IV. Diss. 27. Artic. III)

1) Das Reſultat dieſer Circulation der ſardicenſiſchen Beſchlüſſe finden wir in c. 50 der Apologie des hl. Athanaſius contra Arianos vom Jahre 350. S. oben S. 520.

meint freilich, weil Papſt Zoſimus im J. 417 oder 418 den Canon 5 von Sardika und noch früher eine Synode zu Conſtantinopel im J. 382 den ſechsten ſardicenſiſchen Canon als einen nicäniſchen citirt hätten, ſei erſichtlich, daß unſere Synode als Anhang der nicäniſchen betrachtet und damit gleich hoch, wie dieſe, d. h. als ökumeniſch verehrt worden ſei. Allein wir haben bereits gezeigt, wie Zoſimus und die Biſchöfe von Conſtantinopel durch einen Mangel ihrer handſchriftlichen Canonenſammlungen zu einer Verwechslung verleitet worden ſeien [1]).

Weiterhin berief man ſich wegen des ökumeniſchen Charakters unſerer Synode auf Athanaſius, Sulpitius Severus, Sokrates und Kaiſer Juſtinian. Athanaſius nennt ſie eine *μεγάλη σύνοδος* [2]), Sulpitius Severus ſagt: ſie ſei ex toto orbe convocata [3]), und Sokrates erzählt: „Athanaſius und andere Biſchöfe hätten eine ökumeniſche Synode verlangt und es ſei nun die zu Sardika berufen worden" [4]). Schon der erſte Anblick zeigt, daß die beiden leztern blos dafür zeugen, daß unſere Synode als eine allgemeine beabſichtigt geweſen ſei; der Ausdruck „große Synode" aber, welchen Athanaſius gebraucht, darf nicht ſchlechthin als identiſch mit ökumeniſch genommen werden. Alle ökumeniſchen Concilien können groß genannt werden, aber nicht umgekehrt. Wenn aber weiterhin Kaiſer Juſtinian in ſeinem Edikte über die drei Kapitel v. J. 546 die Synode von Sardika eine ökumeniſche nennt [5]), ſo zählt er ſie in demſelben Edikte (p. 303) und anderwärts doch wieder nicht unter den allgemeinen Concilien auf, deren er vier nennt. Dazu kommt noch zweierlei, daß α) der Kaiſer nicht die befugte Autorität iſt, um über den ökumeniſchen Charakter einer Synode zu entſcheiden, und daß β) der Ausdruck universale concilium auch im weitern Sinn von ſolchen Synoden gebraucht wurde, welche, ohne allgemeine zu ſein, ein ganzes Patriarchat u. dgl. repräſentirten, wie wir ſchon oben S. 3 ausgeführt haben.

---

1) Vgl. oben S. 341. u. 559. Auch die Nachfolger des Zoſimus: Bonifacius und Cöleſtin, ja ſelbſt noch Leo d. Gr. und die zwölfte toledaniſche Synode im J. 681 begingen dieſe Verwechslung. Vgl. *Harduin*, T. II. p. 26. 38. T. III. p. 1720. n. 4. *Ballerin.* Opp. S. Leonis M. T. II. p. 1171. und Tüb. Quartalſchr. 1852. S. 402 ff.

2) Apolog. contra Arian. c. 1.

3) *Sulp. Sev.* hist. lib. II.

4) *Socrat.* hist. eccl. lib. II. c. 20.

5) Bei *Harduin*, T. III. p. 317 A.

Man beruft ſich weiter auf die trullaniſche Synode und auf Papſt Nicolaus I. Erſtere hat in ihrem zweiten Canon die ſardicenſiſchen Canones approbirt [1]), und Papſt Nicolaus ſagte von denſelben: omnis ecclesia recipit eos [2]). Aber hierin liegt noch keineswegs eine Erklärung, daß die Synode von Sardika ſelbſt ökumeniſch ſei, denn auch von manchen andern Concilien, z. B. Ancyra, Neocäſarea u. A. wurden die Canones allgemein anerkannt, ohne daß dieſe Synoden ſelbſt deßhalb als ökumeniſch verehrt worden wären. Ja, das Trullanum ſpricht ſelbſt für uns. Hätte es die Synode von Sardika für die zweite allgemeine gehalten, ſo würde es deren Canonen gleich hinter denen von Nicäa eingereiht haben. Dieſelben erhielten jedoch ihren Platz erſt hinter denen der vier alten allgemeinen Concilien, und wir ſehen daraus, daß das Trullanum unſere Synode nicht unter die alten allgemeinen Synoden, ſondern hinter dieſelben geſtellt habe.

Dazu kommt noch, daß kirchliche Autoritäten erſten Ranges entſchieden gegen die Oecumenicität unſerer Synode ſprechen. Vor Allem berufen wir uns hier auf Auguſtinus, der nur die euſebianiſche Verſammlung zu Sardika kannte und von einer orthodoxen Synode daſelbſt gar nichts wußte (vgl. oben S. 596), was rein unmöglich geweſen wäre, wenn man damals das Concil von Sardika den ökumeniſchen beigezählt hätte [3]). Noch deutlicher ſprechen Papſt Gregor d. Gr. und der hl. Iſidor von Sevilla, welche nur vier alte allgemeine Concilien kennen: die von Nicäa, Conſtantinopel, Epheſus und Chalcedon [4]). Die Einrede der Ballerini [5]): Gregor und Iſidor hätten nicht überhaupt die älteſten allgemeinen Synoden, ſondern nur jene aufzählen wollen, welche große dogmatiſche Beſchlüſſe faßten, — iſt ſichtlich ganz willkürlich und darum unkräftig.

Unter ſolchen Umſtänden iſt natürlich, daß unter den ſpätern Gelehrten weitaus die Majorität auf die Frage, ob die Synode von Sardika eine ökumeniſche ſei, negativ antworteten [6]); ſo namentlich Car-

---

1) Bei *Harduin*, T. III. p. 1659 C.

2) Bei *Harduin*, T. V. p. 135 B. 814 A.

3) Vgl. Quartalſchrift 1852. S. 407.

4) *Gregor M.* liber II. Epist. 10. *Isidor. Hispal.* Etymolog. liber VI. c. 16.

5) In ihrer Ausgabe der Werke des hl. Leo, T. III. p. L. und in *Galland.* de vetustis canonum collect. T. I. p. 301.

6) Vgl. Quartalſchrift 1852. S. 413 ff.

dinal Bellarmin [1]), Petrus de Marca [2]), Edmund Richer [3]), Fleury, Orſi, Sacharelli, Tillemont, Du-Pin, Berti, Ruttenſtock, Rohrbacher, Remi Ceillier [4]), Stolberg [5]), Neander [6]) u. A.

Im Gegenſatze hiezu haben Baronius [7]), Natalis Alexander [8]), die Brüder Ballerini [9]), Manſi [10]) und Palma [11]) die ökumeniſche Würde unſerer Synode behaupten wollen, aber ſchon im 17ten Jahrhundert haben die römiſchen Cenſoren die bezügliche direkte Behauptung des Natalis Alexander mit einer Cenſurnote belegt [12]). Unſere Schlußanſicht über die ganze Frage aber haben wir bereits oben S. 50 und 51 in fünf Sätzen zuſammengefaßt.

---

1) De controversiis christ. fidei T. II. p. 5 et 3. ed. Colon. 1615.

2) De concord. sacerdotii et imp. lib. VII. c. 3. n. 5.

3) Historia Concil. general. T. I. p. 89.

4) Histoire générale des auteurs sacrés, T. IV. p. 697. Richtig ſagt hier Remi Ceillier: „l'Eglise qui est l'arbitre de ces sortes de questions, n'a point jugé à propos de lui donner rang parmi ceux qu'elle respecte sous ce titre.“

5) Geſch. d. Relig. Jeſu Chr. Bd. X. S. 490 f.

6) Kirchengeſch. 2. Aufl. Bd. III. S. 349.

7) Annales ad ann. 347. n. 7—9. Vgl. Quartalſch. a. a. O. S. 412.

8) Hist. eccl. Sec. IV. Diss. 27. artic. III.

9) In ihrer Ausgabe der Werke des hl. Leo, T. III. p. XLIX. u. bei *Galland.* l. c. p. 300 sqq.

10) In ſeinen Zuſätzen zu *Nat. Alex.* hist. eccl. l. c.

11) Praelectiones hist. eccl. quas in Collegio Urbano habuit *Jo. Bapt. Palma*, Romae 1838. T. I. P. II. p. 85.

12) Vgl. *Natal. Alex.* l. c. Scholion. III. T. IV. p. 460 ed. Venet. 1778.

Fünftes Buch.

Die Zwiſchenzeit zwiſchen dem Concil von Sardika und der zweiten allgemeinen Synode.

---

§ 69.

Rückkehr des hl. Athanaſius aus dem zweiten Exil. Synoden zu Antiochien, Jeruſalem und Alexandrien. Die Cölner Synode gegen Euphrates.

Es iſt von ſelbſt klar, daß die Ereigniſſe zu Sardika unmöglich im Stande waren, den ſeit dem Auftreten des Arius geſtörten Kirchenfrieden wieder herzuſtellen; im Gegentheile wurde jezt die Spaltung noch größer als zu den Zeiten der nicäniſchen Synode. Damals war die Zahl der eigentlichen Arianer noch klein, die halbarianiſchen Euſebianer aber wollten ſich wenigſtens äußerlich noch nicht von der Kirche trennen; jezt dagegen zu Sardika traten ſie in offene Oppoſition gegen dieſelbe und verſtärkten damit die Partei, zu der ſie ſchon von Anfang an durch geiſtige Verwandtſchaft ſich hingezogen fühlten. Ihr Streben ging nun dahin, im ganzen Morgenland, ſoweit ſich die Herrſchaft des Kaiſers Conſtantius erſtreckte, den halben Arianismus, dem übrigens dieſer Name damals noch nicht geſchöpft war, mit Gewalt zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, und ſie konnten dieß um ſo leichter erhoffen, als in der That numeriſch weit mehr morgenländiſche Biſchöfe auf der euſebianiſchen und arianiſchen Seite ſtanden, als auf der der nicäniſch-ſardicenſiſchen Richtung.

Um zu dieſem Ziele zu gelangen, eröffneten ſie ſogleich nach ihrer Abreiſe von Sardika, vor und während ſie zu Philippopolis tagten, und gleich darnach eine große Verfolgung der nicäniſch geſinnten Biſchöfe im oſtrömiſchen Reiche, welche Athanaſius in ſeiner historia

Arianorum ad monachos, c. 18 und 19, jedoch ohne genaue chronologiſche Ordnung beſchreibt, ſo daß er das, was noch während der (orthodoxen) Synode von Sardika geſchah, mit dem, was erſt nachher eintrat, in Eines zuſammennahm [1]). Auf ihre Klagen hin belegte Conſtantius noch während die Synode von Sardika verſammelt war, die beiden Biſchöfe Aſterius aus Arabien und Arius (nach Andern Makarius) aus Paläſtina, welche ſich zu Sardika von den Euſebianern getrennt hatten (ſiehe S. 527), ſodann die Biſchöfe Lucius von Adrianopel und Diodor von Tenedos, die ſich ebenfalls zu Sardika hervorthaten, mit Abſetzung und Exil; den genannten Theodul von Trajanopel aber und Olympius von Eno Rodope hatten ſie bei dem Kaiſer ſo ſehr angeſchwärzt, daß dieſer die Todesſtrafe über beide ausſprach, und ſie ſich nur durch die Flucht retten konnten [2]). Weiterhin wurden zu Adrianopel, weil die dortige Gemeinde, ihrem Biſchofe Lucius anhängig, den Euſebianern die Kirchengemeinſchaft verſagte, zehn Laien hingerichtet, zwei Prieſter und drei Diakonen aber nach Armenien exilirt [3]).

Während dieß in Thracien geſchah, hatten ſie vom Kaiſer auch in Betreff Aegyptens ein Dekret erwirkt, daß an die Thore der Städte Wachen geſtellt werden ſollten, um denen, die von der Synode zu Sardika Erlaubniß zur Rückkehr erhalten hatten, den Eintritt mit Gewalt zu verwehren; falls aber Athanaſius und einige ſeiner im Dekret ausdrücklich erwähnten Prieſter nach Alexandrien zurückzukehren wagen würden, ſollten ſie ergriffen und mit Todesſtrafe belegt werden. Athanaſius, dieß erzählend, fügt bei: „ſo hat die neue Häreſie nicht nur den Herrn verleugnet, ſondern auch das Tödten gelehrt“ [4]). Von ihren weiteren Bemühungen, ihre Lehre herrſchend zu machen, ſpricht er in der folgenden Nummer.

Unter ſolchen Umſtänden konnte Athanaſius natürlich nicht in ſeine Diöceſe zurückkehren. Er ging vielmehr von Sardika aus nach Naiſſus

---

1) So erzählt er hier namentlich l. c. c. 19 die Verfolgung des Biſchofs Theodul von Trajanopel in Verbindung mit ſolchen Ereigniſſen, die erſt nach der Synode von Sardika eintraten. Und doch ſtarb Theodul noch bevor die Synode von Sardika auseinander ging, wie aus der Encyclica derſelben hervorgeht, bei *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 45. Vgl. die Noten der Mauriner zu *Athanas.* hist. Arian. ad monach. c. 19.

2) *Athanas.* histor. Arian. ad monachos. c. 18. 19.

3) Ibid. c. 18.

4) Ibid. c. 19.

in Dacien (der Geburtsſtadt Conſtantins d. Gr.), und von da nach Aquileja, wohin ihn ſein Beſchützer Kaiſer Conſtans berufen hatte [1]), der damals ebenfalls nach Aquileja kam [2]). Die Synode von Sardika aber ſchickte zwei Legaten, die Biſchöfe Vincentius von Capua und Euphrates von Cöln, an Conſtantius ab, um von ihm die Erlaubniß zur Rückkehr des Athanaſius zu erwirken. Kaiſer Conſtans geſellte ihnen einen magister militum Namens Salias als Begleiter bei, und gab ihnen Empfehlungsſchreiben an ſeinen Bruder mit [3]). Theodoret (l. c.) will wiſſen, es ſei darin auch die Drohung enthalten geweſen: wenn Conſtantius den Athanaſius nicht zurückrufe, werde Conſtans ſelber ihn nach Alexandrien zurückführen, und ſeine Gegner verjagen. — Von dieſem drohenden Inhalte ſprechen auch Philoſtorgius, Sokrates und Sozomenus [4]), nur geben die beiden leztern an, Conſtans habe zuerſt in freundlichen Worten ſeinen Bruder um Rückberufung des Athanaſius gebeten, und erſt als dieß nichts fruchtete, zur Kriegsdrohung gegriffen. Tillemont glaubt jedoch dem Berichte des Theodoret den Vorzug geben zu ſollen, und fügt noch bei, wenn auch Athanaſius von dieſer Sache ſchweige, ſo ſcheine ſie dennoch wahr zu ſein, denn auch Lucifer von Calaris habe nachmals dem Kaiſer Conſtantius gegenüber behauptet: „nur Furcht habe ihn zur Rückrufung des Athanaſius bewogen," und Conſtantius ſelbſt habe geäußert: „nur um die Freundſchaft mit ſeinem Bruder zu bewahren, habe er Solches gethan" [5]).

Die zwei Legaten Vincentius und Euphrates reiſten ſofort in den Orient, um den Kaiſer Conſtantius zu treffen, in Antiochien aber übte der arianiſch geſinnte Biſchof Stephanus ein Bubenſtück gegen ſie aus, das in der Geſchichte wenige ſeines Gleichen hat. Durch einen gewiſſen

---

1) Vgl. *Athanas.* Apolog. ad imperat. Constantium c. 4; zu Naiſſus feierte er Oſtern 344, zu Aquileja war er an Oſtern 345, wie aus dem Vorberichte zu den neuentdeckten Feſtbriefen des hl. Athanaſius erhellt; bei Larſow, a. a. O. S. 31 und 32.

2) Ibid. c. 3 u. c. 15. Athanaſius wurde fälſchlich beſchuldigt, damals den Kaiſer Conſtans gegen ſeinen Bruder Conſtantius aufgereizt zu haben, und vertheidigt ſich dagegen, ibid. c. 3. In der andern Stelle c. 15 ſpricht er davon, daß zu Aquileja, in Anweſenheit des Kaiſers Conſtans, in einer noch nicht geweihten Kirche Gottesdienſt gehalten worden ſei. Er ſagt dieß zu ſeiner Vertheidigung, weil er ſelbſt das Gleiche gethan hatte.

3) *Athanas.* hist. Arian. ad monach. c. 20. *Theodoret*, hist. eccl. II. 8.

4) *Philostorg.* fragm. lib. III. n. 12. p. 485 ed. Mogunt. der hist. eccl. Theodoreti etc. *Socrat.* II, 22. *Sozom.* III. 20.

5) *Tillemont*, etc. T. VIII. Note 62 sur S. Athanase, p. 295 ed. Brux.

Digitized by Google

Onager ließ er ein Freudenmädchen in jenes Gasthaus, wo die beiden Bischöfe wohnten, bestellen, unter dem Vorwande, ein dort angekommener junger Reisender verlange nach ihr. Sie kam in der nächsten Nacht (es war in der Osterzeit 344) und wurde von Onager in das Gemach gewiesen, worin der greise Euphrates von Cöln schlief. Dieser erwachte bei ihrem Eintritt, fragte, wer da komme und glaubte, als er die Stimme eines Weibes und die Art ihrer Antwort vernahm, es sei dieß Niemand anders als der Teufel. Ebenso überrascht war aber auch die Dirne, als sie einen alten Mann erblickte und in ihm einen Bischof erkannte. Beide machten Lärm, verschiedene Diener kamen herbei, ungeheures Aufsehen entstand, die ganze Tücke wurde verrathen, besonders durch das offene Geständniß des Mädchens, der Kaiser selbst berief eine Synode zum Gerichte, und Bischof Stephan wurde seines Amtes entsezt [1]). Vgl. oben S. 515.

Es ist dieß ohne Zweifel dieselbe Synode von Antiochien, welche eine neue Glaubensformel, wegen ihrer Länge *μακρόστιχος* genannt, aufstellte, und von welcher Athanasius in seinem Werke de synodis c. 26 (T. I. P. II. p. 589 sqq.) spricht [2]). Er sagt von ihr, daß sie drei Jahre nach der antiochenischen Synode in encaeniis, also im Sommer 344 gehalten worden sei, und es ist dieß gerade die Zeit, wo sich Behufs der Absetzung Stephans eine Synode in Antiochien versammelte. Daß alle frühern Synodalgeschichtschreiber diese neue Synode vor die von Sardika verlegten, darf uns deßhalb nicht beirren, weil man früher das richtige Datum der sardicenser Versammlung nicht kannte. Die Formel *μακρόστιχος* aber wiederholt zunächst das vierte antiochenische Symbolum vom J. 341 beinahe wörtlich und anathematisirt wie dieses die arianischen Hauptsätze, fügt aber noch ausführlichere Erläuterungen bei [3]), welche theils gegen die Arianer, theils gegen die Sabellianer, gegen Marcell von Ancyra und den Scoteinos (d. h. Photinus [4])), theilweise

1) So erzählen *Athanas.* hist. Arian. ad monach. c. 20 und noch ausführlicher *Theodoret*, II. 9. 10.

2) Auch bei *Socrat.* II. 19. 20. *Sozom.* III. 11. *Mansi* II. 1362. *Harduin.* I. 627.

3) Der erste Zusatz zu der *μακρόστιχος*, das Anathem über die Arianer, Sabellianer, Marcell von Ancyra und Athanasius, (bei *Athan.* de Synodis c. 26. n. II.) ist aus der Encyclica der eusebianischen Synode zu Philippopolis entlehnt, vgl. S. 594.

4) Photinos (*φωτεινὸς*) heißt Lichtmann, sie aber nannten ihn spöttisch Dunkelmann.

aber auch (n. VIII.) gegen Athanasius gerichtet sind, weil dieser den Satz bekämpft hatte: „der Vater habe den Sohn aus seinem Willen gezeugt“ [1]). Besonders beachtenswerth ist, daß in diesem Symbolum bereits das semiarianische Schiboleth: „der Sohn sei dem Vater in Allem ähnlich“ (κατὰ πάντα ὅμοιος) mit klaren Worten ausgesprochen ist (n. VI.). — Dieses neue Symbolum schickten die Eusebianer durch die Bischöfe Eudorius von Germanicia, Martyrius und Macedonius von Mopsvestia nach dem Abendlande, und sie kamen dort an, als die Lateiner eben eine Synode in Mailand feierten. Die frühere irrige Datirung der Synode von Sardika veranlaßte die Meinung, als ob auch diese Synode von Mailand der sardicensischen vorausgegangen sei und gerade damals stattgehabt habe, als Athanasius, bevor er nach Sardika abreiste, von Kaiser Constans nach Mailand berufen wurde (siehe oben S. 512). Allein in der That ist hier von einer spätern, nachsardicensischen Synode zu Mailand die Rede, von der wir in Bälde S. 614 f. näher berichten werden.

Der obengenannte Euphrates von Cöln ist derselbe, welcher im J. 346 auf einer Synode zu Cöln wegen Anhänglichkeit an den arianischen Irrthum abgesezt worden sein soll. Der Haupteinwurf, den man bisher gegen die Aechtheit dieser Cölner Akten vorgebracht hatte, war darauf gebaut, daß das Concil von Sardika erst im J. 347 stattgehabt habe, und Euphrates damals noch ganz eifriger Gegner der Arianer gewesen sei. Dieser Haupteinwurf ist jezt allerdings weggefallen, und es wäre möglich, daß Euphrates, während er auf der Synode zu Sardika war, und noch bei seiner Gesandtschaftsreise im J. 344, völlig der orthodoxen Seite angehörte, bald darauf aber zum Arianismus überging. Allein die Cölner Akten sagen ganz ausdrücklich, Euphrates habe schon lange vor seiner Absetzung Hinneigung zum Arianismus gezeigt und sei deßhalb von seinen Collegen schon öfters, auch schon in Gegenwart des Athanasius (also wohl während dessen Aufenthalt in Gallien) verwarnt worden. Sein Abfall wäre demnach durchaus kein plötzlicher gewesen. Dieß widerstreitet aber direkt seinem Benehmen zu Sardika und seiner Erwählung zum Synodallegaten. Dazu kommt, daß Athanasius in seiner historia Arianorum ad monachos, die er nach

1) Was aus dem Willen Jemandens ist, ist zufällig, der Sohn aber ist absolut, also nicht aus dem Willen, sondern aus der Natur des Vaters gezeugt. Vgl. *Athanas.* Orat. III. cont. Arian. c. 62. Neander, Kirchengesch. 2te Aufl. II. S. 737. Note 2. Vgl. unten S. 622 Note 4.

seiner Rückkehr nach Alexandrien, also nach dem Oktober 346 schrieb (s. cap. 25 dieser hist. Arian.), gewiß weniger Sympathie für Euphrates an den Tag gelegt und seinen Abfall schwerlich verschwiegen hätte, wenn derselbe wirklich stattgehabt hätte. — Ueberdieß sprechen noch manche andere Gründe gegen diese Cölner Synode, namentlich auch das totale Stillschweigen aller Zeitgenossen und aller alten Schriftsteller, auch der eigentlichen Ketzerhistoriker, wie z. B. Philastrius, bis in's 9te Jahrhundert. Eine ausführliche Nachweisung der Unächtheit jener Cölner Concilienakten gaben Harzheim, Concil. Germ. T. I, Binterim, pragmatische Gesch. der deutschen Concilien, Bd. I. S. 357 ff. und Rettberg in seiner Kirchengeschichte Deutschlands, Thl. I. S. 123 bis 140.

Nach der Absetzung des Stephanus erhielt zwar wiederum ein Eusebianer, Leontius Castratus [1]), den Stuhl von Antiochien, das Geschehene bewirkte jedoch, daß jezt Kaiser Constantius viele verbannte orthodoxe Cleriker zurückrief, die weiteren Verfolgungen gegen Athanasius und seine Anhänger verbot, ihn sogar zehn Monate später, nach dem Tode des Afterbischofs Gregor wieder zur Rückkehr in sein Bisthum einlud und darum eine anderweitige Besetzung des Stuhls von Alexandrien nicht eintreten ließ [2]).

Constantius richtete jezt drei noch vorhandene kurze Briefe an Atha-

1) Er hatte sich selbst entmannt, vergl. unsere Noten zum ersten nicänischen Canon S. 360.

2) *Athanas.* hist. Arian. ad monach. c. 21. Die in dieser Stelle liegende chronologische Angabe ist wohl also zu verstehen: Um Ostern 344 ereignete sich der Vorfall mit Euphrates in Antiochien, einige Wochen später wurde deßhalb eine Synode gehalten, Bischof Stephan abgesezt und Leontius an seine Stelle erhoben. In Folge hievon rief Constantius viele Anhänger des hl. Athanasius zurück (Sommer 344). Zehn Monate später starb Gregor von Alexandrien, den 26. Juni (345) wie der Vorbericht zu den neuentdeckten athanas. Festbriefen, Nr. XVIII. sagt. Dieser Vorbericht meldet zwar den Tod Gregors bei dem nämlichen Jahre, wo er über die Rückkehr des hl. Athanasius referirte, also ad ann. 346. Allein er stellt diese 2 Ereignisse nur wegen ihrer innern Zusammengehörigkeit, nicht aber wegen ihrer chronologischen Nähe zusammen. Wenn nämlich Athanasius a. 346 nach Alexandrien zurückkehrte, so muß Gregor nothwendig schon im J. 345 gestorben sein, indem Constantius den Athanasius erst nach Gregors Tod zur Rückkehr einlud, und ein volles Jahr, wie er selbst sagt, auf Athanasius wartete, bevor dieser nur die Rückreise antrat. *Athanas.* hist. Arian. ad monach. c. 21 sq. und Apolog. c. Arian. c. 51. Nach Theodoret (II. 4 u. 12) wurde Gregor, nachdem er wie ein wildes Thier 6 Jahre lang seine Heerde verwüstet, von seinen eigenen Anhängern ermordet. Vgl. *Mamachi*, de ratione temporum Athanas. p. 190. n. V.

naſius, des Inhalts: „er ſolle zu ihm an das Hoflager kommen, damit er von da in ſein Bisthum reſtituirt werden könne. Dieſe Reiſe könne er ohne alle Furcht und Bedenklichkeit unternehmen, denn der Kaiſer hätte ihn ſchon früher wieder eingeſezt, wenn er darum würde gebeten haben. Auch ſeien ihm für dieſe Reiſe die öffentlichen Wagen zur Benützung angewieſen [1])." Der dritte Brief insbeſondere zeigt, daß Athanaſius auf die erſte Einladung hin nicht ſogleich abreiste, vielmehr noch lange damit zögerte [2]).

Zugleich ſchrieb Conſtantius auch an ſeinen Bruder Conſtans, „er erwarte den Athanaſius ſchon ein ganzes Jahr, und habe nicht erlaubt, daß der Stuhl von Alexandrien wieder beſezt werde" [3]).

Athanaſius befand ſich, als dieſe Briefe ankamen, noch zu Aquileja; auf Befehl ſeines Gönners Conſtans beſuchte er nun dieſen nochmals in Gallien [4]) und ging dann nach Rom, wo über die ihm gewordene Rückberufung ungemeine Freude herrſchte [5]). Bei ſeinem Abſchiede gab ihm Papſt Julius ein Beglückwünſchungsſchreiben an die Gemeinde von Alexandrien mit [6]), und auch alle andern Biſchöfe, die er auf ſeiner Reiſe traf, hielten mit ihm kirchliche Gemeinſchaft [7]).

In Antiochien kam er mit Kaiſer Conſtantius zuſammen, wurde ſehr freundlich empfangen, erhielt die Erlaubniß zur Rückkehr und bat, daß ihm ſeine Ankläger gegenüber geſtellt werden möchten. Der Kaiſer ging auf lezteres nicht ein, ließ aber die gegen Athanaſius noch vorliegenden Klagſchriften vernichten und verſprach, etwaigen neuen Anſchuldigungen nicht glauben zu wollen [8]). Zugleich erließ er Briefe an alle Biſchöfe Aegyptens, an die Gemeinde von Alexandrien und an ſeinen dortigen Präfekten Neſtorius und andere Beamte, die Rückkehr des Athanaſius betreffend [9]).

---

1) *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 31. und hist. Arian. ad monachos c. 21.

2) *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 51.

3) *Athanas.* hist. Arian. ad monach. c. 21.

4) *Athanas.* Apol. ad imper. Constantium, c. 4.

5) *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 51. Die Mauriner ſind in ihrer Vita Athanasii p. XLVIII. der edit. Patav. der Anſicht, Athanaſius ſei von Aquileja zuerſt nach Rom, und von da erſt nach Gallien gegangen.

6) Aufbewahrt bei *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 52 sq.

7) Ibid. c. 51.

8) *Athanas.* Apol. ad imper. Constant. c. 5. und hist. Arian. ad monachos c. 22.

9) Dieſelben ſind aufbewahrt bei *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 54—56 incl. und hist. Arian. c. 23.

Während ſeines Aufenthaltes zu Antiochien nahm Athanaſius an dem Gottesdienſte des dortigen euſebianiſchen Biſchofs Leontius keinen Antheil, wohl aber an dem der Euſtathianer in einem Privathauſe; und als eines Tages der Kaiſer den Wunſch ausſprach, er ſolle in Alexandrien den dortigen Arianern doch wenigſtens eine Kirche überlaſſen, erwiederte Athanaſius, daß er dieß alsbald thun werde, wenn auch in Antiochien den Katholiken eine ſolche eingeräumt werde. Die Arianer gingen jedoch auf dieſen Vorſchlag nicht ein [1]).

Auf der Weiterreiſe nach Alexandrien beſuchte Athanaſius auch Jeruſalem, wo jezt Biſchof Maximus eine Synode veranſtaltete, welche den Athanaſius feierlich als Mitglied der Kirchengemeinſchaft anerkannte und gleich dem Papſte ein Beglückwünſchungsſchreiben an die Alexandriner erließ [2]). Endlich gelangte Athanaſius, gegen Ende des Jahres 346, alſo nach mehr als ſechsjähriger Abweſenheit, wieder zu ſeiner Gemeinde zurück, und wurde am 21. Oktober 346 mit ganz ungeheuerm Jubel empfangen [3]). Er hielt alsbald eine Synode zur Beſtätigung der ſardicenſiſchen Beſchlüſſe [4]), und vereinigte Energie mit weiſer Schonung und Milde, um die Gemüther auch ſeiner früheren Gegner für ſich und den nicäniſchen Glauben zu gewinnen [5]). Mehr als 400 Biſchöfe ſtanden von nun an, wie er ſagt, in kirchlicher Verbindung mit ihm, und zwar die aus Rom, ganz Italien, Calabrien, Bruttia, Sicilien, Sardinien, Corſica, ganz Afrika, Gallien, Britannien, Spanien, Pannonien, Noricum, Dalmatien, Dardanien, Dacien, Myſien, Macedonien, Theſſalien, ganz Achaia, Creta, Cypern, Lycien, die meiſten aus Paläſtina, Iſaurien, Aegypten, Thebais, Libyen und Pentapolis [6]).

Ebenſo, wie Athanaſius, wurden jezt auch Paul von Conſtantinopel, Aſclepas von Gaza, Marcell von Ancyra u. A. in ihre Biſthümer reſtituirt; lezterer jedoch nicht ohne Schwierigkeit und Streit, indem

---

1) *Socrat.* II. 23. *Sozom.* III. 20.

2) *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 57. und hist. Arian. ad monach. c. 25. Auch *Harduin*, I. 690. und *Mansi*, III. 174.

3) Vgl. ſ. hist. Arian. ad monach. c. 25. und *Gregor Nazianz.* Encom. S. Athanas. § 16. Vgl. die Vita Athanasii p. XLIX. der Mauriner Ausgabe (Patav.), Möhlers Athanaſ. II. S. 82—85, und den Vorbericht zu den neuentdeckten athanaſianiſchen Feſtbriefen bei Larſow, S. 32. Nr. XVIII.

4) *Socrat.* II. 26. *Sozom.* IV. 1.

5) Vgl. Möhler, Athanaſius Bd. II. S. 85 und die dort mitgetheilte Stelle aus Gregor von Nazianz.

6) *Athanas.* histor. Arian. ad monach. c. 28.

Baſilius von Ancyra, der euſebianiſche Beſitzer ſeines Stuhls, nicht freiwillig weichen wollte [1]).

§ 70.

Synode von Carthago.

Wenige Jahre vor der Synode von Sardika war Biſchof Cäcilian von Carthago, um deſſen willen ſich die Donatiſten von der Kirche getrennt hatten, geſtorben, und Biſchof Gratus von Carthago wurde nun das Haupt der Orthodoxen. Wir trafen ihn bereits auf dem Concil von Sardika mit andern afrikaniſchen Biſchöfen, und auf ihre Vorſtellung hin ſchickte Kaiſer Conſtans zwei hohe Beamte, Paulus und Makarius, mit reichen Geldſpenden nach Afrika [2]), um im Namen des Kaiſers an alle Armen, auch die Donatiſten, Unterſtützung auszutheilen und Alle zum Frieden und zur Eintracht zu ermahnen. Er wollte dabei theils die verarmten Afrikaner überhaupt unterſtützen, theils auf dieſe Weiſe manche Donatiſten wieder für die Kirche gewinnen. Die Häupter der Donatiſten warnten jedoch ihre Anhänger vor dieſen Wohlthaten, und in der Stadt Bagai erregte ihr Biſchof, auch Donatus mit Namen, ſogar einen förmlichen Aufſtand der Circumcellionen. Die Rebellen, Anfangs ſieghaft, wurden in Bälde geſchlagen, und Makarius griff nun im Namen des Kaiſers zu ſolcher Strenge und Gewalt, daß die tempora Macariana ſpät noch von den Donatiſten mit Verwünſchung genannt wurden. Den Biſchof Donatus von Bagai und andere der Unruhigſten ließ er hinrichten, Donatus d. Gr. und andere exiliren; Viele flohen von ſelbſt, noch weit Mehrere aber ſchloſſen ſich wieder äußerlich an die Kirche an, der donatiſtiſche Gottesdienſt wurde verboten und das Schisma ſchien völlig vernichtet. In der That wagte es ſich auch unter Conſtans und Conſtantius niemals mehr offen hervor [3]).

---

1) *Socrat.* II. p. 20. 22. *Sozom.* III. p. 24.

2) Dieſe Sendung und damit die fragliche Synode von Carthago hatte bald nach Beendigung des Concils von Sardika ſtatt. Gewöhnlich verlegt man ſie in's J. 348, meiſt ausgehend von der Annahme, die ſardicenſiſche Synode ſei im J. 347 gefeiert worden. Doch hat Tillemont auch einen andern, freilich ſchwachen Grund für das J. 348 vorgebracht und ſelbſt Manſi hat dieſer Jahrzahl beigeſtimmt. Vgl. *Tillemont*, mémoires, T. VI. in der Abhandlung les Donatistes, artic. 45. p. 47 ed. Brux. und *Mansi*, T. III. p. 93 und 118.

3) Vgl. meine Abhandlung über die Donatiſten im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte Bd. III. S. 259. und *Optat. Milev.* de Schismate Donatist. lib. III. c. 1. 2.

Die katholischen Bischöfe von Afrika aber hielten jezt unter dem Vorsitze des Gratus zwischen 345—348 eine Synode zu Carthago, um Gott für das Ende des Schismas zu danken und heilsame Vorschriften für die Kirche aufzustellen. Die zwei ersten Canones dieser Synode nehmen auf die Donatisten Bezug, indem Can. 1 die Wiedertaufe verbietet, Can. 2 aber erklärt, diejenigen seien nicht als Martyrer zu ehren, welche (wie manche Circumcellionen) sich selbst den Tod angethan hätten. Die zwölf andern Canonen betreffen die Kirchenzucht, ohne Rücksicht auf die Donatisten. Namentlich verordnen sie: Can. 3 u. 4: daß die Geistlichen und Nonnen, die Wittwer und Wittwen mit fremden Frauens- und Mannspersonen nicht zusammenleben sollen [1]); Can. 5: daß kein Bischof einen fremden Geistlichen ohne Brief seines eigenen Bischofs aufnehmen und keinen Fremden ohne Vorwissen seines Bischofs weihen dürfe [2]); Can. 6: daß die Cleriker sich der weltlichen Geschäfte enthalten sollen; Can. 7: daß kein Fremder in einer andern Kirche ohne Empfehlungsschreiben seines Bischofs zum Abendmahl zuzulassen sei; Can. 8: daß Niemand, welcher Pfleger oder Vormund ist, Can. 9: überhaupt Niemand, welcher Geschäfte Anderer betreibt, geweiht werden, und Can. 10: daß kein Geistlicher den andern aus Neid beeinträchtigen dürfe; Can. 11: daß die übermüthigen Geistlichen bestraft, und Can. 12: die Verträge, welche sie unter einander geschlossen, gehalten werden sollen. Schließlich wird Can. 13: den Geistlichen der Wucher verboten, und Can. 14: Jeder mit schwerer Strafe bedroht, welcher diese Statuten überschreite [3]).

§ 71.

Photinus und die ersten wegen seiner gehaltenen Synoden.

Schon im Vorausgegangenen wurde öfterer Angriffe der Eusebianer auf die Orthodoxie des Bischofs Photinus von Sirmium erwähnt, und dieser gab nun bald nach der Synode von Sardika Veranlassung zu einer Reihe neuer Synoden.

---

1) Vgl. Can. 3 von Nicäa, oben S. 363.

2) Vgl. Can. 13 und 15 von Sardika. S. oben S. 572 u. 575.

3) Der Text dieser Conciliar-Canonen findet sich bei *Mansi*, T. III. p. 143 sqq. und in einer andern Textesrecension ibid. p. 151 sqq.; ferner bei *Harduin*, T. I. p. 683 und am Besten bei *Bruns*, l. c. p. 111 sqq. Deutsch bei Fuchs, Biblioth. der Kirchenversamml. Bd. III. S. 30 ff. Vorangestellt hat Fuchs ebendaselbst eine lesenswerthe allg. Einleitung in die Kenntniß der afrik. Synoden überhaupt.

Wie bekannt, hatte Marcell von Ancyra, um den Arianern ihre Argumente gegen den nicäniſchen Glauben zu entziehen, ſich ſelbſt zu heterodoxen Behauptungen hinreißen laſſen. Sein *πρῶτον ψεῦδος* iſt ſeine Unterſcheidung zwiſchen Logos und Sohn (ſ. oben S. 457). Sohn nannte er die Verbindung des Logos mit dem Menſchen Jeſus, der Logos dagegen iſt ihm = göttliche Vernunft, und dieſe ſei vor der Weltſchöpfung nicht aus dem Vater hervorgegangen, ſondern ſchweigend in ihm geweſen. Damit näherte er ſich dem Sabellianismus, indem er es, wie dieſer, zu keiner ewigen Hypoſtaſe des Logos, zu keiner ewigen perſönlichen Exiſtenz deſſelben brachte. — Andererſeits ſtreifte er aber auch an den ganz heterogenen Samoſatenismus und Ebionitismus an, indem auch ſein Chriſtus nicht wahrhaft göttlich iſt. Die *ἐνέργεια δραστική* Gottes wohnt nur in ihm, wirkt nur in ihm, er iſt nicht eigentlich Gottmenſch.

Dieſe Lehrelemente bildete ſein Schüler Photinus, aus Ancyra gebürtig, längere Zeit Diakon daſelbſt unter Marcell, ſpäter Biſchof von Sirmium in Pannonien [1]), weiter aus, ſo daß das Häretiſche daran noch deutlicher hervortrat [2]). Es gilt dieß namentlich von der an den Ebionitismus und Samoſatenismus anſtreifenden Seite des Marcell-Photin'ſchen Syſtems, während er die ſabellianiſchen Elemente deſſelben nicht weſentlich verändert zu haben ſcheint.

Ganz wie ſein Meiſter geht auch er von der Unterſcheidung zwiſchen Logos und Sohn aus; der Sohn iſt ihm die Einwohnung des Logos im Menſchen Jeſus, und darum erſt ſeit der Geburt Chriſti aus Maria exiſtirend; den Logos aber unterſcheidet er wieder in den *ἐνδιάθετος* und *προφορικός*. Jener iſt die von dem Vater nicht perſönlich unterſchiedene göttliche Vernunft, ewig im Vater ruhend, ewig mit ihm identiſch, ſo daß Gott Vater und Logos zugleich iſt, *λογοπάτωρ* [3]). —

---

1) Ruinen von Sirmium (der Geburtsſtadt des Kaiſers Probus) finden ſich noch jezt bei Mitrowitz in der Gegend von Peterwardein.

2) Ueber Photin vgl.: Kloſe, Geſchichte und Lehre des Marcellus und Photinus, Hamburg 1837. Dorner, Lehre von der Perſon Chriſti, 2. Aufl. Bd. I. S. 881 ff. Dr. v. Baur, Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. I. S. 542 ff. Walch, Ketzerhiſtorie, Bd. III. S. 3 ff.

3) Aehnlich hatte Sabellius den Ausdruck *υἱοπάτωρ* gebraucht, um auszudrücken, daß Vater und Sohn nicht perſönlich verſchieden ſeien. Photinus aber konnte den Ausdruck *υἱοπάτωρ* nicht brauchen, weil nach ihm nicht der Sohn (*υἱὸς*), ſondern der *λόγος* ewig in dem Vater ruht.

Der λόγος προφορικὸς dagegen ist (im Unterschiede von jener ruhenden) die thätige Vernunft Gottes, durch welche der Vater Alles ausführt, gleichwie der Mensch durch seine Vernunft seine Geschäfte verrichtet. Dieser προφορικὸς, eben weil die thätige Vernunft, manifestirte sich nothwendig erst mit der Weltschöpfung.

Damit brachte es Photinus sichtlich zu keiner ewigen Person des Logos, zu keiner Trinität in der Immanenz Gottes, und streifte damit an den Sabellianismus an, wenn er diesen sonst auch heftig bestritt [1]).

Jene Thätigkeit der göttlichen Vernunft bezeichnete Photin mit dem Terminus Ausdehnung, wie schon Marcell in dieser Bedeutung von einem πλατύνεσθαι Gottes gesprochen und gesagt hatte, Gott „dehne sich aus" (πλατύνεσθαι) durch die ἐνέργεια δραστική. — Um aber Mißverständnisse zu verhüten, fügte Photin seinem Terminus Ausdehnung die ausdrückliche Verwahrung bei, durch dieselbe vervielfältige sich Gott nicht, sein Wesen werde nicht getheilt; und er urgirt diese Untheilbarkeit ganz ausdrücklich [2]), weil er sonst in den Polytheismus verfallen wäre.

Wie Marcellus, so konnte auch Photin dem hl. Geiste keine rechte Stellung in seinem System anweisen, und mußte sich damit begnügen, ihn so nebenbei als eine Nebenausdehnung zu betrachten von jener, welche im Sohne (d. h. in der Verbindung des Logos mit einem Menschen) sich darstellt [3]).

Den Hauptanstoß jedoch gab nicht seine Trinitätslehre, sondern seine Christologie, indem er Christus zu einem Menschen herabsezt, der wegen seiner Tugenden von Gott verherrlicht und zum Sohn adoptirt worden sei, indem eben wegen seiner sittlichen Vollkommenheit der Logos (eigentlich die ἐνέργεια δραστική) ihm ganz besonders eingewohnt und durch ihn Wunder gewirkt habe [4]). Nach Marius Mercator hätte er Christum geradezu für einen Sohn Josephs und Mariä erachtet [5]), nach Epiphanius dagegen, Vigilius von Tapsus und Cassian schrieb er ihm, wie Marcell, eine übernatürliche Geburt zu [6]). Lezteres ist das

1) Vgl. *Vigilius* Taps. Dial. adv. Arian. Sabell. et Photin. in der Bibl. Patrum Lugdun. T. VIII. p. 754. bei Baur, a. a. O. S. 546. Note 40.

2) In der oben citirten Stelle bei *Vigil. Taps.* und Baur, a. a. O.

3) Vgl. *Theodoret.* haeret. fab. II. 10. u. Dorner, a. a. O. S. 881. Note 24.

4) Vgl. die Stelle aus *Vigil.* v. Tapsus, bei Baur, a. a. O. S. 547. Note.

5) *Marius Mercator.* Dissert. de XII. anathem. Nestorii, p. 164. bei Baur, a. a. O. S. 547. Note.

6) *Epiphan.* haer. 71, 3. und Baur, a. a. O. S. 546 f. Note 40.

Wahrſcheinlichere, dagegen iſt die weitere Angabe des Epiphanius ohne Zweifel unrichtig, daß nach der Meinung Photin's der Menſch Chriſtus dadurch entſtanden ſei, daß der Logos ſich depotenzirt, und ſo zu einem menſchlichen Sein herabgeſezt habe [1]). Epiphanius hat hier, wie ſchon Kloſe (a. a. O. S. 78. 79) bemerkte, wahrſcheinlich den 12ten Anathematismus der ſirmiſchen Synode vom J. 351 (nach Hilarius: den 11ten Anathem.) mißverſtanden, und gemeint, die darin verworfene Behauptung von einer Verwandlung des Logos in die Menſchheit ſei eine Lehre Photin's geweſen, während vielmehr Photin wahrſcheinlich der orthodoxen Kirche eine ſolche Verwandlung zum Vorwurfe machte, und die Synode darum, zur Vertheidigung der orthodoxen Lehre, dieſe Verwandlung verwarf. Wie dem ſei, auf jeden Fall war die Verwandtſchaft der Photin'ſchen Lehre mit der ebionitiſchen und ſamoſateniſchen unſchwer zu erkennen.

Das erſte Anathem über dieſelbe ſprachen, wie wir bereits S. 604 ſahen, die Euſebianer auf der Synode zu Antiochien im J. 344 in ihrem langen Glaubensbekenntniſſe, dem ſogenannten μακρόστιχος aus, wobei ſie den Photinus (φωτεινὸς = Lichtmann) ſpöttiſch als σκοτεινὸς = Dunkelmann bezeichnen, und ihn mit Marcell von Ancyra gänzlich zuſammennehmen [2]). Von da an beſchäftigte ſich eine Reihe von Synoden, ſowohl euſebianiſche als orthodoxe, mit der Cenſurirung der Photin'ſchen Lehre; es finden ſich aber bei den Alten über die Beſtimmung von Zeit und Ort in Betreff mehrerer von ihnen ſo unbeſtimmte und unſichere Angaben, daß darüber von den Gelehrten eine Reihe verſchiedener Combinationen aufgeſtellt wurde, ähnlich wie über die chronologiſchen Punkte im Leben Pauli. Hauptſächlich thaten ſich Baronius, Petavius, Sirmond, Larroque, Peter de Marca, Tillemont, Pagi, Couſtant, Fabricius, Manſi, Montfaucon, Remi Ceillier u. A. in dieſer Richtung hervor; es würde aber zu weit führen und ſchwerlich der Mühe lohnen, wenn wir alle ihre Gründe und Gegen-

---

1) Vgl. Baur, a. a. O. S. 547. Note. Dorner, a. a. O. S. 881 und 882. Note.

2) In *Athanas.* de Synodis c. 26. n. V et VI. p. 591. ed. Patav. Sie ſchreiben hier beiden auch die Lehre zu: der Logos ſei nicht ewig, und das Reich des Sohnes habe einſt ein Ende. Wie Marcell den leztern Punkt verſtand, zeigten wir oben S. 532; ob aber auch Photinus damit einſtimmte, iſt zweifelhaft. Vgl. Baur, a. a. O. S. 548. Dorner, a. a. O. S. 882.

gründe aufführen und einander gegenüber halten würden [1]). Das Richtige scheint uns, daß schon im J. 345, bald nach Beendigung der sardicensischen Synode, die orthodoxen Bischöfe für nöthig fanden, auf einer Synode zu Mailand auch ihrerseits das Anathem über Photinus zu sprechen, zumal sie sonst leichtlich, wegen ihres Verhältnisses zu Marcell von Ancyra, für Gönner dieser Irrlehre hätten gehalten werden können. Von dieser mailänder Synode spricht Hilarius ganz kurz in seinem zweiten Fragmente [2]) mit dem Bemerken, Photinus sei auf derselben als Häretiker verurtheilt worden. Neben Photin nahmen aber besonders auch Valens und Ursacius die Aufmerksamkeit der Synode in Anspruch, indem diese zwei sehr einflußreichen Bischöfe, wegen Arianismus auf der Synode von Sardika abgesezt, jezt, nachdem in den Ansichten ihres Gönners Constantius eine Wendung (zu Gunsten des Athanasius) eingetreten, auch ihrerseits für nöthig erachteten, mit den Nicänern sich auszusöhnen und von der arianischen Lehre sich loszusagen. Sie überreichten zu diesem Zwecke der Synode von Mailand eine Denkschrift, worin sie über Arius und seine Anhänger, über Alle, welche den Sohn aus dem Nichts entstehen lassen und ihn nicht für ewig erklären, das Anathem aussprachen [3]).

---

1) Eine Uebersicht über diese verschiedenen chronologischen Systeme gibt Walch, Ketzerhistorie, Bd. III. S. 52—56. Die Hauptschriften darüber sind: *Petav.* Dissert. de Photino etc., abgedruckt in *Mansi*, T. III. p. 185 sqq., und die Gegenschrift von *Sirmond*, Diatriba, examen continens etc., abgedruckt in den Dissertationen zu *Marca*, de Concordia sacerdotii et imp. p. 330 sqq. der Frankf. Ausg. v. 1708. Eben daselbst p. 319 sqq. findet sich auch eine Abhandlung Marca's über diesen Gegenstand. Sämmtliche Streitschriften zwischen Petav und Sirmond (über Photin ꝛc.) sind gesammelt im 4. Band der Opp. Sirmondi, p. 531 sqq. der Pariser, p. 369 der Venetianer Ausgabe. Außerdem wurde unser Gegenstand hauptsächlich behandelt von: Matthäus de la Roque, einem reformirten Theologen zu Genf, in s. Dissert. duplex: I. de Photino etc., II. de Liberio 1670, und in s. Considérations servants de réponse à ce que M. David a écrit contre la dissert. sur Photin, 1671; ferner von *Mansi*, in seiner bekannten Dissertation de epochis Sardicensis et Sirmiensium conciliorum (Collect. Concil. T. III. p. 87 sqq.), von *Pagi*, Crit. in Annales Baron. ad ann. 347, 8 u. 76; 349, 4. 9; 350, 6; 351, 10 sqq., von *Tillemont*, Mémoires, T. VI. Art. 41. 44. 46. der Abhandl. sur les Ariens, und Notes 36. 39. 40 u. 41 dazu; ferner von Constant in s. Noten zur Mauriner Ausgabe der Werke des hl. Hilarius; von Montfaucon in der Vita S. Athanasii (Bd. I. der Mauriner Ausgabe seiner Werke), von Fabricius, Biblioth. graeca, Vol. XI. p. 378. *Remi Ceillier*, l. c. T. IV. p. 704 sqq.

2) *Hilar.* Fragm. II. n. 19. p. 1296. Deutsch bei Walch, a. a. O. S. 44.

3) Vgl. den Brief des Valens und Ursacius an Papst Julius bei *Hilar.*

Ein ähnliches Anathem über die arianiſche Lehre verlangte man zu Mailand auch von den Geſandten der Euſebianer, welche zur Ueberbringung der Formel μακρόστιχος durch die antiocheniſche Synode des Jahres 344 abgeſandt worden waren. Es waren dieß die Biſchöfe Demophilus, Macedonius, Eudoxius und Martyrius [1]). Sie weigerten ſich jedoch dieß zu thun, und ſchieden von der Synode mit erbittertem Gemüthe [2]).

Zwei Jahre ſpäter, im J. 347, hatte wieder eine abendländiſche Synode wegen Photinus ſtatt, ob zu Rom oder wiederum zu Mailand, iſt zweifelhaft, und wiederum iſt es Hilarius, dem wir die Kunde davon verdanken [3]). Er ſagt: „zwei Jahre nach der Verurtheilung des Photinus durch die mailändiſche Synode ſeien die Biſchöfe aus vielen Provinzen verſammelt worden, um den Photin aus ſeinem Amte zu vertreiben. Auch ſei nothwendig geweſen, mehrere Biſchöfe wegen ihrer Gemeinſchaft mit dem Arianismus oder weil ſie falſche Zeugniſſe gegen Athanaſius vorgebracht, aus der Kirche auszuſchließen. Dieß aber habe den Valens und Urſacius veranlaßt (ſichtlich aus Furcht vor Abſetzung), an den Papſt Julius zu ſchreiben und um Aufnahme in die Kirche zu bitten (ſie waren alſo durch die Synode von Mailand trotz ihres Anathems über Arius nicht abſolvirt und recipirt worden).

Wir beſitzen noch jezt den Brief, welchen ſie damals an Papſt Julius richteten, und haben denſelben theilweiſe bereits auf der vorigen Seite benüzt. Der ausführlichere Inhalt aber iſt: „ſie geſtehen, daß ihre bisherige ſchlimme Anſicht über Athanaſius irrig geweſen ſei, und daß ſie nun gerne mit ihm in Kirchengemeinſchaft treten wollen [4]); Arius da-

---

Fragm. T. II. p. 1297, bei *Athanas.* Apolog. c. Arian. c. 58. *Sozom.* T. III. p. 23. *Harduin*, T. I. p. 691. *Mansi*, T. III. p. 166. Vgl. Fuchs, a. a. O. Bd. II. S. 172 ff.

1) Alle vier nennt Papſt Liberius bei Hilarius (Fragm. V. n. 4. p. 1331), Athanaſius dagegen (de Synodis c. 26) läßt den Demophilus aus.

2) Wir erfahren dieß durch einen Brief des Papſtes Liberius, aufbewahrt in den Fragmenten des hl. Hilarius (Fragm. V. n. 4. p. 1331 ed. Bened.); auch bei *Mansi*, T. III. p. 202. Irriger Weiſe glaubte man früher, die mailändiſche Synode, deren Liberius hier gedenkt, ſei der Synode von Sardika vorangegangen. Es iſt vielmehr die ebenbeſprochene Synode gemeint. Liberius ſchrieb dieſen Brief nach der Synode von Arles im J. 353 oder 354; wenn er nun ſagt, vor acht Jahren ſeien jene euſebianiſchen Geſandten in Mailand geweſen, ſo weiſt dieß auf das Jahr 345 hin.

3) *Hilarii* Opp. Fragm. II. p. 1296. n. 19.

4) Bei der mailändiſchen Synode vom J. 345 hatten ſie wohl das Anathem

gegen und ſeine Anhänger ſeien Häretiker, wie ſie bereits in ihrer frühern zu Mailand übergebenen Schrift ausgeſprochen hätten". Charakteriſtiſch iſt noch die beigefügte Verwahrung: „falls Athanaſius oder die morgenländiſchen Biſchöfe ihnen einen Prozeß machen und ſie zur Verantwortung ziehen wollten (wegen ihres früheren Benehmens), würden ſie ohne Zuſtimmung des Papſtes ſich nicht ſtellen" [1]).

Hilarius fügt bei, dieſer Brief ſei zwei Jahre nach der Verurtheilung des Photin durch die Römer abgeſchickt worden [2]). Er verſteht dabei unter Römer die Lateiner überhaupt, und zwar näherhin die oben beſprochene Synode derſelben zu Mailand im J. 345.

Einen zweiten Brief richtete Valens und Urſacius um dieſelbe Zeit (347) an Athanaſius, welchen ſie ihm durch ihren Mitprieſter Moyſes von Aquileja aus überſchickten. Sie erklären darin, mit ihm Kirchengemeinſchaft haben zu wollen und bitten um freundliche Antwort [3]). Sie erhielten hierauf in der That Verzeihung und wurden in die Kirchengemeinſchaft wieder aufgenommen [4]). Wir ſagten oben, es ſei zweifelhaft, ob dieſe Synode zu Rom oder Mailand gehalten worden ſei; die Mauriner Herausgeber der Werke des hl. Hilarius [5]) erklären ſich jedoch, wie mir ſcheint, mit Recht deßhalb für Mailand, weil die Synode von Rimini im J. 359 angibt: Valens und Urſacius ſeien auf einem mailändiſchen Concil wieder in die Kirche aufgenommen worden [6]). Bei der Synode des Jahres 345 aber hatten ſie die Aufnahme noch nicht durchſetzen können.

Nicht ſo ſchnell ging es mit der Sache des Photinus, denn derſelbe ſtand bei ſeiner Gemeinde wegen ſeiner ſonſtigen Tüchtigkeit, namentlich als Prediger, ſo ſehr im Anſehen, daß er trotz der gegen ihn ergangenen Synodalſprüche ſich fortwährend auf dem biſchöflichen Stuhle er-

---

über Arius geſprochen, aber mit Athanaſius, wie es ſcheint, doch noch nicht in Gemeinſchaft treten wollen. Sie waren ja ſeine perſönlichen Gegner. Jezt aber zeigten ſie ſich auch dazu geneigt, aus Furcht vor Abſetzung, nicht aus innerer Ueberzeugung, wie ihr alsbaldiger Rückfall beweist.

1) Wo dieſer Brief mitgetheilt ſei, wurde oben S. 614 Note 3 geſagt.

2) *Hilar.* l. c. p. 1298.

3) Bei *Athanas.* Apol. c. Arian. c. 58. p. 139. T. I. P. I. ed. Patav. *Hilar.* l. c. p. 1298. *Mansi*, T. III. p. 166.

4) *Hilar.* l. c.

5) In ihren Noten zu *Hilar.* Fragm. II. p. 1295 sq.

6) *Hilar.* Fragm. VIII. n. 2. p. 1344. *Mansi*, T. III. p. 304.

hielt [1]). Die leztgenannte Synode fand darum für nöthig, um ihren Beschlüssen Kraft zu geben, dieselben auch den morgenländischen Bischöfen mitzutheilen [2]), und diese versammelten sich nun alsbald ebenfalls zu einer Synode, und zwar gerade im Sitze des Photinus zu Sirmium, wobei dieser abermals für einen Häretiker erklärt wurde [3]). Da jedoch die Mitglieder dieser Synode eusebianisch und arianisch gesinnt waren, so benüzten sie diese Gelegenheit, um auch dem hl. Athanasius und der Synode von Sardika einen Streich zu versetzen, indem sie in ihrer Rückantwort an die Abendländer den Marcell von Ancyra für den eigentlichen Vater der Photin'schen Irrlehre erklärten, die Frage wegen seiner auf's Neue anregten, damit seine Lossprechung zu Sardika als falsch und irrig bezeichneten, und die Behauptung beifügten, selbst Athanasius habe jezt mit Marcellus die Kirchengemeinschaft gebrochen [4]).

Daß die Bischöfe dieser Synode von Sirmium wirklich arianisirt haben, zeigt das kurze Symbolum, welches sie ihren Synodalbriefen voranstellten, indem sie darin sagen: **Profitemur ... et unum unicum ejus filium, Deum ex Deo, lumen ex lumine, *primogenitum omnis creaturae.*** Auf diese Glaubensexposition ließen sie dann in ihrem Schreiben die Sentenz gegen Photin und ihre Bemerkung gegen Athanasius folgen, damit Jeder durch Annahme und Unterschrift der Synodalepistel alle diese drei Punkte zugleich approbire [5]).

Ob diese Synode im J. 349 oder 350, vor oder nach dem Tode des Kaisers Constans stattgehabt habe, ist zweifelhaft. Die Mauriner Editoren der Werke des hl. Hilarius erklären sich für 349, weil Sulpitius Severus, von dieser Synode redend, behaupte: „die dortigen Bischöfe hätten durch diese pfiffige Verbindung der Sache des Photin mit der des Marcell und Athanasius auf die Kaiser (Mehrzahl) zu wirken gesucht"; es habe also Constans damals noch gelebt [6]). Remi Ceillier dagegen führt aus: die mailändische Synode habe sich wohl darum an die orientalischen Bischöfe gewendet, weil Sirmium seit dem Tode des Constans (im Januar 350) nicht mehr zum Abendlande (Reich des Magnentius) gehörte, sondern zunächst, wie Pannonien

1) *Hilar.* Fragm. II. n. 21. p. 1299. *Sozom.* IV. p. 6.
2) *Hilar.* Fragm. II. n. 22. p. 1299.
3) *Hilar.* l. c. n. 21.
4) *Hilar.* Fragm. II. n. 22. 23. p. 1300.
5) *Hilar.* Fragm. II. l. c. n. 24.
6) Siehe Note b. zu *Hilar.* Fragm. II. n. 21. p. 1299.

überhaupt, von General Vetranion, der ſich am 1. Mai 350 zu Sirmium als Kaiſer ausrufen ließ, occupirt, im Dezember deſſelben Jahres aber von ihm wieder an Conſtantius überliefert wurde [1]).

Mag nun dieſe Synode kurz vor oder bald nach dem Tode des Kaiſers Conſtans ſtattgehabt haben, gewiß iſt, daß Photin, durch die Kriegsunruhen unterſtüzt, abermals auf ſeinem Stuhle blieb und etwas Entſcheidendes gegen ihn erſt im J. 351 unternommen werden konnte, nachdem Conſtantius auch Herr von Pannonien und damit von Sirmium geworden war.

§ 72.

Neue Synode und erſte Formel von Sirmium im J. 351.

Jezt, im J. 351, kam auf den Wunſch des Kaiſers Conſtantius, der ſich gerade ſelbſt in Sirmium befand (nach Vetranions Unterwerfung), eine große Synode daſelbſt zuſammen, wobei namentlich Narciſſus von Neronias, Theodor von Heraklea, Baſilius von Ancyra [2]), Eudoxius von Germanicia, Macedonius von Mopsveſtia, Markus von Arethuſa und andere bekannte Euſebianer anweſend waren. Aus dem Abendlande wohnten wohl nur Valens und Urſacius der Verſammlung bei, die ſeit dem Tode des Kaiſers Conſtans, und ſeit ſie wieder Unterthanen des Conſtantius geworden, auf's Neue zur Fahne des Euſebianismus übergetreten waren [3]). Sokrates (II. 29) und Sozomenus (IV. 6) nennen zwar nur den Valens als anweſend, zählen dagegen auch den Biſchof Oſius auf, der damals (351) gewiß nicht in Sirmium war, wie denn überhaupt aus dem Gebiete des Magnentius Niemand anweſend geweſen zu ſein ſcheint [4]).

Die Synode ſezte den Photin wegen ſeiner ſabellianiſchen und ſamoſateniſchen Irrlehren ab und publicirte zugleich ein etwas unbeſtimmt gehaltenes Symbolum, ſammt 27 Anathematismen, zuſammen die erſte ſirmiſche Formel genannt. Das Symbolum iſt uns bei Athanaſius,

1) *Remi Ceillier*, l. c, T. IV. p. 714 sq.

2) Marcell wurde in Bälde wieder von dem Stuhle vertrieben, vielleicht in Folge der ſirmiſchen Synode des Jahres 349 oder 350. Vgl. *Sozom.* IV. p. 2. *Socr.* II. p. 29.

3) *Tillemont*, T. VI. Art. 45. sur les Ariens p. 149.

4) Vgl. die Noten von Valeſius zu *Socr.* II. p. 29.

Hilarius und Sokrates [1]) aufbewahrt und wörtlich identiſch mit der vierten antiocheniſchen Formel, von welcher ſchon oben S. 507 die Rede war. Daſſelbe hat lauter Ausdrücke, welche ganz orthodox lauten, auch iſt gleich im erſten Zuſatze dazu der eigentliche Arianismus anathematiſirt, aber andererſeits iſt auch das ὁμοούσιος und die ſtrenge nicäniſche Faſſung vermieden. Sokrates (l. c.) ſagt, Biſchof Markus von Arethuſa habe dieß Symbolum verfaßt, und es bezieht ſich dieſe Aeußerung wohl auf ſeine ſchon oben S. 507 mitgetheilte Behauptung, nicht die antiocheniſche Synode ſelbſt, ſondern ihre vier an den Kaiſer Conſtans geſchickten Deputirten, darunter Markus, hätten dieſe Formel gefertigt.

Die zu Sirmium angehängten Anathematismen lauten alſo [2]):

1. „Diejenigen, welche ſagen, der Sohn ſei aus Nichts oder aus einem andern Weſen (= er ſei anderes Weſens), und nicht aus Gott, oder es ſei eine Zeit geweſen, da der Sohn nicht war, die verwirft die heilige und katholiſche Kirche."

2. „Wenn Einer den Vater und den Sohn zwei Götter nennt, der ſei Anathema [3])."

3. „Wenn Einer zwar ſagt: Chriſtus ſei Gott und Sohn Gottes vor allen Aeonen (Zeitaltern), aber nicht bekennt, daß er der Gehülfe des Vaters bei der Schöpfung des All's geweſen, der ſei Anathema [4])."

4. „Wenn Einer ſagt, der Ungezeugte oder ein Theil von ihm ſei aus Maria geboren, der ſei Anathema [5])."

5. „Wenn Einer ſagt, der Sohn ſei zwar vor Maria geweſen,

---

1) *Athanas.* de Synodis c. 27. *Hilar.* de Synodis c. 38. p. 1174 sqq. *Socrat.* II. p. 30; auch abgedruckt bei *Mansi*, T. III. p. 257 sqq. *Harduin*, T. I. p. 702.

2) Bei *Athanas.*, *Hilar.* u. *Socrat.* II. cc. Vgl. über ſie Fuchs, Biblioth. der Kirchenverſ. Bd. II. S. 188 ff.

3) Weil Photin den ungezeugten Logos ewig im Vater ruhend erklärte, warf man ihm vor, er lehre eigentlich zwei Götter, weil zwei Ungezeugte, den Vater und den Logos. Statt Logos aber ſagt die Synode hier Sohn, obgleich Photin bekanntlich beide unterſchied. Vgl. oben S. 611 und die Anathematismen Nr. 10. 15. 16. 26.

4) Dieſen Sinn gibt der griechiſche Text; einen etwas andern der lateiniſche: et si quis, unum dicens Deum, Christum autem Deum ante saecula filium Dei obsecutum Patri in creatione omnium non confitetur, anathema sit.

5) Es geht dieß theils gegen den Sabellianismus, theils gegen Marcell und Photin in ſo fern, als nach beiden der Logos ungezeugt war, und der Ungezeugte ſich auf Chriſtus durch die ἐνέργεια δραστική ausdehnte.

aber nur der göttlichen Vorherſehung nach, und nicht vielmehr, er ſei vor allen Aeonen aus Gott gezeugt und bei Gott geweſen, und durch ihn ſei Alles erſchaffen, der ſei Anathema [1]."

6. „Wenn Einer ſagt, die Subſtanz Gottes dehne ſich aus und ziehe ſich zuſammen, der ſei Anathema."

7. „Wenn Einer ſagt, die ausgedehnte Subſtanz Gottes bilde den Sohn, oder die Ausdehnung ſeiner Subſtanz Sohn nennt, der ſei Anathema [2]."

8. „Wenn Einer den Sohn Gottes λόγος ἐνδιάθετος oder προφορικὸς nennt, der ſei Anathema [3]."

9. „Wenn Einer den Sohn Marias blos einen Menſchen nennt, der ſei Anathema."

10. „Wenn Einer glaubt, daß der aus Maria geborne Gottmenſch der Ungezeugte (ſelbſt) ſei, der ſei Anathema [4]."

11. „Wenn Einer die Worte (Jeſ. 44, 6): „„ich bin der Erſte und der Lezte und außer mir iſt kein Gott"" (was den falſchen Götzen entgegengeſezt iſt), auf jüdiſche Weiſe ſo verſteht, daß dadurch der eingeborne Gott, der vor allen Aeonen geweſen, aufgehoben wird, der ſei Anathema [5]."

12 (11 bei Hilarius). „Wenn Einer die Worte: „„der Logos iſt Fleiſch geworden"" hörend, glaubt, der Logos ſei in Fleiſch verwandelt worden, oder er habe, eine Veränderung erduldend, Fleiſch angenommen, der ſei Anathema [6]."

---

1) Sichtlich gegen Photin, der unter Sohn nur die Verbindung des Göttlichen mit dem Menſchen verſtehend, den Sohn für ſpäter erklärte als Maria, und die Bibelſtellen, die ihm entgegengehalten wurden, und die von der Ewigkeit des Sohnes ſprechen, dahin erklärte: „der Sohn ſei nur ewig im Vorherwiſſen Gottes, nicht aber in ſeiner Exiſtenz." Vgl. Baur, a. a. O. S. 543 u. Neander, Kirchengeſch. 2. Aufl. 3. Abthlg. Bd. 4. S. 817.

2) Baur meint (a. a. O. S. 548 Note 40), es ſei hier nicht ein Satz des Photinus ſelbſt anathematiſirt, ſondern eine Behauptung, die er der katholiſchen Kirche fälſchlich zuſchrieb, wie unten Anathem 12. Allein mir ſcheint hier in der That eine Anſicht Photin's ſelbſt, nur ungenau ausgedrückt, dem Anathem unterſtellt zu ſein. Vgl. Kloſe, a. a. O. S. 74.

3) Auch hier iſt die Lehre Photin's nicht genau wiedergegeben, denn nicht auf den Sohn, ſondern auf den Logos allein wendete er die termini ἐνδιάθετος und προφορικὸς an. Kloſe, a. a. O. S. 72, hat dieſen Satz nicht ganz genau überſezt, und Subjekt und Prädikat verwechſelt.

4) Vgl. die Note zu Anathem 2.

5) Es iſt dieß bei Hilarius der 23. Anathematismus.

6) Siehe oben S. 613. Kloſe, a. a. O. S. 77 f.

13 (12 bei Hilarius). „Wenn Einer die Worte: der eingeborne Sohn Gottes ſei gekreuzigt worden, hörend, ſagt, ſeine Gottheit habe eine Zerſtörung oder ein Leiden oder eine Veränderung oder Verringerung oder Vernichtung erfahren, der ſei Anathema [1])."

14 (13 bei Hilarius). „Wenn Einer ſagt, die Worte: „„laßt uns den Menſchen machen"", habe nicht der Vater zum Sohne geſprochen, ſondern zu ſich ſelbſt (nämlich zu dem in ihm unperſönlich befindlichen Logos), der ſei Anathema [2])."

15 (14 bei Hilarius). „Wenn Einer ſagt, nicht der Sohn ſei dem Abraham erſchienen, ſondern der ungezeugte Gott, oder ein Theil desſelben, der ſei Anathema."

16 (15 bei Hilarius). „Wenn Einer ſagt, mit Jakob habe nicht der Sohn wie ein Menſch gekämpft, ſondern der ungezeugte Gott, oder ein Theil deſſelben, der ſei Anathema [3])."

17 (16 bei Hilarius). „Wenn Einer die Worte (1 Moſ. 19, 24): „„es ließ der Herr Feuer regnen vom Herrn"", nicht von dem Sohn und Vater verſteht, ſondern ſagt, er (der Vater) habe von ſich ſelbſt regnen laſſen, der ſei Anathema. Denn es ließ regnen der Herr, der Sohn, von dem Herrn, dem Vater [4])."

18 (17 bei Hilarius). „Wenn Jemand hört: der Vater ſei der Herr und der Sohn ſei der Herr, und: der Vater und der Sohn ſeien der Herr (da dieſer der Herr aus dem Herrn iſt), und nun zwei Götter annimmt, der ſei Anathema; denn wir ſtellen den Sohn dem Vater nicht gleich, ſondern wir unterordnen ihn dem Vater (*οὐ γὰρ συντάσσομεν υἱὸν τῷ πατρὶ, ἀλλ' ὑποτεταγμένον τῷ πατρί*) [5]), denn er kam

---

1) Auch dieſes Anathema iſt, wie das vorhergehende, nicht gegen eine Lehre Photin's gerichtet, ſondern gegen eine Entſtellung der orthodoxen Lehre, die er ſich erlaubte. Vgl. Kloſe, a. a. O. S. 78.

2) Vgl. oben die Lehre Photin's S. 611.

3) Vgl. oben die Note zu Anathem 2.

4) Auch dieſes Anathema bezieht ſich auf die Meinung des Photinus, daß der Logos eigentlich nicht perſönlich ſei. Vgl. Kloſe, a. a. O. S. 72.

5) So ſehr dieſe Worte arianiſch lauten, ſo wird ihnen doch in der weitern Expoſition kein anderer Sinn unterſtellt, als: der Sohn iſt dem Vater in ſo fern nicht gleich, ſondern untergeordnet, als er ſein esse und damit ſeine Macht nicht ex se, ſondern ex patre hat. Auch Hilarius Pictavienſis (de Synodis n. 51. p. 1182) hat in ſeiner Commentirung dieſer Stelle dieſe Ausdrücke in bonam partem gedeutet, als einen Gegenſatz gegen die völlige Identificirung von Vater und Logos (*λογοπάτωρ*) durch Photinus. Uebrigens iſt doch nicht zu vergeſſen, daß es Euſebianer und Semiarianer waren, von denen dieſe Anathematismen herrühren.

nicht ohne den Willen des Vaters nach Sodom herab, hat auch nicht von ſich ſelbſt regnen laſſen, ſondern von dem Herrn (d. h. nach dem Willen des Vaters), indem (nur) der Vater offenbar die Macht aus ſich ſelbſt hat; auch ſizt er (der Sohn) nicht aus ſich ſelbſt (aus eigener Macht) zur Rechten deſſelben, ſondern hörend das Wort des Vaters: ſetze dich zu meiner Rechten!"

19 (18 bei Hilarius). „Wenn Einer den Vater, Sohn und hl. Geiſt eine Perſon (ἓν πρόσωπον) nennt, der ſei Anathema."

20 (19 bei Hilarius). „Wenn Einer, den hl. Geiſt Paraklet nennend ſagt, er ſei der ungezeugte Gott, ſo ſei er Anathema [1])."

21 (20 bei Hilarius). „Wenn Einer nicht, wie uns der Herr lehrte, einen Andern den Paraklet nennt, als den Sohn (denn er ſagte: und einen andern Paraklet wird euch der Vater ſenden, um den ich ihn bitten werde), der ſei Anathema [2])."

22 (21 bei Hilarius). „Wenn Einer den hl. Geiſt einen Theil des Vaters und Sohnes nennt, der ſei Anathema."

23 (22 bei Hilarius). „Wenn Einer den Vater, den Sohn und hl. Geiſt drei Götter nennt, der ſei Anathema."

24. „Wenn Einer ſagt, der Sohn Gottes ſei durch den Willen Gottes, wie eines der Geſchöpfe, geworden, der ſei Anathema [3])."

25. „Wenn Einer ſagt, der Sohn ſei ohne den Willen des Vaters gezeugt worden, der ſei Anathema. Denn der Vater hat den Sohn nicht gezwungener Weiſe nach einer Nothwendigkeit ſeiner Natur, als er nicht wollte, gezeugt; ſondern ſobald er wollte, und außer aller Zeit und ohne eine Veränderung hat er ihn aus ſich gezeugt und zu Tage gebracht [4])."

---

1) Wie oben bemerkt, verſtand Photin unter dem hl. Geiſt nur eine Nebenausdehnung Gottes.

2) Auch dieß geht gegen die nicht gehörige Unterſcheidung von Sohn und hl. Geiſt bei Photin.

3) Von da an ſind die Nummern der Anathematismen bei Hilarius und dem griechiſchen Texte wieder die gleichen. — Ueber den Sinn dieſes Anathematismus vgl. die Note zum folgenden.

4) Athanaſius und die nicäniſch Geſinnten nahmen an dem arianiſirenden Ausdrucke: „der Vater habe den Sohn aus ſeinem Willen gezeugt," Anſtoß, denn was aus dem Willen Jemandens ſei, ſei zufällig; der Sohn aber, fügten ſie bei, ſei nicht aus dem Willen, ſondern aus der Natur des Vaters gezeugt. Hiegegen erhoben die Euſebianer ſchon in ihrer fünfte antiocheniſchen Formel μακρόστιχος, wie wir oben ſahen (S. 605) Widerſpruch und erklärten:

26. „Wenn Einer ſagt, der Sohn ſei ungezeugt und habe ſeinen Grund nicht in einem Andern, ſo daß er zwei ungezeugte Weſen, die ihren Grund in keinem Andern haben, behauptet, und zwei Götter aufſtellt, der ſei Anathema. Denn das Haupt, ſo der Grund aller Dinge iſt, iſt der Sohn; das Haupt aber, ſo der Grund Chriſti iſt, iſt Gott. Auf dieſe Art führen wir in frommer Weiſe Alles durch den Sohn auf den grundloſen Grund des Alls (d. i. der allein ſein esse ex se ipso hat) zurück [1])."

27. „Und wiederum den Sinn der chriſtlichen Lehre genau angebend, ſagen wir: wenn Einer Chriſtum nicht Gott und den vor allen Aeonen ſeienden Sohn Gottes nennt, der des Vaters Gehülfe bei der Schöpfung aller Dinge geweſen, ſondern behauptet: erſt ſeit der Geburt aus Maria, erſt ſeitdem werde er Chriſtus und Sohn genannt und habe Gott zu ſein angefangen, der ſei Anathema [2])."

Wir haben oben dieſe ſirmiſche Synode in das Jahr 351 verlegt, denn dieß Datum geben ganz ausdrücklich Socrates II. 29 und Sozomenus IV. 6 an, wenn ſie ſagen: „die Synode ſei in dem nächſten Jahre nach dem Conſulate des Sergius und Nigrinianus abgehalten worden, als wegen der Kriegstumulte noch keine neuen Conſuln gewählt waren." Dieſer Angabe folgten die meiſten Autoritäten, namentlich Petavius, Pagi, Larroque, Peter de Marca, Tillemont, Conſtant, Remi Ceillier, Walch u. A.; während ſich dagegen Sirmond für das Jahr 357, Manſi, Fabricius und Maſſari für 358 ausgeſprochen haben [3]).

Nach Aufſtellung dieſer erſten ſirmiſchen Formel machte die Synode dem Photinus den Vorſchlag, dieſelbe zu unterſchreiben und ſeinen Irr-

---

„der Vater habe den Sohn aus ſeinem Willen gezeugt." Weil ſie nun hierüber Vorwürfe erfuhren, und dieſe Worte ſo gedeutet wurden, als werde damit der Sohn zu den Creaturen herabgeſezt, welche auch durch den Willen Gottes geſchaffen ſeien, ſo ſtellten ſie jezt den 24. Anathematismus zur Abweiſung ſolcher Vorwürfe auf. Aber ſie wollten zugleich auch die athanaſianiſche Formel: „aus der Natur Gottes" und „mit Nothwendigkeit" verwerfen und fügten darum ſogleich den 25. Anathematismus bei.

1) Gegen Photinus. Vgl. die Note zu Anathematismus 2.

2) Sichtlich gegen Marcell und gegen Photin. Vgl. oben S. 457 u. 611.

3) Ueber die Literatur vgl. oben S. 614 und Walch, Ketzergeſch. Bd. III. S. 52 ff., auch Fuchs, a. a. O. S. 187, wo insbeſondere auch über zwei einſchlägige Schriften eines italieniſchen Gelehrten, Joſaphat Maſſari, über die ſirmiſche Synode gegen Photin und die von Ariminum (v. J. 1778 u. 1779) kurzer Bericht erſtattet iſt.

thümern zu entsagen, wofür er dann in seinem Bisthum verbleiben sollte; aber statt darauf einzugehen, beklagte er sich bei dem Kaiser über erlittenes Unrecht und verlangte, in des Kaisers Gegenwart und vor Schiedsrichtern, die derselbe bestellen möge, mit seinen Gegnern disputiren zu dürfen. Zu Schiedsrichtern wurden nun sechs Senatoren ernannt, Basilius von Ancyra aber, das nachmalige Haupt der Semiarianer, zuerst zum Disputator auserwählt. Notare mußten alle Reden und Gegenreden sorgfältig aufschreiben, und es wurden drei, leider jetzt sämmtlich verlorene Exemplare des Protokolles angefertigt. Die Disputation war lange und hartnäckig, wegen der Sophistereien des Photinus; aber Basilius trug beständig den Sieg davon, so daß der Kaiser den Photin aus Sirmium vertrieb und in's Exil schickte [1]). Bald darauf sprach die Synode zu Mailand i. J. 355 abermals das Anathem über Photinus [2]). Unter Julian dem Apostaten scheint er mit andern Bischöfen wieder zurückberufen, von Kaiser Valentinian aber auf's Neue exilirt worden zu sein. Er starb in der Verbannung um's Jahr 366 [3]), und nach seinem Tode noch haben mehrere Synoden, namentlich die zu Rom unter Damasus i. J. 375 und die zweite allgemeine das Anathem über seine Irrlehre gesprochen [4]).

§ 73.

Tod des Kaisers Constans. Papst Liberius.

Wenden wir uns zum Jahre 351 zurück, so müssen wir namentlich den nachtheiligen Einfluß bedauern, welchen der frühzeitige Tod des Kaisers Constans auf die Geschicke der nicänischen Lehre und ihrer Vertheidiger ausgeübt hat. Hatten die Eusebianer schon vorher, gleich nach der Rückberufung des Athanasius, ja bevor er noch in Alexandrien wieder angekommen war, ihre Intriguen gegen ihn erneuert, wie Sokrates (II. 26) versichert, so sezten sie dieselben jezt desto ungescheuter fort, namentlich weil Athanasius die nicht nicänisch gesinnten Geistlichen absezte und andere bestellte, auch, wie sie meinten, sogar in fremde Diöcesen (deren Ober-Metropolit er übrigens war) Uebergriffe machte. Vor

---

1) *Socrat.* II. 30. *Sozom.* IV. 6. *Epiphan.* haer. 71. c. 1 sqq.
2) *Mansi*, T. III. p. 236. 631.
3) *Remi Ceillier*, T. IV. p. 743.
4) Vgl. Walch, Ketzerhist. Bd. III. 63.

der Hand blieben ihre Bemühungen zwar ohne Erfolg, denn wir haben noch jezt einen Brief des Kaiſers Conſtantius an Athanaſius, worin ihn dieſer — nach dem Tode des Conſtans — ſeines fortwährenden Schutzes verſichert [1]), vielleicht, wie die Mauriner meinten [2]), nur aus Politik, um ſich in den damals kritiſchen Umſtänden und Kriegszeiten die Neigung des einflußreichen Mannes und des ihm ſo anhänglichen Aegyptens zu erhalten.

Ein auch für die Kirchengeſchichte nicht unwichtiges Ereigniß war der große Sieg des Conſtantius bei Murſa über den Uſurpator Magnentius am 28. September 351. Biſchof Valens von Murſa war damals im Gefolge des Kaiſers, und da er das Reſultat der ſchrecklichen Schlacht, welcher Conſtantius nicht unmittelbar ſelbſt beiwohnte, früher als dieſer erfuhr, verkündete er es ihm mit dem Vorgeben, durch einen Engel davon benachrichtigt worden zu ſein, und ſtand von nun an in hoher Gunſt bei dem Kaiſer [3]).

Um dieſe Zeit traten Valens und Urſacius, auf Anregung des arianiſirenden Biſchofs Leontius Caſtratus von Antiochien [4]), wieder zur anti-nicäniſchen Richtung zurück, ihren früheren Schritt mit Furcht vor Kaiſer Conſtans entſchuldigend [5]). Mit ihnen und Leontius verbanden ſich noch Biſchof Georg von Laodicea, Acacius von Cäſarea in Paläſtina, Theodor von Heraklea und Narciſſus von Neronias, die Häupter der halbarianiſchen Richtung, und beſtimmten gemeinſchaftlich den Kaiſer, auf's Neue das Patronat der anti-nicäniſchen Lehre zu übernehmen. Conſtantius verſtand ſich dazu auch in der That nach der Schlacht von Murſa, als er eben einen neuen Zug gegen Magnentius betrieb, beauftragte ſofort die Genannten, die öffentliche Stimmung in dieſer Richtung zu bearbeiten, und kam mit dieſer veränderten Geſinnung im Frühjahr 352 nach Rom, um den Krieg gegen Magnentius, der eben aus Italien

1) Der Brief war urſprünglich lateiniſch; zwei nicht ganz accurat gleiche griechiſche Ueberſetzungen davon finden ſich bei *Athanas.* Apolog. ad imp. Constantium c. 23. und hist. Arian. ad monachos c. 24. Dieſes Briefes gedenkt auch der Vorbericht zu den neu entdeckten Feſtbriefen des hl. Athanaſius, bei Larſow, a. a. O. S. 33. Nr. XXII.

2) In der Vita S. Athanas. p. LII. ed. Patav.

3) So erzählt *Sulpit. Sever.* hist. sacra, lib. II. p. 345 sqq. im 6. Band der Bibl. max. PP. Lugd. 1677. Vgl. pp. LII et LIII der Vita S. Athanasii im 1. Bd. der Mauriner Ausgabe.

4) Vgl. über ihn oben S. 606.

5) *Athanas.* hist. Arian. ad monachos c. 28. 29.

gewichen war, fortzuſetzen [1]). Gerade damals brach auch eine der kräftigſten Stützen des hl. Athanaſius und des nicäniſchen Glaubens, denn es ſtarb Papſt Julius I. am 12. April 352 und am 22. Mai d. J. folgte ihm Liberius. Ein Fragment bei Hilarius enthält einen Brief dieſes Papſtes mit den Worten Studens paci beginnend [2]), wornach die morgenländiſchen Biſchöfe noch bei Lebzeiten des Papſtes Julius neue Klagen gegen Athanaſius vorgebracht haben ſollen, weßhalb Liberius gleich nach ſeinem Amtsantritte Geſandte nach Alexandrien geſchickt habe, um den Athanaſius zur Verantwortung nach Rom vorzufordern, widrigenfalls er von der Kirche ausgeſchloſſen würde. Da Athanaſius zu erſcheinen ſich geweigert, ſo erklärte Liberius in dieſem Briefe, daß er fortan nicht mehr mit ihm, wohl aber mit den Morgenländern (d. i. den Euſebianern) Kirchengemeinſchaft unterhalten werde. — Allein dieſer Brief iſt entſchieden unächt, wie ſchon Baronius und die Mauriner (in ihrer Ausgabe der Werke des hl. Hilarius), aber auch wir ſelbſt in der Tübinger theologiſchen Quartalſchrift, Jahrgang 1853, S. 263 ff. nachgewieſen haben; und zwar aus folgenden Gründen:

a) Schon in den erſten Zeiten ſeines Pontifikats legte Liberius, wie wir ſehen werden, einen großen Eifer für Athanaſius und die nicäniſche Sache an den Tag. b) Athanaſius ſelbſt deutet nirgends im Geringſten an, daß Liberius ſchon vor ſeinem Exil irgend einmal die Gemeinſchaft mit ihm aufgehoben habe, ja er ſagt c) direkte, daß Liberius erſt nach ſeinem Exil durch Drohungen ſich habe verleiten laſſen, und vorher ganz ſtandhaft geweſen ſei, auch dem kaiſerlichen Eunuchen Euſebius, der an ihn abgeſandt war, um ihn zu verleiten, ſehr ſchöne Antworten gegeben habe [3]). d) Liberius erklärte dieſen kaiſerlichen Geſandten insbeſondere: er könne den Athanaſius, den ſchon zwei Synoden für unſchuldig erklärt und den die römiſche Kirche im Frieden entlaſſen habe, den er überdieß, als er in Rom geweſen, geliebt und in die Gemeinſchaft aufgenommen habe (d. h. als Cleriker unter Julius) unmöglich verwerfen [4]). — Das aber hätte Liberius ſicher nicht ſagen können, wenn er ſelbſt ſchon einmal dem Athanaſius die Gemeinſchaft aufgekün-

1) Ibid. c. 30. 31.

2) Bei *Hilar.* fragm. IV. p. 1327 und *Mansi*, T. III. p. 208.

3) Vgl. die ganze Erzählung des Athanaſius in ſeiner hist. ad monachos c. 35 sqq. Siehe unten S. 637.

4) *Athanas.* hist. Arian. ad monach. c. 36.

det hätte. e) Liberius wurde ferner von den Gegnern des Athanaſius ſogar beſchuldigt, er habe Klagſchreiben gegen denſelben, die bei ihm (im Anfange ſeines Pontifikats, wie aus dem Zuſammenhang erhellt) eingelaufen ſeien, unterdrückt; und er erwiedert darauf, er habe ſie wohl geleſen und ſeiner Synode mitgetheilt, aber es hätten ſich viel mehr Biſchöfe für als gegen Athanaſius erklärt [1]). f) Endlich haben die Arianer in jener Zeit überhaupt mehrere falſche Briefe in Umlauf geſezt, wie Athanaſius zeigte [2]), und auf der Synode von Sardika war ein ſolcher vorgeleſen worden [3]).

Als Athanaſius das gegen ihn im Anzug begriffene Gewitter bemerkte, ſchickte er mehrere Biſchöfe, darunter den durch Heiligkeit berühmten Serapion von Thmuis, als Geſandte an Conſtantius ab, um die gegen ihn vorgebrachten Klagen zu entkräften. Aber es war dieß erfolglos [4]).

Bald darauf, im Auguſt 353, ſtürzte ſich der Uſurpator Magnentius, nachdem ſein Heer von ihm abgefallen war und „es lebe Conſtantius!“ gerufen hatte, zu Lyon in ſein eigenes Schwert, nachdem er zuvor ſeine nächſten Verwandten ermordet, um ſie der Rache des Kaiſers zu entziehen. Conſtantius wurde jezt Alleinherrſcher des geſammten großen Reiches ſeines Vaters [5]), und von da an tritt ſeine Abſicht, den arianiſirenden Glauben zum herrſchenden zu machen und die homouſiaſtiſche vermeintlich ſabellianiſirende Richtung zu unterdrücken, immer deutlicher hervor. Nicht geringen Antheil hiebei hatte außer ſeinen Hofbiſchöfen ſeine lezte Gemahlin Euſebia, die er kurz zuvor, um's Neujahr 353, ehelichte und bis an ihren Tod (360) in höchſten Ehren hielt. Auch ſie war eine eifrige Arianerin, ſo daß Papſt Liberius die Gelder, welche ſie ihm zum Austheilen zuſchickte, mit den Worten zurückwies: ſie möge die arianiſchen Biſchöfe zu Verwaltern ihrer Almoſen machen [6]). Ihr Einfluß zu Gunſten der Häreſie iſt aber um ſo

1) *Hilar.* fragm. V. n. 2. p. 1330.

2) *Athanas.* Apol. ad Const. imp. c. 6. 11. 19.

3) Vgl. *Hilar.* fragm. II. n. 3. p. 1285.

4) *Sozom.* IV. 9. Vita Athanas. p. LIV im 1. Bd. der Mauriner Ausgabe.

5) Er war über dieſen Sieg ſo erfreut, daß er ſich den Titel: αἰώνιος βασιλεύς beilegen ließ, worüber Athanaſius und andere Kirchenväter ſpottend bemerkten: „Die Arianer nennen einen Menſchen ewig, während ſie dem Sohne Gottes dieß Prädikat verweigern.“ Vgl. *Athanas.* de Synodis c. 3.

6) *Theodoret.* II. 16.

weniger zu bezweifeln, als früher schon ein ähnlicher von andern Prinzessinen, namentlich Constantia und der Mutter des Julianus Apostata, ausgeübt worden war [1]), und Athanasius deutlich sagt, daß gerade in der arianischen Sache Frauen großen Einfluß gehabt hätten [2]).

Athanasius mußte jezt natürlich auf's Neue gestürzt werden und ein eigenthümlich unehrlicher Plan wurde dazu ersonnen. Wahrscheinlich mit Wissen des Constantius selbst überreichte man diesem ein angeblich von Athanasius herrührendes aber unächtes Schreiben, worin dieser um die Erlaubniß bat, an das Hoflager kommen zu dürfen. Man hoffte natürlich, dort über ihn eher Meister werden zu können, als in Alexandrien, wo er so großen Anhang besaß. Constantius genehmigte die angebliche Bitte und schickte sein bejahendes Antwortschreiben durch einen besonderen Palastbeamten Montanus gegen Ende des Jahres 353 nach Alexandrien. Athanasius erkannte sogleich den Betrug und erwiederte: „wenn der Kaiser ausdrücklich befehle, werde er erscheinen, aber darum gebeten habe er nicht." Er blieb sonach in Alexandrien und seine Feinde säumten nicht, dieß für ein Capitalverbrechen zu erklären [3]). Zugleich zeigte sich Gelegenheit zu noch weiteren Angriffen. Die Kirchen zu Alexandrien waren seit längerer Zeit zu klein, und deßhalb hatte schon der arianische Afterbischof Gregor vor etwa zehn Jahren den Tempel Hadrian's in eine Kirche umzugestalten begonnen. Der Bau war noch nicht ganz fertig, die Kirche noch nicht eingeweiht, aber Athanasius hielt am Osterfeste auf Bitten des Volkes darin Gottesdienst, weil an den vorausgegangenen Tagen die eigentliche Kathedrale so überfüllt war, daß viele Menschen durch Quetschungen verwundet wurden. Die Arianer spielten jezt die Rigoristen und klagten bei dem Kaiser über den großen Frevel, in einer nicht geweihten Kirche Gottesdienst gehalten zu haben [4]). Hiemit verbanden sie die zwei weitern Klagpunkte: Athanasius habe den Kaiser Constans stets gegen seinen Bruder aufgereizt [5]), und auch an Magnentius beim Beginne seiner Usurpation eine ehrerbietige Zuschrift geschickt, um seine Gunst zu gewinnen [6]).

1) *Athanas.* hist. Arian. ad monach. c. 5. Vgl. oben S. 431. 436 u. 437.
2) Ibid. c. 6.
3) *Athanas.* Apol. ad Const. imp. c. 19 sqq.
4) *Athanas.* Apolog. ad Const. imp. c. 14 sqq. Vgl. S. 603, Note 2.
5) Ibid. c. 2 sqq.
6) Ibid. c. 6 sqq.

Dieſe neuen Angriffe auf Athanaſius wurden wie dem Kaiſer ſo dem Papſte Liberius mitgetheilt, aber auch die Freunde des Athanaſius traten wieder auf, und ſchickten, achtzig Biſchöfe an der Zahl, eine neue Vertheidigungsſchrift für ihn nach Rom [1]). Liberius fand darum, nachdem er, wie es ſcheint, zuvor eine römiſche Synode gehalten [2]), die Berufung eines großen Concils für nöthig [3]) und erhielt Anfangs auch vom Kaiſer Conſtantius die erbetene Zuſage [4]).

Unterdeſſen hatte Conſtantius nach dem Tode des Magnentius auf einige Zeit ſeine Wohnung in Arles in Gallien genommen (vom Oktober 353 bis Frühjahr 354), und der Papſt ſchickte nun Geſandte an ihn, mit der Bitte, jezt nach Herſtellung des bürgerlichen Friedens jenes verſprochene Concil zur Wiederherſtellung auch des kirchlichen Friedens nach Aquileja zu berufen. An der Spitze der päpſtlichen Geſandtſchaft ſtand Biſchof Vincentius von Capua, der ſchon zu Nicäa, als Prieſter, mit Oſius den Vorſitz geführt hatte, und es war ihm Biſchof Marcell aus Campanien beigegeben [5]). Beide mußten dem Kaiſer auch die in Rom eingegangenen Schriften für und gegen Athanaſius überreichen [6]).

§ 74.

Synoden zu Arles im J. 353 und Mailand im J. 355.

Die Geſandten des Papſtes kamen nach Arles, erlangten aber von dem Kaiſer keine Zuſtimmung zu der aquilejaniſchen Synode [7]), im Gegentheil veranſtaltete dieſer eine ſolche in Arles ſelbſt [8]) und ließ den hier verſammelten Biſchöfen ein ſchon zum Voraus fertiges Verdammungsdekret über Athanaſius vorlegen [9]), welches wahrſcheinlich von Valens und Urſacius, den Häuptern und Lenkern dieſer arelatenſiſchen Synode,

---

1) *Hilar.* fragm. V. 2. p. 1330.

2) Ibid.

3) Ibid. fragm. V. 1. p. 1330.

4) Vgl. den Brief des Liberius an Oſius, bei *Hilar.* fragm. VI. p. 1334, 3 und bei *Mansi*, T. III. p. 200.

5) *Mansi*, T. III. p. 200. *Hilar.* l. c. p. 1334, 3.

6) *Hilar.* l. c. p. 1331. n. 2.

7) *Mansi*, T. III. p. 200. *Hilar.* fragm. VI. p. 1335, 3.

8) Vgl. *Hilar.* ad Constant. August. lib. I. p. 1222. n. 8 und fragm. I. p. 1282. n. 6. Akten dieſer Synode ſind nicht auf uns gekommen.

9) *Sulpit. Sever.* hist. sacra, lib. II. p. 346 im 6. Bd. der Biblioth. max. PP. Lugd. 1677.

wie des Kaisers selbst, gefertigt worden war. Die päpstlichen Gesandten und andere orthodoxe Bischöfe stellten das Ansinnen, man solle doch, ehe man sie zur Unterschrift zwingen wolle, zuvor über den Glauben discutiren, nicht aber zunächst über die Person aburtheilen und dann erst über die Sache. Aber Bischof Valens und seine Freunde ließen sich auf eine neue dogmatische Untersuchung gar nicht ein [1]). Sofort machten die päpstlichen Legaten, wie sie sagten, um des Friedens willen, den weiteren Vorschlag: sie wollten das Urtheil über Athanasius unterschreiben, wenn zugleich auch ein Anathem über die arianische Häresie ausgesprochen werde. Man versprach dieß, und die Synode begann; aber Valens und sein Anhang, d. h. die arianisirende Mehrheit, erklärte bald, in diesen Punkt unmöglich einwilligen zu können, bestand dagegen auf der Verurtheilung des Athanasius [2]), und Constantius erpreßte die Unterschrift durch Drohungen und nicht geringe Gewalt auch von allen orthodoxen Bischöfen, und namentlich den päpstlichen Legaten [3]). Nur Paulinus von Trier blieb standhaft und wurde dafür nach Phrygien exilirt, wo er unter lauter Montanisten wohnen mußte [4]). Liberius aber war über den Abfall seiner Legaten, besonders des Vincentius, so sehr betrübt [5]), daß er an Osius schrieb: „duplici affectus moerore, mihi moriendum magis pro Deo decrevi, ne viderer novissimus delator, aut sententiis contra Evangelium commodare consensum“ [6]). Und damit ja Niemand glauben könne, er billige den Schritt seiner Gesandten, schrieb er nicht blos an Osius, sondern auch an andere Bischöfe des Abendlandes ähnliche Briefe [7]). Die Lage namentlich der italienischen Bischöfe war damals eine gefährliche, denn der Kaiser verlangte von ihnen Allen, daß sie der Gemeinschaft mit Athanasius entsagen sollten. Viele waren muthlos; da stand Lucifer, Bischof von Calaris in Sardinien, auf, zeigte, daß der Angriff auf Athanasius nichts anderes sei als eine Verfolgung der nicänischen Lehre, und erbot sich als päpstlicher Gesandter an das Hoflager zu gehen, um den Kaiser,

1) *Sulpit. Sever.* l. c.

2) *Hilar.* fragm. V. p. 1332 n. 5.

3) *Athanas.* Apol. ad imp. Const. c. 27.

4) *Hilar.* contra Const. imper. p. 1246.

5) Vincentius kam später wieder zu großem Ansehen in der Kirche, vgl. *Theodoret.* hist. eccl. II. 22.

6) *Hilar.* fragm. VI. p. 1335, 3. *Mansi*, T. III. p. 200.

7) Z. B. an Cäcilian von Spoleto, bei *Mansi*, T. III. p. 201.

wo möglich, auf beſſere Wege zu bringen. Liberius nahm ſein Anerbieten freudig an [1]), gab ihm den Prieſter Pancratius und den Diakon Hilarius zu Begleitern, und ſchickte ſie mit einem ſehr freimüthigen und würdigen Schreiben an den Kaiſer, worin er ſein bisheriges Benehmen rechtfertigt, auch zeigt, warum er nicht mit den Euſebianern Kirchengemeinſchaft unterhalten könne, das zu Arles Geſchehene fein und ernſt kritiſirt, und dringend um Abhaltung einer neuen Synode bittet [2]). Es iſt dieß gerade jenes Schreiben, aus dem wir die Hälfte unſerer Nachrichten über die arelatenſiſche Synode ſchöpften. Zugleich ſchrieb Liberius auch an den hochangeſehenen Biſchof Euſebius von Vercelli, und bat ihn, auch ſeinerſeits der Geſandtſchaft ſich anzuſchließen und günſtige Entſchlüſſe von dem Kaiſer zu erwirken [3]). Euſebius entſprach alsbald dieſem Wunſche und Liberius richtete deßhalb einen neuen Brief an ihn, worin er ihm dankt und zugleich anzeigt, daß er auch den Biſchof Fortunatian von Aquileja zur Theilnahme an der Geſandtſchaft aufgefordert habe [4]). Er lobt den leztern in hohem Grade, aber der Erfolg zeigte, daß Fortunatian in der Stunde der Gefahr zu Mailand nicht ſtandhaft verblieb.

Liberius erwartete von der Berufung einer neuen Synode im Abendlande alles Gute und war darum gewiß ſehr erfreut, als der Kaiſer auf jene päpſtliche Geſandtſchaft hin für das Jahr 355 eine Synode nach Mailand berief, wo er ſich eben jezt aufhielt. Doch Liberius ſollte bald bitter enttäuſcht werden, denn auch die Freunde des Arianismus wünſchten eine ſolche Synode [5]), in der feſten Erwartung, durch das Anſehen des Kaiſers auch in dem bisher noch ungebrochenen Abendlande zu ſiegen, und deſſen Biſchöfe in großer Zahl zur Verwerfung des hl. Athanaſius zu bewegen.

In Mailand kamen nun mehr als 300 Abendländer und nur ſehr wenige Morgenländer zuſammen, weil den Leztern die Reiſe zu weit war [6]). Einige der bedeutendſten Abendländer jedoch wollten nicht erſcheinen, weil ſie den traurigen Ausgang zum Voraus ſchon ahnten, ſo namentlich Euſebius von Vercelli [7]), obgleich gerade er Jahrs zuvor

1) S. den Brief des Liberius an Euſebius von Vercelli bei *Mansi*, T. III. p. 204.
2) *Hilar.* fragm. V. p. 1329—1333.
3) Vgl. ſeine zwei Briefe an Euſebius bei *Mansi*, T. III. p. 204 u. p. 205.
4) Bei *Mansi*, T. III. p. 205 und 206.
5) *Theodoret.* hist. eccl. II. p. 15.
6) *Socrat.* II. p. 36. *Sozom.* IV. p. 9.
7) Wahrſcheinlich auch Hilarius; ſ. unten S. 635. Note 1.

beim Kaiser für Berufung der Synode gewirkt hatte. Es wollte jedoch weder die orthodoxe noch die arianische Partei diesen berühmten Mann zu Mailand vermissen, und deßhalb richteten nicht nur Constantius einerseits und andererseits die päpstlichen Legaten schriftliche Bitten an ihn [1]), sondern es schickte auch die Synode eine Gesandtschaft nach Vercelli, um seine Zustimmung zu ihren Schritten zu erhalten. Die Namen der Synodalgesandten (Eustomius oder Eudorius und Germinius), sowie der Inhalt des ihnen mitgegebenen Schreibens zeigen, daß die arianische Partei damals schon in Mailand regierte, denn es wurde darin dem Eusebius ganz unverblümt das Anathem über den „sacrilegus Athanasius“ angesonnen [2]).

Trotz dieses schlechten Prognosticons begab sich Eusebius nach Mailand, wohl nur darum, weil die päpstlichen Legaten ihn gar zu dringend darum gebeten hatten. Ihr bereits berührter Brief, aus der Feder Lucifers, bezeichnet ganz dessen feurigen, heftigen Charakter. Er hofft, schon die Ankunft des Eusebius werde den Valens verjagen und das ganze Gebäude der blasphemischen Arianer zerstören [3]).

Mit der angeführten Sehnsucht der Synode nach Eusebius steht das, was gleich nach seiner Ankunft in Mailand erfolgte, im stärksten Contraste. Man ließ ihn nämlich die ersten zehn Tage hindurch gar nicht an der Versammlung Antheil nehmen, wahrscheinlich weil eben die Mittel zum Sturze des Athanasius berathen wurden und man ihn dabei nicht zum Zeugen haben wollte [4]). Endlich lud man ihn ein, bei den Sitzungen in der Kirche zu erscheinen, und mit ihm kamen zugleich die drei päpstlichen Legaten. Man verlangte, er solle die Verurtheilung des Athanasius unterschreiben; er aber entgegnete: „man müsse zuerst vom Glauben handeln, denn er wisse, daß mehrere der Anwesenden mit der Makel der Häresie befleckt seien“, und machte den Vorschlag, „man solle vor Allem die nicänische Formel, von der er zugleich ein Exemplar vorlegte, unterschreiben, denn dann erst, wenn Alle unterzeichnet hätten, könne er den an ihn gestellten Wünschen (in Betreff des Athanasius) entsprechen“ [5]). Die Mauriner vermuthen, es sei dieß von ihm mehr eine List, als wirk-

1) Abgedruckt bei *Mansi*, T. III. p. 237.
2) *Mansi*, T. III. p. 236.
3) Bei *Mansi*, T. III. p. 237.
4) *Hilar.* Lib. I. ad Const. August. p. 1222 sq. n. 8.
5) *Hilar.* l. c. p. 1223.

liche Absicht gewesen; er habe vorausgesehen, daß nicht Alle das Nicänum unterzeichnen würden, und habe auf solche Weise dem an ihn gestellten Ansinnen ausweichen wollen [1]). Wie dem sei, Bischof Dionys von Mailand, einer der Orthodoxen, trat sogleich als der Erste herbei, und begann die nicänische Formel zu unterschreiben; Valens aber nahm ihm Feder und Papier gewaltsam aus der Hand und rief: „so etwas darf durchaus nicht geschehen." Dieser Vorfall wurde, weil er öffentlich in der Kirche geschehen, alsbald allgemein bekannt und erregte bei der Bevölkerung von Mailand, die beinahe durchgängig rechtgläubig war, Aufsehen, Schmerz und Entrüstung, weil der wahre Glaube von den Synodalbischöfen bekämpft werde. Die arianischen Häupter fanden darum für gut, die Sitzungen von nun an aus der Kirche in den kaiserlichen Palast zu verlegen, um hier ihre Plane ungestörter durchführen zu können [2]).

Sulpitius Severus erzählt (l. c.), daß sie nach dieser Translocation vom kaiserlichen Palaste aus ein von Constantius unterzeichnetes Edikt arianischen Inhalts verbreitet hätten, um die öffentliche Meinung zu sondiren. Werde es übel aufgenommen, so falle es ja, meinten sie, nur dem Kaiser, der erst Katechumene sei, zur Last; falls man aber nichts dagegen einwende, so könne dann die Synode selbst Aehnliches wagen. Dieß Edikt sei sofort in Mailand publicirt, aber vom Volke auf's Entschiedenste mißbilligt worden. Deßungeachtet blieb Constantius auf seinem Vorhaben, die Verdammung des Athanasius durchzusetzen, ließ die Häupter der Orthodoxen zu sich kommen und verlangte ihre Unterschrift. Auf ihre Erklärung: „das sei dem kirchlichen Canon zuwider", entgegnete er herrisch: „mein Wille gilt für den Canon", und berief sich auf die syrischen Bischöfe, welche damit einverstanden seien. Würden sie aber nicht unterschreiben, so warte ihrer die Verbannung. — Die Orthodoxen erhoben hierauf ihre Hände flehend zum Himmel und sprachen zu dem Kaiser: „er solle doch Gott fürchten, der ihm die Herrschaft gegeben habe, auf daß er sie ihm nicht wieder nehme; auch solle er den Tag des Gerichtes fürchten, die weltliche Gewalt nicht mit der kirchlichen Satzung vermengen, und die arianische Häresie nicht in die Kirche einführen." Der Kaiser war darob so erbittert, daß er ihnen Anfangs den Tod drohte, später aber sie mit der Strafe des Exils belegte [3]).

1) Vita S. Athanas. im ersten Bande seiner Opp. p. LVII. ed. Patav.

2) *Hilarius*, l. c. p. 1223 sq. *Athanas.* hist. Arian. ad monachos. c. 76. *Sulpit. Sev.* l. c. p. 346.

3) *Athanas.* hist. Arian. ad monachos. c. 33. 34.

Einen Beisatz zu dem eben Erzählten gibt Lucifer, daß er nämlich damals im kaiserlichen Palaste erklärt habe, der nicänische Glaube sei von jeher in der Kirche festgehalten worden, und daß alle Soldaten des Kaisers ihn nicht zwingen könnten, dem gottlosen Dekrete desselben seine Zustimmung zu geben [1]). Athanasius aber fügt an einer andern Stelle ergänzend bei: Lucifer, Eusebius von Vercelli und Dionys von Mailand [2]) hielten den Angriffen des Valens und seiner Anhänger (auf Athanasius) entgegen, daß diese Kläger in hohem Grade unzuverlässig seien, weil Ursacius und Valens selbst erst vor Kurzem die Klagen gegen Athanasius für falsch erklärt und die Kirchengemeinschaft mit ihm nachgesucht hätten, aber auch davon wieder abgefallen seien. Da stand der Kaiser, der den Versammlungen in seinem Palaste selbst präsidirte, auf und erklärte: „jezt sei er Ankläger des Athanasius, und um seinetwillen müsse jenen, dem Valens ꝛc., geglaubt werden." Allein auch dieß konnte die orthodoxen Redner nicht einschüchtern, und sie entgegneten mit Freimuth und Würde: „wie kannst Du sein Ankläger sein, während er selbst nicht anwesend ist, und auch Du bei den Vorgängen nicht anwesend warest, welche die Klagepunkte bilden. Bei weltlichen Gerichten wohl mag das Ansehen des Kaisers entscheiden, aber nicht da, wo es sich um einen Bischof handelt, und wo der Angeklagte so viel Recht haben muß, als der Ankläger" [3]).

Bei all seinen Drohungen mit Tod und Exil behauptete Constantius nur den Frieden herstellen zu wollen, und um des Friedens willen müßten die orthodoxen Bischöfe mit den Arianern jezt in kirchliche Gemeinschaft eintreten [4]). Seine Gewaltthätigkeit brachte es auch in der That dahin, daß alle Anwesenden, durch so heftige Mittel eingeschüchtert, aus Furcht vor ärgster Mißhandlung, endlich unterschrieben [5]).

1) *Lucifer.* in libro: moriendum esse pro dei filio, im vierten Bande der Biblioth. max. PP. Lugd. p. 243 b.

2) Er nennt hier auch den Bischof Paulinus von Trier, indem er die Confessores des arelatensischen und mailändischen Concils zusammenstellt. Vgl. *Tillemont*, T. VI. note 40 sur les Ariens, p. 334 b.

3) *Athanas.* hist. Arian. ad monachos. c. 76.

4) *Lucifer. Calar.*, de non conveniendo cum haereticis, p. 222 sq. im vierten Bande der Bibl. max. PP. Lugd. 1677.

5) Tillemont (T. VI. Art. 51. les Ariens, p. 155 b) behauptet, auf der Synode zu Mailand hätten sich die Eusebianer zum ersten Male ganz offen für das arianische Dogma erklärt, während sie früher nur zweideutige Formeln gebraucht hätten; aber schon Schröckh (Thl. 6, S. 100) bemerkte, daß man dieß

Nur Eusebius von Vercelli, Dionys von Mailand, Lucifer von Calaris und die zwei andern römischen Gesandten blieben standhaft und weigerten sich, irgend einer Verurtheilung des Athanasius beizutreten [1]). Sie wurden dafür exilirt, der Diakon Hilarius aber überdieß zuvor mit Ruthen gestrichen [2]). Mit Fesseln gebunden führte man sie in entlegene Provinzen, aber je weiter sie kamen, desto größer wurde die Theilnahme des Volkes und desto stärker trat dessen Abscheu gegen die gottlosen Ketzer hervor [3]). Auch erfreute sie alsbald Papst Liberius durch ein sehr freundliches Schreiben, worin er sie zugleich um genaue Auskunft über die mailändische Synode ersuchte [4]).

Unter denen, welche sich zu Mailand schwach zeigten, war namentlich auch jener Bischof Fortunatian von Aquileja, auf welchen, wie wir sahen, Liberius große Hoffnung gesezt hatte; und er fiel nicht nur selbst, sondern wurde später auch für Liberius die Ursache des Falles, wie Hieronymus berichtet [5]); den Stuhl von Mailand aber erhielt jezt nach der Verbannung des Bischofs Dionys nach dem Willen der Arianer ihr Genosse Aurentius, von Geburt ein Cappadocier, der nicht einmal die Sprache seiner neuen Bisthumsangehörigen (das Lateinische) verstand, und den man expresse von Cappadocien herbeirief, um ihn zum Bischofe von Mailand zu machen. Er hatte schon unter seinem Lands-

keineswegs mit Sicherheit behaupten könne, da wir das dogmatische Schreiben des Kaisers, dessen Unterzeichnung verlangt wurde, nicht mehr besitzen. Richtig ist nur, daß die Eusebianer zu Mailand entschieden gemeinsame Sache mit den ganzen Arianern machten, dem Nicänum und Athanasius gegenüber; daß sie aber ihre nur halbarianische dogmatische Stellung jezt mit der ganzarianischen vertauscht hätten, ist wegen der bald darauf erfolgten Kämpfe zwischen Arianern und Semiarianern nicht wahrscheinlich.

1) Hilarius von Poitiers scheint der mailändischen Synode gar nicht angewohnt zu haben. Vgl. Vita S. Hilarii in der Mauriner Ausgabe seiner Werke p. XCI.

2) Lucifer wurde nach Germanicia in Syrien, Eusebius nach Scythopolis in Palästina, Dionys nach Cappadocien verbannt und unter die Aufsicht arianischer Bischöfe gestellt.

3) *Athanas.* hist. Arian. ad monach. c. 33. 34. 41. — Rufin (hist. eccl. I. 20) führt unter den Verbannten auch den Bischof Rhodanius von Toulouse an; aber es scheint dessen Exil einer andern Zeit anzugehören. Vgl. *Tillemont*, T. VI. Note 43 sur les Ariens. Manche Unrichtigkeiten in Betreff der mailändischen Synode enthält eine alte kurze Biographie des Eusebius von Vercelli, bei *Ughelli*, Ital. sacr. T. IV. p. 750 sqq.; besser bei *Mansi*, T. III. p. 247. Vgl. darüber auch Fuchs, a. a. O. Thl. II. S. 181.

4) *Hilar.* Fragm. VI. p. 1333.

5) *Hieron.* de viris illust. c. 97.

manne, dem arianischen Afterbischofe Gregor zu Alexandrien, Kirchendienste geleistet und zeigte sich fortan als einen eben so verschlagenen als heftigen Feind der Orthodoxen. Wahrscheinlich wurden auch die Stühle von Vercelli und Calaris jezt an Arianer vergeben [1]).

§ 75.

Sturz des Athanasius, Osius und Liberius.

Wie wir sehen, war die Synode von Mailand ein Vorspiel der berüchtigten Räubersynode geworden; aber die Verfolgung war jezt noch keineswegs zu Ende, im Gegentheil sollten nun auch alle andern abendländischen Bischöfe zu der gleichen Unterschrift, wie ihre Collegen zu Mailand, und das ganze Abendland zur kirchlichen Gemeinschaft mit den Arianern gezwungen werden. So ging jezt nach Alexandrien ein Befehl an den Präfekten, dem Athanasius dasjenige, was er bisher wie andere Bischöfe an Getreide von Amtswegen erhielt, fortan zu entziehen und den Arianern zu geben. Zugleich wurde allen öffentlichen Beamten befohlen, nicht mit Athanasius, sondern mit den Arianern Gemeinschaft zu unterhalten und Verunglimpfungen gegen jenen und seine Freunde nicht mehr zu rügen. In die Provinzen wurden Notare und Palastbedienstete geschickt mit Drohungen an die Bischöfe und Beamten, und leztere, sowie die Magistrate der einzelnen Städte beauftragt, den Bischöfen die Alternative zu stellen, entweder mit den Arianern in Gemeinschaft zu treten, oder in's Exil zu wandern. Auch die ihnen anhängenden Gemeinden wurden beunruhigt und mit allerlei Strafen heimgesucht, so daß Viele flohen, um nicht als Anhänger ihrer Bischöfe Verfolgung zu erleiden. Damit aber diese Befehle sorgfältig vollzogen würden, gab man den öffentlichen Beamten die beiden Bischöfe Valens und Ursacius als Wächter und Mahner zur Seite, und so wurde, während die Häretiker aller Art ganz unbeirrt blieben, ein allgemeiner Feldzug gegen die orthodoxe Kirche eröffnet und alle Orte und Städte mit Schrecken und Verwirrung erfüllt [2]).

Die Arianer wußten noch weitere Mittel zum Zwecke. Unter den verschiedensten Vorwänden wurden jezt viele Bischöfe an's Hoflager beschieden und hier vom Kaiser theils gar nicht vorgelassen, theils so lange

1) *Tillemont*, l. c. T. VI. Art. 51 in der Abhandlung les Ariens, p. 156 a ed. Brux.

2) *Athanas.* hist. Arian. ad monachos c. 31.

zurückbehalten und mit Drohungen geschreckt, bis sie die Zusicherung gaben, mit Athanasius keine Gemeinschaft mehr unterhalten zu wollen [1]). Viele wurden schwach, aber es blieben auch *Viele* standhaft und wurden mit Verbannung bestraft [2]). Aber wenn sich auch Viele schwach zeigten, so konnte Constantius doch mit all' seiner Gewalt nur das *Aeußere* erzwingen, Unterschrift gegen Athanasius und faktische Communion mit den Arianern; *innerlich* dagegen, in der innern Gesinnung, ist weder der abendländische Episcopat, noch weniger das Volk je arianisch geworden. Im Gegentheil verabscheuten Alle, sagt Athanasius, die Häresie, zu der sie gezwungen wurden, wie eine giftige Schlange [3]).

Ganz besonders war es von Anfang an auf den Papst Liberius und den berühmten Bischof Osius abgesehen, in der Hoffnung, wenn man diese gewinne, habe man über Alle gesiegt. Constantius schickte jezt den Eunuchen Eusebius, einen seiner vertrautesten Räthe [4]) und eifrigen Arianer, nach Rom zu Papst Liberius, damit er zwei Dinge von ihm verlange: die Unterschrift gegen Athanasius und die Gemeinschaft mit den Arianern. Ersteres wünsche, Lezteres befehle der Kaiser. Geschenke und Drohungen, zugleich angewendet, sollten den Papst nachgiebig machen. Liberius entgegnete, daß er den Athanasius unmöglich verwerfen könne; man solle aber eine freie Synode, nicht in einem kaiserlichen Palaste, und nicht durch des Kaisers persönliche Anwesenheit beherrscht, abhalten, den nicänischen Glauben darin erneuern, die Arianer davon ausschließen und die Klagen gegen Athanasius untersuchen. — Eusebius, darüber erzürnt, packte die Geschenke, die er vom Kaiser mitgebracht, und welche Liberius nicht angenommen hatte, wieder ein und entfernte sich mit Drohungen. Die Geschenke legte er darauf in der St. Peterskirche nieder; allein der Papst gab dem Kirchenhüter einen Verweis, daß er dieß zugelassen habe, und sandte die Geschenke wieder zurück. — Nachdem Eusebius dem Kaiser Bericht abgestattet, erhielt der Präfekt von Rom den Auftrag, den Papst an's Hoflager zu schaffen oder Gewalt gegen ihn anzuwenden. Eine allgemeine Furcht bemächtigte sich jezt der Stadt Rom, die Anhänger des Liberius wurden verfolgt und Viele zu bestechen gesucht, damit sie gegen ihn auftreten sollten. Die Bischöfe,

1) *Athanas.* l. c. c. 32.
2) Ibid. c. 42.
3) Ibid. c. 41.
4) Ueber den Einfluß der Eunuchen auf Constantius vgl. *Athanas.* l. c. c. 37.

die eben in Rom anweſend waren, verbargen ſich, viele edle Frauen entflohen, viele Geiſtliche wurden vertrieben, und durch aufgeſtellte Wachen Niemanden geſtattet, den Papſt zu beſuchen. Er wurde nun an das Hoflager gebracht und vor den Kaiſer geſtellt, ſprach aber auch dieſem gegenüber mit edler Freimüthigkeit [1]). Er wurde dafür mit dem Exil beſtraft und nach Beröa in Thracien verwieſen [2]), an einen Ort, wo ſich keiner ſeiner Freunde und Unglücksgenoſſen befand, denn durch ſolche Trennung wollte der Kaiſer die Strafe vergrößern [3]), vielleicht auch hoffend, den Vereinzelten leichter zur Schwäche verleiten zu können. Den biſchöflichen Stuhl von Rom aber erhielt jezt nach dem Willen des Kaiſers der bisherige Diakon Felix daſelbſt, mit dem jedoch Niemand in Gemeinſchaft treten wollte, ſo daß ſeine Kirchen völlig leer ſtanden [4]).

Oſius war bereits ſeit mehr als 60 Jahren Biſchof und ein Greis von faſt 100 Jahren; und ſo lange er noch ungebrochen für Athanaſius und den nicäniſchen Glauben daſtand, ſchien den Arianern noch gar nichts gewonnen, weil ſich nach ſeinem Beiſpiele gar viele Biſchöfe Spaniens richteten. Sie ſtellten dieß dem Kaiſer vor, und dieſer ließ nun um dieſelbe Zeit, wo er den Papſt Liberius verfolgte, auch den alten Oſius an das Hoflager berufen. Es wurden ihm die zwei gleichen Forderungen geſtellt, wie an Liberius, daß er mit Athanaſius die Gemeinſchaft aufheben und ſie mit den Arianern anknüpfen ſolle. Oſius machte ſolchen Eindruck auf den Kaiſer, daß er ihn wieder nach Hauſe entließ. Aber auf neue Einflüſterungen der Arianer ſchrieb Conſtantius etwas ſpäter auf's Neue an Oſius, miſchte Schmeicheleien und Drohungen

---

1) *Athanas.* hist. Arian. ad monach. c. 35—39. Seine Rede, von Andern aufgeſchrieben, theilt *Theodoret.* hist. eccl. II. 16 mit.

2) *Theodoret.* l. c. II. p. 16.

3) *Athanas.* hist. Arian. ad monachos. c. 40.

4) *Sozom.* lib. IV. 11. *Athanas.* l. c. c. 75. *Tillemont*, l. c. T. VI. p. 165. ed. Brux. Ueber P. Felix vergl. Bower, Hiſt. der Päpſte, überſ. von Rambach, Bd. I. S. 209 u. 220 ff. und die Diss. XXXII. Art. III. des Natalis Alex. in ſ. hist. eccl. Sec. IV., wogegen Roncaglia in einer angehängten Animadverſion den Felix als rechtmäßigen Papſt, indem Liberius reſignirt habe, zu vertheidigen ſuchte. Das Gleiche behauptete ſchon Pagi, critica in Annal. Baron. ad ann. 355. n. 3. und ad ann. 357. n. 16 sqq., wie denn auch Felix in den Kirchenbüchern nicht nur als rechtmäßiger Papſt, ſondern ſogar als Heiliger aufgeführt iſt; lezteres deßhalb, weil ihn Conſtantius, den er einen Ketzer genannt, habe hinrichten laſſen. Sein Andenken wird am 29. Juli gefeiert. Gewiß iſt, daß Athanaſius ſagt, Felix ſei durch antichriſtliche Bosheit auf den biſchöflichen Stuhl erhoben worden. *Athanas.* hist. Arian. ad monachos. c. 75.

unter einander und stellte ihm vor, er werde doch nicht der Einzige sein wollen, der sich nicht anschließe. Osius antwortete in einem noch jezt bei Athanasius aufbehaltenen sehr muthvollen Schreiben, wurde aber darauf nach Sirmium in die Verbannung geschickt im J. 355 [1]).

Schwieriger schien der Sturz des Athanasius. Die Angriffe auf ihn hatten zwar, wie wir sahen, bereits seit längerer Zeit begonnen, aber man wagte nicht, in Alexandrien selbst gewaltsame Hand an ihn zu legen, aus Furcht vor dem Volke, und suchte ihn deßhalb aus der Stadt herauszulocken, denn nicht blos Verbannung, sondern noch Härteres, wie es scheint sogar seinen Tod, hatte man im Sinne [2]). Constantius schickte nun zwei Notare, Diogenes [3]) und Hilarius, und einige Palastbediente nach Alexandrien, und der Dux Aegyptens, Syrianus, stellte an Athanasius im Namen des Kaisers das Verlangen, die Stadt zu verlassen. Der Bischof entgegnete, Syrian oder der Präfekt Aegyptens, Maximus, sollten ihm das Original des kaiserlichen Schreibens vorzeigen, und um das Gleiche bat auch die Gemeinde mit dem Beisatz, wenn man dieß nicht könne, solle man doch jede weitere Beunruhigung der alexandrinischen Kirche verschieben, bis die Gesandtschaft, die man an den Kaiser schicken wolle, zurückgekehrt wäre. Syrianus versprach dieß am 17. Januar 356, aber schon am 9. Februar ließ er während eines nächtlichen Gottesdienstes die Kirche (des Theonas genannt) von mehr als 5000 Soldaten umringen, die Thüren erbrechen und seine Schaaren eindringen, um den Athanasius zu verhaften, wobei nicht Wenige das Leben verloren und gar Viele verwundet wurden. Athanasius, auf seinem bischöflichen Thron sitzend, ermahnte während dessen zum Gebete und wollte von seinem Platze nicht weichen; aber einige Freunde zogen ihn mit Gewalt vom Stuhle und schleppten ihn halberdrückt aus dem Gedränge, während seine Feinde ihn noch immer in der Kirche suchten und verschiedene Gräuel verübten [4]).

Der Kaiser billigte nicht nur das Geschehene, sondern befahl auch der ganzen alexandrinischen Jugend, unter Androhung seines Zornes,

1) *Athanas.* hist. Arian. ad monachos. c. 42—45.

2) *Athanas.* Apol. de fuga sua. c. 6.

3) Von ihm spricht auch der Vorbericht zu den neuentdeckten Festbriefen des hl. Athanasius bei Larsow, a. a. O. S. 35. Nr. XXVII.

4) Von dieser Begebenheit handelt der erwähnte Vorbericht bei Larsow, a. a. O. S. 35. Nr. XXVIII.

den flüchtigen Athanaſius aufzuſuchen, und ſein jezt nach Alexandrien geſchickter neuer Comes Heraklius bediente ſich namentlich der heidniſchen Einwohner dieſer Stadt, um die Kirchen den Orthodoxen zu entreißen und alle Gewaltthaten gegen dieſelben zu unterſtützen. Um den Athanaſius zu finden, wurden alle Häuſer, Gärten und Grabmäler viſitirt, und dabei allerlei Erpreſſungen, Plünderungen u. dgl. gegen die Eigenthümer, als Anhänger des Verfolgten, verübt. Wer von den Geiſtlichen nicht floh, wurde gröblich mißhandelt und exilirt, einige ſogar getödtet. Ja ſelbſt den Armen und Wittwen wurde ihr Almoſen entzogen und die Orthodoxen, die ſie unterſtützen wollten, in Kerker geworfen, um jene Dürftigen zur Annahme des Arianismus zu zwingen; eine Hartherzigkeit, worüber ſich ſelbſt die Heiden empörten [1]).

Wohin ſich Athanaſius gleich Anfangs geflüchtet habe, iſt nicht mit Sicherheit anzugeben, da die Geſchichte des Palladius hierüber offenbar Falſches enthält [2]). Daß er ſich ſpäter in der Wüſte befand und auch da den Ort öfters wechſelte, erhellt aus den Briefen, die er von da an ſeine Gemeinde ſchrieb, um ſie im Unglück aufrecht zu erhalten. Ebenſo ſchrieb er von dort allen Biſchöfen Aegyptens und Libyens [3]), als man dieſen eine arianiſche Formel unter Androhung des Exils zur Unterſchrift zugeſchickt hatte.

Den Stuhl von Alexandrien erhielt jezt der Arianer Georg, ebenfalls ein Cappadocier, wie der frühere Afterbiſchof Gregorius, ein ungebildeter, verſchwenderiſcher und geldgieriger Menſch [4]), der jezt vor Oſtern 357 [5]) mit bewaffneter Macht in ſeine Kirche einzog, als wäre ſie eine Feſtung [6]). Die Verfolgungen und Mißhandlungen der Orthodoxen gingen fort; ſelbſt in den Cömeterien und ähnlichen Plätzen (ihre

1) *Vita Athan.* im erſten Bande der Mauriner Ausgabe, p. LXV—LXVII. ed. Patav.

2) L. c. p. LXVI. n. 10.

3) Dieſer Brief führt den Titel: Epistola ad Episcopos Aegypti et Libyae, und iſt abgedruckt T. I. P. I. p. 213 sqq. der Opp. S. *Athan.*

4) *Athan.* hist. Arian. ad monach. c. 75. Auch der heidniſche Hiſtoriker Ammianus Marcellinus vergleicht dieſen Georg mit einer Otter (hist. lib. XXII. c. 11).

5) Am 30. Mechir = 24. Febr. 357, ſagt der Vorbericht bei Larſow, a. a. O. S. 36. Nr. XXIX.

6) Die Alexandriner verjagten ihn zwar nach einiger Zeit wieder, aber er wurde in Bälde mit Gewalt reſtituirt, und die Stadt dafür empfindlich gezüchtigt. *Athan.* de Synodis c. 37. *Sozom.* IV. 10.

Kirchen waren ihnen genommen) durften sie ihren Gottesdienst nicht, mehr halten; und wo sie es dennoch thaten, wurden sie mit bewaffneter Macht überfallen und brutale Gewalt gegen die Wehrlosen verübt. Mehrere Jungfrauen z. B. wurden an einen brennenden Holzstoß gebunden, um sie zum arianischen Bekenntniß zu zwingen, und als sie dennoch standhaft blieben, heftig in's Angesicht geschlagen und dann nach der großen Oase deportirt. Das Gleiche geschah mit 40 Männern, nachdem sie vorher mit dornigen Stöcken unmenschlich geschlagen worden waren. Den Vielen aber, die bei solchen Mißhandlungen um's Leben kamen, wurde nicht einmal ein ehrliches Begräbniß gestattet [1]).

Aehnliches ereignete sich in allen andern Städten Aegyptens, und alle Bischöfe, welche sich nicht von Athanasius lossagten und wenigstens zum Scheine mit den Arianern Gemeinschaft unterhielten, wurden vertrieben. Sehr viele von ihnen, zum Theil hochbetagte Greise, blieben standhaft und wurden, obgleich theilweise krank und gebrechlich, in die Wüste geschleppt; nicht Wenige retteten sich durch die Flucht; die Klöster der Orthodoxen wurden zerstört, die erledigten bischöflichen Stühle von den Arianern um's Geld selbst an die schlimmsten Subjekte verkauft [2]).

Athanasius wollte nicht glauben, daß alle diese Gräuel mit Wissen und Willen des Kaisers geschahen, und beschloß darum, sich zu diesem selbst zu begeben und ihm eine ausführliche Vertheidigungsrede vorzutragen. Auf der Reise jedoch wurde er überzeugt, wie gefährlich dieß wäre — Constantius hatte sogar einen Preis auf seinen Kopf gesezt — und begab sich darum in seine Wüste zurück [3]). Daß er sich später längere Zeit wieder in Alexandrien versteckt hielt und dort vergeblich von seinen Feinden aufgesucht wurde, versichert der Vorbericht zu den neuentdeckten athanasianischen Festbriefen [4]). Seine beabsichtigte Vertheidigungsrede aber, mit noch späteren Zusätzen, ist unter dem Titel **Apologia ad imperatorem Constantium** auf uns gekommen [5]).

---

1) *Vita S. Athan.* l. c. p. LXIX. n. 16. 17. und *Athan.* Apolog. de fuga sua. c. 6. 7. u. hist. Arian. c. 72.

2) *Vita S. Athan.* l. c. p. LXIX. n. 19. 20. 21. und *Athan.* de fuga sua c. 7. und hist. Arian. ad monach. c. 73.

3) *Theodoret.* lib. II. c. 14.

4) Bei Larsow, a. a. O. S. 36. Nr. XXX. S. 37. Nr. XXXII.

5) Abgedruckt in T. I. P. I. p. 234 sqq. der Werke des hl. Athanasius, ed. Patav.

§ 76.
Synode zu Biterrä im J. 356.

Während dieß in Aegypten vorfiel, wurde auch Gallien, obgleich noch nicht politiſch beruhigt, von der arianiſchen Verfolgung heimgeſucht. Gleich nach Exilirung des Lucifer von Calaris, Euſebius von Vercelli ꝛc., hatte der hl. Hilarius von Poitiers, dieſer Athanaſius des Abendlandes, mit einer großen Anzahl anderer Biſchöfe Galliens ein Edikt veröffentlicht, welches über Valens, Urſacius und Saturnin (Erzbiſchof von Arles), als die eigentlichen Urheber der neuen Verfolgung, Ausſchließung aus der Kirchengemeinſchaft ausſprach, die von ihnen Verführten aber zur Rückkehr ermahnte. Zugleich (im J. 355) ſchrieb Hilarius ſein erſtes Buch an den Kaiſer [1]), worin er ihn unter Thränen bat, der Verfolgung gegen die katholiſche Kirche ein Ende zu machen. Wie es ſcheint, hatten auch andere Biſchöfe dieſe Schrift unterzeichnet. Um ſo mehr haßten und fürchteten ihn die Arianer, beſonders Saturnin, der jezt in Verbindung mit Valens und Urſacius die Synode von Biterrä (Beziers) veranſtaltete, die unter ſeinem Vorſitze in der erſten Hälfte des Jahres 356 ſtatthatte. Auch Hilarius und andere orthodoxe Biſchöfe waren gezwungen worden, zu erſcheinen (das Nähere iſt unbekannt), und Erſterer that alles Mögliche, um die Sentenz von Sardika (in Betreff des Athanaſius ꝛc.) aufrecht zu erhalten. Da er durch Gründe nicht beſiegt werden konnte, wurde er zuerſt bei dem in Gallien anweſenden Cäſar Julian (dem nachherigen Apoſtaten), und darauf beim Kaiſer ſelbſt fälſchlich angeklagt, wie es ſcheint wegen Mangels an politiſcher Treue, und Conſtantius ſchickte ihn darum in die Verbannung nach Phrygien. Doch die galliſchen Biſchöfe beharrten zahlreich in der Gemeinſchaft mit Hilarius, und verabſcheuten die des Saturnin [2]); die eigenthümlichen Zuſtände des Landes aber ſchienen die Anwendung einer ähnlichen Gewalt, wie in Aegypten, nicht räthlich zu machen [3]).

Die Art und Weiſe, wie die Freunde des Athanaſius und der nicäniſchen Lehre vor und während ihres Exils noch verfolgt, mißhandelt und auf alle Weiſe gequält wurden [4]), gibt ein ſchreckliches Zeugniß

1) Lib. I. ad Constantium Augustum, p. 1218 ed. BB.

2) Er wurde bald darauf ebenfalls in Biterrä abgeſezt.

3) Vgl. die Vita S. *Hilarii*, l. c. p. XCII—XCVI.

4) Vgl. darüber das bisher Geſagte und außerdem *Lucifer Calar.* moriendum esse pro Dei filio, p. 245. 246 im vierten Bande der Bibl. max. PP. Lugd. 1577. *Athanas.* de fuga c. 5. histor. Arian. ad monach. c. 45.

von der Intoleranz der Häresie, wo sie herrschend wird, und erklärt hinlänglich die allerdings auch das Maß überschreitende Bitterkeit, womit sich nicht blos der ohnehin heftige Lucifer, sondern auch Athanasius und Hilarius über Kaiser Constantius äußerten. Wiederholt nennen sie ihn den Vorläufer des Antichrists, ja sogar den Antichrist selber [1]), und vergleichen ihn mit Herodes, Pharao, Saul und Achab; insbesondere betitelt ihn Lucifer als eine „immanis fera" und eine „immanis bestia", welche von einem Menschen nichts als die lineamenta und die figura trage [2]).

§ 77.

Gegensätze unter den Eusebianern; die Anomöer und die Semiarianer.

Nach menschlicher Berechnung war jezt die nicänische Lehre unterlegen. Um dieß zu ermöglichen, hatten sich die eigentlichen Arianer fast sämmtlich unter das Panner der Eusebianer gestellt; ja der alte Arianismus schien seit länger völlig verschwunden, und nicht eine hervorragende Persönlichkeit bekannte sich noch öffentlich für ihn. Um so zahlreicher und mächtiger war dagegen das Lager der Eusebianer geworden, welches alle Jene umfaßte, die aus irgend einem Grunde dem nicänischen ὁμοούσιος abhold waren und Bedenken gegen Athanasius trugen. In dieser Gesellschaft konnte man orthodoxe Bischöfe finden, welche einerseits dem nicänischen Glauben von Herzen anhingen, andererseits aber auch der tausendmal wiederholten Lüge der Eusebianer endlich glaubten, als ob unter der Firma des ὁμοούσιος gar manche Sabellianer sich in die Reihen der Nicäner eingeschlichen hätten. Die Begebenheiten mit Marcell von Ancyra und seinem Schüler Photin bestärkten sie in diesem Verdachte, und da die theologische Schule die Distinction zwischen Hypostasis und Usia noch nicht gehörig fixirt hatte, so konnte der Ausdruck Homousie leichtlich im Sinne der Personal-Einheit aufgefaßt, also in der That für antitrinitarisch gehalten werden. Ob solcher Befürchtungen und Mißverständnisse hielten sich selbst heilige Bischöfe, wie Maximin und Cyrill von Jerusalem, längere Zeit zur semiarianischen Seite. — Eine zweite Klasse der Antinicäner bildeten die Eusebianer in specie, welche nicht blos am Ausdrucke ὁμοούσιος,

1) *Lucifer*, l. c. 247. *Athanas.* hist. Arian. ad monach. c. 30. 67. 68. 74.
2) *Lucifer*, l. c. 244. 246.

ſondern an der Kirchenlehre ſelbſt Anſtoß nahmen und die Subordination des Sohnes nicht aufgeben wollten, während ſie andererſeits zugleich den Verdacht, als ob ſie Arianer ſeien, durch Anathematiſirung der arianiſchen Hauptſätze wiederholt zu entfernen verſuchten. Und in dieſes Anathema ſtimmte bisher auch die dritte Fraktion der großen euſebianiſchen Partei, die Anhänger des eigentlichen Arianismus, aus Weltklugheit ein, weil nur dadurch, temporär durch Accommodation und Zurückhaltung, ein Sieg über das Nicänum zu erhoffen war. Der Kampf gegen den gemeinſamen Feind, die Homouſiaſten, hatte dieſe innere Spaltung unter den Euſebianern auf einige Zeit verhüllt; jezt aber nach dem Siege trat ſie ſtärker als je und mit neuer Kraft wieder hervor und machte ſich in ganz neuen Parteiſtellungen und dogmatiſchen Bewegungen geltend. Namentlich wagte ſich jezt die ſtrengarianiſche Anſchauungsweiſe wieder offen an's Tageslicht hervor, und wurde hauptſächlich durch Aetius und Eunomius vertreten.

Aetius, wegen ſeiner irreligiöſen Lehre bei den Orthodoxen und Semiarianern äußerſt verhaßt und ἄθεος betitelt, war aus Cöleſyrien gebürtig und erlernte Anfangs das Handwerk eines Goldſchmieds, ſah ſich aber angeblich wegen Betrugs, den er mit einem goldenen Halsband begangen, zur Ergreifung einer andern Lebensweiſe veranlaßt und ſtudirte nun zu Alexandrien mit großem Eifer Medicin und ariſtoteliſche Philoſophie. Bald nahm er auch an den arianiſchen Streitigkeiten Antheil, kam mit mehreren euſebianiſchen Biſchöfen in Berührung, zeichnete ſich durch große dialektiſche Gewandtheit und Fertigkeit im Diſputiren aus, und wurde ſofort von Biſchof Leontius Caſtratus von Antiochien um's Jahr 350 zum Diakon für dieſe Stadt geweiht und mit einem Lehramte betraut. Die Unzufriedenheit mehrerer Gemeindemitglieder nöthigte jedoch den Biſchof in Bälde, ihn wieder zu entlaſſen. Um dieſelbe Zeit, wahrſcheinlich während er noch Diakon zu Antiochien war, ſoll Aetius ſogar die angeſehenſten Männer der euſebianiſchen Partei, Baſilius von Ancyra und Euſtathius von Sebaſte, durch ſeine Dialektik in Verlegenheit gebracht haben. So behauptet wenigſtens ſein Verehrer Philoſtorgius [1]), und fügt (c. 27) noch bei: die beiden Genannten hätten ihn deßhalb bei Cäſar Gallus ſo angeſchwärzt, daß dieſer bereits den Befehl zu ſeiner Hinrichtung gegeben habe. Aber auf die Vorſtellung des Leontius ſei Gallus anderer Anſicht und ſogar ein Gönner des

1) Epit. hist. eccl. lib. III, c. 16.

Aetius geworden, so daß er sich selbst und seinen jüngern Bruder Julian, der bereits Neigung zum Heidenthum gezeigt, von Aetius im Christenthum habe unterrichten lassen. Wie dem sei, gewiß ist, daß Aetius später wieder in Alexandrien lebte und nach wechselvollem Schicksal um's Jahr 370 unter Kaiser Valens zu Constantinopel starb [1]).

Bei seinem spätern Aufenthalte in Alexandrien lernte Aetius den Eunomius kennen. Dieser stammte aus Cappadocien, hatte, wie Aetius, in seiner Jugend verschiedene Lebensbahnen eingeschlagen, und ging um's Jahr 356 nach Alexandrien, um Schüler des Aetius zu werden. Er trat mit ihm in die innigsten Verhältnisse, und wurde um's Jahr 360 zum Bisthum Cyzikus in Mysien erhoben, verlor es aber bald wieder wegen seiner anstößigen Lehren. Auch sein späteres Leben war stürmisch und unstet, und endete erst nach dem Jahre 392 [2]). Sein Ansehen bei seiner Partei war so groß, daß ihr anfänglicher Name Aetianer allmählig von dem Titel Eunomianer verdrängt wurde, außerdem hießen sie auch Anomöer, Heterusiasten und Exukontianer wegen ihrer schroff arianischen Lehre, der Sohn sei Gott unähnlich (ἀνόμοιος), andern Wesens (ἑτέρας οὐσίας) und aus Nichts geschaffen (ἐξ οὐκ ὄντων). Philostorgius, der ein eifriger Anhänger dieser Sekte war, hat eine Lebensgeschichte des von ihm hochverehrten Eunomius geschrieben, dieselbe ist aber nicht auf uns gekommen; dagegen finden sich manche Nachrichten über ihn in dem bekannten Auszuge der Philostorg'schen Kirchengeschichte, worin insbesondere das Verhältniß zwischen Aetius und Eunomius dahin angegeben wird, Ersterer habe den Vorzug größerer dialektischer Schärfe besessen, Eunomius aber habe die Sache deutlicher und verständlicher zu machen gewußt [3]). Ganz bezeichnend ist, was Theodoret über Eunomius sagt, und was auch ganz gut auf Aetius paßt, nämlich er habe die Theologie in eine Technologie umgewandelt [4]), d. h. beide nahmen auf die Lehre der Bibel und der alten Kirche über den Sohn und sein Verhältniß zum Vater keine Rücksicht, sondern suchten auf rein dialektischem Wege, durch

---

1) Die Angaben der Alten über seine Lebensgeschichte finden sich zusammengestellt bei *Tillemont*, l. c. T. VI. Art. 64 sq. der Abhandlung: les Ariens.

2) Das Nähere über seine Lebensgeschichte findet sich bei *Tillemont*, l. c. Art. 96 ff.

3) *Philostorg.* hist. eccl. epitome. Lib. VIII. c. 18.

4) *Οὗτος τὴν θεολογίαν τεχνολογίαν ἀπέφηνε. Theodoret.* haer. fab. Lib. IV., c. 3 p. 356 ed. *Schulze.*

bloſe Vernunftſchlüſſe und ſophiſtiſche Anwendung der Begriffe Gezeugt und Ungezeugt ihren ſtrengen Subordinationismus zu erhärten und die nicäniſche wie die ſemiarianiſche Lehre als unlogiſch zu bekämpfen. Wie Aetius hiebei verfuhr, ſehen wir noch jezt aus jener in 47 Schlüſſen und Einwendungen beſtehenden theologiſchen Abhandlung, die uns Epiphanius ſammt ſeiner Widerlegung derſelben aufbewahrt hat [1]). Es heißt hier z. B. Nr. 4: „wenn Gott beſtändig ungezeugt bleibt und das Gezeugte beſtändig gezeugt iſt, ſo iſt es um das ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος geſchehen; denn es liegt in der (verſchiedenen) Würde der beiden Naturen (der ungezeugten und der gezeugten), daß ſie in Betreff des Weſens nicht vergleichbar ſind.“ Und Nr. 7: „wenn nicht die ganze Gottheit ungezeugt iſt, dann allerdings kann er etwas aus ſeinem Weſen gezeugt haben; wenn aber die ganze Gottheit ungezeugt iſt, ſo iſt Gott nicht ſeinem Weſen nach durch Zeugung auseinander gegangen, ſondern hat das Gezeugte durch ſeine Macht geſezt [2]).“ Und Nr. 5: „Wenn Gott dem Weſen nach ungezeugt iſt, ſo iſt das Gezeugte nicht durch Ausdehnung des Weſens entſtanden, ſondern es entſtand, indem die Macht [3]) es in's Daſein rief. Daß aber dieſelbe Subſtanz gezeugt und ungezeugt zugleich ſei, das iſt mit frommer Rede nicht verträglich.“

Derartige theologiſche Abhandlungen ſoll Aetius nicht weniger als dreihundert verfaßt haben [4]), und auch ſein Schüler Eunomius hat die gemeinſame Lehre in verſchiedenen Schriften dargeſtellt, in Briefen, bibliſchen Commentaren und theologiſchen Abhandlungen; allein auch hievon ſind nur mehr zwei übrig, die ἔκθεσις πίστεως, welche er auf Befehl des Kaiſers Theodoſius I. i. J. 383 übergeben mußte, und der ἀπολογητικός, beide im 8. Bande der Bibliotheca graeca des Fabricius abgedruckt [5]). Eine Vergleichung deſſen, was wir noch von Aetius und

1) *Epiph.* haer. 76, c. 10. p. 924 sqq. ed. Petav. Col. 1682.

2) Petavius hat hier p. 925 ἐξουσίᾳ falſch überſezt, als hieße es ἐξ οὐσίας; auf p. 943 dagegen hat er denſelben Satz ganz richtig vertirt: „quod genuit, *potestate* produxit“. Wie hier, ſo iſt auch in der fünften Theſe des Arius bei Epiphanius ἐξουσίας zu leſen, nicht ἐξ οὐσίας (ex substantia), indem nach der aetiſchen, ja überhaupt arianiſchen Lehre, der Sohn nicht aus dem Weſen, ſondern aus dem Willen, der Macht des Vaters hervorgegangen.

3) Ἀλλ' ἐξουσίας ὑποστησάσης αὐτὸ, vgl. die vorausgehende Note.

4) *Epiphan.* l. c. p. 930.

5) Den ἀπολογητικὸς widerlegte Baſilius d. Gr., und Eunomius ſchrieb deßhalb fünf neue Bücher, die er „Schutzſchrift der Schutzſchrift“ nannte,

von Eunomius haben, zeigt, daß obige Beurtheilung beider durch Philostorgius der Wahrheit ziemlich nahe komme, denn die Schriften des Eunomius sind allerdings entschieden viel klarer und verständlicher, als die 47 Sätze des Aetius, und geben eine viel bessere Einsicht in das ganze System; dagegen haben die aetischen Sätze ganz und gar das Gepräge dialektisch präparirter Thesen und sind oft nur syllogismi cornuti [1]). Der Hauptgedanke aber, den sie immer und immer darzuthun suchen, ist: daß es eben so undenkbar als irreligiös sei, zu behaupten, dasselbe Wesen (das göttliche Wesen) könne sowohl gezeugt, als ungezeugt sein. Diesem ersten Hauptsatze verbindet sich der zweite: eben die Ungezeugtheit selbst, und nichts anderes sei das Wesen Gottes [2]).

Das System dieser Schule ist in Kürze folgendes. Der Grundgedanke der Anomöer ist blos abstrakter Gottesbegriff, von dem alle concrete Realität des göttlichen Lebens schlechthin ausgeschieden ist. Gott ist ihnen die absolute Einfachheit, die leere, unterschiedslose Einheit, eigentlich das ὄν, nicht der ὤν, ähnlich dem être suprême des vorigen Jahrhunderts [3]). Diese absolute Einfachheit ist, weil sie von keinem Andern kommt, = Ungezeugtheit, und eben in dieser Ungezeugtheit oder absoluten Einfachheit besteht das Wesen Gottes. Ist dem so, so kann Gott unmöglich irgend Etwas aus seinem Wesen zeugen, denn sonst würde die Einfachheit aufgehoben und das göttliche Wesen zertheilt werden. Es müßte gezeugt und ungezeugt zugleich sein, was widersinnig ist. Und wie bei dem Ungezeugten eben die Ungezeugtheit sein Wesen ist, so ist bei dem Gezeugten das Gezeugtsein sein Wesen; und darum ist das Wesen des Gezeugten von dem Wesen des Ungezeugten nothwendig verschieden; er ist eines anderen Wesens

---

gegen Basilius. Philostorgius (lib. VIII, c. 12) behauptet, Basilius sei, als er das erste Buch hievon gelesen, darüber so bestürzt worden, daß er den Geist aufgab. Allein schon Photius bemerkte, Eunomius habe diese Schrift erst nach dem Tode des hl. Basilius veröffentlicht (*Photii* Bibl. Cod. 138). Gewiß ist, daß, eben weil Basilius schon todt war, jetzt sein Bruder Gregor von Nyssa zwölf Bücher gegen Eunomius schrieb.

1) Auszüge der aetischen und eunomischen Ueberreste geben Schröckh, Kirchengeschichte, Bd. 6. S. 117 ff. Dr. v. Baur, Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. 1. S. 362 ff. und Georg August Meier, Lehre von der Trinität. Hamb. 1844. Bd. 1. S. 176 ff.

2) Vgl. Baur, a. a. O. S. 362 f.

3) Vgl. Dorner, Lehre von der Person Christi. 2. Aufl. S. 853. 859. und Baur, die christl. Lehre von der Dreieinigkeit. Thl. I. S. 380.

(ἑτέρας οὐσίας) und dem Ungezeugten dem Wesen nach weder gleich noch ähnlich (weder ὁμοούσιος noch ὁμοιούσιος), sondern unähnlich (ἀνόμοιος).

Man sollte glauben, mit jener absoluten Einfachheit Gottes komme Eunomius gar nicht zu einer Welt. Allein um eine solche zu gewinnen, führte er inconsequent in die Einfachheit Gottes dennoch eine Verschiedenheit ein, indem er vom Wesen Gottes den Willen unterschied (eine Unterscheidung, die allerdings bei unserer kirchlichen Gottesidee völlig berechtigt ist, keineswegs aber bei dem rein abstrakten Gottesbegriffe der Eunomianer). Durch diesen seinen Willen rief Gott die Welt in's Dasein, indem er den Sohn in's Dasein rief, schuf und zeugte, durch den dann alles Andere geworden ist. Dieser ist der Weltschöpfer [1]). Ganz ausdrücklich erklärt Eunomius, der Sohn sei geschaffen, ein Geschöpf des Ungezeugten, und zwar aus Nichts, indem es außer der göttlichen Substanz keine andere gebe, und der Sohn, wie wir wissen, unmöglich aus dieser göttlichen Substanz selbst gezeugt sein könne. Der richtige Terminus der Anomöer wäre demnach gewesen: „der Sohn ist durch den Willen des Vaters aus Nichts geschaffen"; aber wenn sie auch den Ausdruck gezeugt gebrauchten, so konnte auch dieser nach den Erklärungen, welche sie gegeben, nicht mißverständlich sein. — Folgerichtig sagten sie dann weiter: ist der Sohn nicht aus dem Wesen Gottes, so kann Gott nicht seinem Wesen nach Vater genannt werden, nicht das Wesen, sondern die Wirksamkeit (ἐνέργεια, ἐξουσία), der Wille Gottes ist Vater. Uebrigens ist der Sohn, obgleich Geschöpf, doch keineswegs wie ein anderes Geschöpf. Er allein ist unmittelbar durch die Macht Gottes in's Dasein gerufen und hat

---

1) Vgl. Dorner, a. a. O. S. 857. Ueber diese Inconsequenz der Anomöer sagt ganz richtig Baur (a. a. O. S. 375): „es sei damit der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen in Gott selbst verlegt. Das Wesen und der Wille Gottes verhalten sich zu einander wie Unendliches und Endliches, denn wäre der Wille Gottes ebenso unendlich und ungezeugt, wie das Wesen Gottes, mit dem absoluten Wesen Gottes wesentlich Eins, so würde auch der Wille Gottes nicht das Princip der Schöpfung des Sohnes sein können, ohne daß dieselben Consequenzen entstehen wie bei der Wesens-Aehnlichkeit. Zwischen dem Wesen und dem Willen Gottes ist daher eine große Kluft befestigt, Gott ist seinem Wesen nach ein ganz anderer als er seinem Willen nach ist. Das Wesen Gottes ist unendlich, der Wille aber auf das Endliche beschränkt," d. h. er bringt nur Endliches hervor. Und S. 379: „Das in die Gottheit hinein verlegte Princip der Endlichkeit (d. i. der Wille Gottes) hebt dieselbe Idee, um deren Festhaltung es den Eunomianern vor Allem zu thun ist, die absolute Idee Gottes, wieder in sich selbst auf."

damit von Gott einen solchen Vorzug erhalten, wie er ihn als Schöpfer gegenüber den Geschöpfen haben mußte. Denn Alles ist ja durch den Sohn geschaffen, vor Allem der hl. Geist. Dieser ist ein Geschöpf des Sohnes, wie der Sohn ein Geschöpf des Ungezeugten. Eben deßhalb aber, weil der Sohn einen so großen Vorzug vor allen Geschöpfen und selbst schöpferische Thätigkeit von Gott erhalten hat, kann er auch in gewissem Sinne Bild Gottes genannt und ihm eine Aehnlichkeit mit Gott zugeschrieben werden; aber keineswegs eine Aehnlichkeit der Substanz oder dem Wesen nach, sondern nur eine Aehnlichkeit der Thätigkeit [1]).

Sehr übersichtlich faßt Eunomius selbst am Schlusse seines ἀπολογητικὸς seine Lehre in folgende Worte zusammen: „Es ist der Eine, alleinwahre Gott von Allem, ungezeugt, anfangslos, nur sich selbst gleich (ἀσύγκριτος), erhaben über jede Ursache, die Ursache des Seins alles Seienden. Nicht durch Mittheilung an ein Anderes hat er das Seiende geschaffen, nicht (blos) der Ordnung nach ist er der Erste, nicht auf relative Weise geht er allem vor, sondern durch den absoluten Vorzug des Wesens, der Macht und Herrschaft hat er vor allem erzeugt und geschaffen den eingebornen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, durch welchen alles geworden ist, als das Bild und Siegel seiner eigenen Macht und Wirksamkeit, so daß er dem Wesen nach dem, der ihn erzeugt hat, ebensowenig gleichzusetzen ist, als dem durch ihn gewordenen hl. Geist. Er ist dem Wesen und Willen des Vaters untergeordnet, und weder ὁμοούσιος noch ὁμοιούσιος zu nennen, da das Eine eine Entstehung und Theilung der Substanz bedeutet, das Andere Gleichheit (ἰσότης, vollkommene Identität). Was er ohne Ende ist, ist er in Wahrheit zu nennen, ein Erzeugter, der dem Vater gehorchende Sohn, sein vollkommenster Diener bei der Schöpfung der Welt und der Realisirung des väterlichen Willens. Er ist nicht durch das ungezeugte Wesen Gottes, was unmöglich ist, sondern durch den Willen des Vaters erzeugt, indem er ihn so erzeugte, wie er ihn haben wollte. Er ist also

---

1) Baur, a. a. O. S. 368 ff. Dorner, a. a. O. S. 858. Von dieser Thätigkeit des Sohnes behauptet Eunomius ganz eigenthümlich und außer Zusammenhang mit seinem sonstigen System: „diese Thätigkeit des Sohnes sei auf ungezeugte Weise in dem Vorauswissen Gottes enthalten, noch ehe der Erstgeborne selbst in's Dasein kam." Er faßt demnach diese Thätigkeit des Sohnes, vor ihrer wirklichen Realisirung in der Schöpfung, als immanent in Gott, d. h. im Wissen Gottes, im Unterschied von ihrem nachmaligen actuellen Hervortreten.

ein *γέννημα τῶ ἀγεννήτω*, doch ſezt Eunomius hinzu: *οὐχ ὡς ἕν τῶν γεννημάτων, κτίσμα τῶ ἀκτίστω, οὐχ ὡς ἕν τῶν κτισμάτων, ποίημα τῶ ἀποιήτου, οὐχ ὡς ἕν τῶν ποιημάτων* [1])."

Eine Vergleichung dieſer anomöiſchen Lehre mit der altarianiſchen zeigt, daß ſie gerade in ihren Hauptpunkten nichts anderes iſt, als der offene Ausdruck und die conſequente Fortbildung der anderen. Nur in zwei Punkten findet zwiſchen beiden ein merklicher Widerſpruch ſtatt. Wie wir früher ſahen, läßt der alte Arianismus den Sohn nur auf dem Wege ſittlicher Trefflichkeit, nur wegen ſeiner ſittlichen Virtuoſität zur göttlichen Würde und Herrlichkeit gelangen; die Anomöer dagegen betrachten die göttliche Würde ꝛc. des Sohnes als etwas durch den Willen des Vaters dem Sohne bei ſeiner Zeugung ſchon Zugewendetes, ihm Anerſchaffenes, nicht auf dem Wege ethiſchen Strebens von ihm erſt Erworbenes.

Für's Zweite glaubte der alte Arianismus nicht oft genug wiederholen zu können, daß der Sohn den Vater nicht vollkommen erkenne; Aetius und Eunomius dagegen behaupteten eine vollkommene Begreiflichkeit des göttlichen Weſens, und machten dem alten Arianismus ob jener Behauptung nicht wenige Vorwürfe [2]). Aetius ſagte: „ich kenne Gott ſo gut als mich ſelbſt," [3]) und Eunomius: „er kenne das Weſen Gottes genau, und habe die gleiche Kenntniß von Gott, wie Gott von ſich ſelbſt [4]); Aeußerungen, die ſchon von den Zeitgenoſſen für höchſt frevelhaft erachtet worden ſind. Doch ſind dieſelben eigentlich mehr kühl als keck, denn „iſt das göttliche Weſen nichts anderes als das abſtrakt einfache Fürſichſein der urfeſten, ungezeugten Monade, und werden durch dieſe dürftige Kategorie des Gottesbegriffs zum Voraus alle höheren ausgeſchloſſen, ſo iſt es ein Kleines, ja Triviales, ſolchen Gott durch und durch zu erkennen [5])."

Im Gegenſatze zu dieſen dem ſtrengen Arianismus wieder zugewandten Anomöern erſcheinen die übrigen Euſebianer, ohne daß zunächſt noch eine weitere Scheidung unter ihnen ſelber ſtatthatte, von nun an gemeinſam unter dem Namen Semiarianer (*ἡμιάρειοι*) oder Homoiuſiaſten; letzteres deßhalb, weil ſie das nicäniſche *ὁμοούσιος* mit

1) Vgl. Baur, a. a. O. S. 372 f.
2) So z. B. *Philostorgius*, Lib. II. c. 3.
3) *Socrat.* hist. eccl. IV. 7. *Epiph.* haer. 76. p. 989.
4) *Theodoret.* haeret. fab. Lib. IV. c. 3. p. 357. ed. *Schulze.*
5) Dorner, a. a. O. S. 859. Vgl. Baur, a. a. O. S. 383 ff.

dem ähnlich lautenden aber doch die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater abschwächenden ὁμοιούσιος vertauscht wissen wollten. — Wenn Philostorgius recht berichtet, so haben Eusebius von Nikomedien und seine Freunde schon bei ihrer Unterschrift des Nicänums listiger, d. h. trügerischer Weise das ὁμούσιος mit ὁμοιούσιος vertauscht [1]), und gewiß ist, daß sie behaupteten, der Ausdruck ὁμούσιος sei nur bei körperlichen Dingen, ὁμοιούσιος aber bei geistigen Wesen und Verhältnissen anwendbar [2]).

Dieser Terminus ὁμοιούσιος war dem Charakter der semiarianischen Partei völlig angemessen, d. h. vag genug, um wesentlich verschiedene Denkweisen äußerlich zu vereinigen. Der rechten Seite der Semiarianer gefiel er α) als möglichste Annäherung an das Nicänum und wegen seines beinahe völligen Gleichlauts mit dem nicänischen Terminus. Dabei β) schien er ihnen den Vortheil des leztern zu bieten, ohne wie ὁμούσιος einen Deckmantel für sabellianische Ansichten abgeben zu können; denn gerade die Furcht vor dem Sabellianismus war es ja, was viele Morgenländer, die keineswegs arianisch gesinnt waren, gegen das ὁμούσιος mißtrauisch machte. — Andererseits konnte aber auch die linke Seite der Semiarianer, die sich dem eigentlichen Arianismus mehr näherte und durch die Macht der Consequenz zulezt auch wirklich zu ihm hingeführt wurde, völlig mit der Formel ὁμοιούσιος zufrieden sein, denn es war damit auch dem Subordinationismus Thür und Thor völlig offen gelassen, während zugleich der unter diesem Panner mit Energie geführte Kampf gegen die Anomöer auch den Semiarianern die Gloriole der Orthodoxie zu verleihen schien.

Wer der eigentliche Stifter der semiarianischen Partei gewesen sei, ist öfter Gegenstand der Debatte geworden; man hat aber dabei gewöhnlich Richtung und Partei nicht gehörig unterschieden. Als theologische Richtung ist der Semiarianismus ganz unzweifelhaft uralt, und tritt uns gleich Anfangs, beim Beginne des Nicänums und schon vor demselben bei den Eusebianern entgegen. Ebendeßhalb kann auch von einem speziellen Gründer dieser Richtung die Rede nicht sein. Unter semiarianischer Partei dagegen versteht man in specie jene seit dem Hervortreten der Anomöer entstandene Abtheilung der Antinicäner, welche ebensowohl gegen den strengen Arianismus als gegen das nicänische ὁμούσιος und gegen Athanasius ankämpfte.

1) *Philostorg.* fragm. Lib. I. c. 8. Vgl. oben S. 283.
2) *Sozom.* hist. eccl. III. 18.

Nach Philoſtorgius (II. 14. 15) wäre der Sophiſt Aſterius, gegen welchen, wie wir wiſſen, Marcell von Ancyra geſchrieben hat [1]), Stifter der ſemiarianiſchen Partei geweſen; allein Sokrates und Athanaſius ſchreiben dieſem Manne Lehrſätze zu, die ihn als einen ganz ſtrengen Arianer bezeichnen [2]). Die Semiarianer ſelbſt aber anerkannten als ihr Haupt den gelehrten Biſchof Baſilius von Ancyra, den wir ſchon öfter in den Reihen der Euſebianer geſehen haben, und der von ihnen im J. 336 anſtatt des abgeſezten Marcellus zum Biſchofe von Ancyra erhoben worden war. Von ihm erhielten ſie die häufig vorkommende Benennung *οἱ ἀμφὶ Βασίλειον*. Außer ihm ragten in dieſer Partei noch beſonders hervor: Euſebius von Emiſa [3]), Theodor von Heraklea, Euſtathius von Sebaſte, Aurentius von Mailand und Georg von Laodicea, welcher ſchon beim Ausbruch des arianiſchen Streites, als er noch Prieſter zu Alexandrien war, eine Mittelſtellung zwiſchen Orthodoxie und Häreſie einzunehmen und den Arius mit dem Patriarchen Alexander auszuſöhnen ſuchte. Er wurde von Lezterem abgeſezt, von den Euſebianern aber zum Bisthum Laodicea befördert. Zudem hatte dieſe Partei meiſt auch den Kaiſer Conſtantius auf ihrer Seite und zu ihrem Beſchüzer, ohne jedoch deſſelben völlig ſicher zu ſein, indem er ſich durch ſeine Umgebung, namentlich durch Valens und Urſacius, auch mehrmals auf die ſtrenge arianiſche Seite verlocken ließ.

Dieß war z. B. ſchon auf der

§ 78.

zweiten großen Synode von Sirmium

der Fall, welche während der Anweſenheit des Kaiſers Conſtantius in dieſer Stadt um die Mitte des Jahres 357 abgehalten wurde. Die Mitglieder derſelben waren lauter Abendländer [4]), aber mit Namen werden darunter nur Urſacius von Singidunum, Valens von Murſa, Germinius von Sirmium (der Nachfolger des Photinus) und Potamius von Liſſabon in Portugal aufgeführt [5]). Die Glaubensformel, die hier aufgeſtellt wurde und unter dem Namen der zweiten ſirmiſchen

---

1) S. oben S. 456 u. 532.

2) *Socrat.* I. 36. *Athanas.* orat. I. contra Arian. c. 30. p. 343 ed. Patav. Orat. II. contra Arian. c. 37. p. 399 und de Synodis c. 18. p. 584.

3) Vgl. über ihn oben S. 478.

4) *Sozom.* IV. 12.

5) *Hilar.* de Synodis p. 1156 ed. Bened.

bekannt iſt, theilt Hilarius im lateiniſchen Original, Athanaſius und Sokrates in griechiſcher Ueberſetzung mit [1]). Als Verfaſſer dieſer Formel nennt Hilarius den Potamius von Liſſabon; als die Häupter der Verſammlung aber werden im Eingang der Formel ſelbſt Urſacius, Valens und Germinius genannt, drei bei Kaiſer Conſtantius ganz beſonders beliebte Biſchöfe. Die Formel lautet in ihrem Haupttheile: „wir glauben an ſeinen einzigen Sohn Jeſum Chriſtum den Herrn, unſern Erlöſer, der aus ihm vor den Zeiten gezeugt wurde. Zwei Götter aber dürfen und ſollen nicht gelehrt werden. Weil aber das ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος bei Einigen Bedenken erregte, ſo ſoll deſſen gar keine Erwähnung mehr geſchehen, und Niemand mehr es lehren, weil es auch in der hl. Schrift nicht enthalten iſt, und es über das menſchliche Wiſſen hinausgeht, auch Niemand, wie Iſaias 53, 8 ſagt: die Geburt des Sohnes erzählen kann [2]). Es iſt kein Zweifel, daß der Vater größer ſei, daß der Vater an Ehre, Würde, Herrlichkeit, Majeſtät und ſchon durch den Vaternamen den Sohn übertreffe, wie dieſer ſelbſt bei Joh. 14, 28 geſteht: der, der mich ſchickte, iſt größer als ich. Und Jedermann weiß, daß das katholiſch iſt: es ſind zwei Perſonen, des Vaters und Sohnes, der Vater größer, und ihm unterworfen der Sohn ſammt Allem, was der Vater dem Sohne untergeben hat. Der hl. Geiſt aber iſt durch den Sohn, und iſt der Verheißung gemäß gekommen, um die Apoſtel und alle Gläubigen zu unterrichten, zu belehren und zu heiligen."

Es iſt kein Wunder, wenn Hilarius eine Formel, worin der Arianismus ſo unverhüllt hervortrat, eine blasphemia nannte [3]), aber dem Oſius thut er gewiß unrecht, wenn er ihn (l. c.) neben Potamius von Liſſabon für deren Verfaſſer erklärt. Viel wahrſcheinlicher iſt vielmehr, was Athanaſius und Sozomenus erzählen [4]), daß der faſt hundertjährige Oſius nur durch die Gewaltthätigkeiten des Kaiſers, durch einjähriges Gefängniß und Vexationen aller Art zur Unterſchrift dieſer Formel endlich gezwungen worden ſei, daß er aber bald darauf, bei

1) *Hilar.* l. c. c. 11. *Athan.* de Synodis c. 28. T. I. P. II. p. 594 ed. Patav. *Socrat.* II. 30. p. 124 ed. Mog.

2) Dieſe Anſicht über die Unzulänglichkeit der menſchlichen Erkenntniß iſt mehr altarianiſch, als anomöiſch. Vgl. oben S. 650.

3) In der Ueberſchrift dieſer Formel ſelbſt.

4) *Athanas.* hist. Arian. ad monach. c. 45. Apolog. c. Arian. c. 89 und 90. Apolog. de fuga c. 5. und *Sozom.* IV. 12.

Annäherung ſeines Todes, die arianiſche Häreſie auf's Neue mit dem Anathema belegt und gleichſam teſtamentariſch erklärt habe, wie ſehr ihm Gewalt angethan worden ſei.

Es war natürlich, daß die anomöiſch Geſinnten in Aſien dieſer zweiten ſirmiſchen Formel mit Freudigkeit beiſtimmten; namentlich geſchah dieß

§ 79.

auf einer Synode zu Antiochien

im J. 358 unter Eudoxius, dem Patriarchen dieſer Stadt, einem Haupte der Anomöer. Mit ihm waren beſonders Acacius von Cäſarea und Uranius von Tyrus anweſend. Die beiden Ausdrücke ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος wurden verworfen und ein Dankſagungsſchreiben an Urſacius, Valens und Germinius erlaſſen, dafür, daß ſie die Abendländer zum rechten Glauben zurückgeführt hätten [1]). Anderer Anſicht waren jedoch die Abendländer ſelbſt. Namentlich in Gallien wurde, wie Hilarius erzählt, die zweite ſirmiſche Formel alsbald nach ihrem Erſcheinen verworfen [2]), und eine damals ihr entgegengeſtellte Schrift von B. Phäbadius von Agen iſt bis auf uns gekommen [3]).

§ 80.

Synode zu Ancyra 358, und die dritte ſirmiſche Synode und Formel.

Nicht geringeren Eifer zeigten aber auch die ſemiarianiſch geſinnten Biſchöfe Aſiens, zumal die Anomöer ihre Lehre überall ſchnellſtens zu verbreiten ſuchten und Antiochien nahe daran war, völlig in ihre Hände zu fallen. Aetius ſelbſt hatte jezt ſeinen Aufenthalt dort genommen und wurde von Biſchof Eudoxius in hohen Ehren gehalten. Lezterer vergab auch die meiſten kirchlichen Stellen an Schüler des Aetius [4]). Einer der größten Semiarianer, Georg von Laodicea, lud deßhalb die ihm gleichgeſinnten Biſchöfe zu einer Synode ein, und da eben zu Ancyra

---

1) *Sozom.* IV. 12. 15.

2) *Hilar.* de Synodis p. 1151 et 1155.

3) Biblioth. max. PP. Lugd. T. IV. p. 300 und Bibl. PP. *Galland.* T. V. p. 250.

4) Vgl. den Brief Georgs von Laodicea bei *Sozom.* IV. 13. *Mansi*, T. III. p. 287.

in Galatien eine neue Kirche einzuweihen war [1]), bei ſolchen Feierlichkeiten gewöhnlich aber auch Synoden ſtatthatten, ſo kam jezt vor Oſtern 358 [2]) die gewünſchte ſemiarianiſche Verſammlung wirklich zu Ancyra zu Stande [3]). Ihr Haupt war Baſilius von Ancyra, ihre Mitglieder die Biſchöfe Euſtathius von Sebaſte, Hyperechius, Letojus, Heorticus, Gymnaſius, Memnonius, Eutyches, Severinus, Eutychius, Alcimedes und Alexander [4]).

Das uns erhaltene ſehr umfangreiche Synodalſchreiben [5]) ſagt im Eingange mit Rückſicht auf die Anomöer: man habe geglaubt, nach den Synoden von Conſtantinopel (gegen Marcell von Ancyra), von Antiochien, Sardika (eigentlich Philippopolis) und Sirmium (gegen Photinus) werde die Kirche einmal der Ruhe genießen können; aber der Teufel habe neue Gottloſigkeiten ausgeſtreut und Neuerungen gegen die wahre Sohnſchaft des Herrn ſeien ausgedacht worden. Deßhalb hätten die verſammelten Biſchöfe den bisherigen Glaubensformeln namentlich von Antiochien in encaeniis und von Sardika, die auch zu Sirmium angenommen worden ſeien, noch nähere und genauere Erklärungen über die heilige Trinität beizufügen beſchloſſen. Der kurze Sinn dieſer nun folgenden ſehr langen Erörterungen iſt: „ſchon der Ausdruck Vater zeige an, daß er die Urſache ſei einer ihm ähnlichen Subſtanz (*αἴτιον ὁμοίας αὐτῷ οὐσίας*); auch ſei damit der Begriff Geſchöpf ausgeſchloſſen, denn das Verhältniß von Vater und Sohn ſei ein ganz anderes als das von Schöpfer und Geſchöpf, und man müſſe den Begriff und Ausdruck Sohn aufgeben, wenn man ſeine Aehnlichkeit mit dem Vater aufgeben wolle. Denn wenn man von dem Begriffe Sohn alle endlichen Merkmale entferne, ſo bleibe nur das Merkmal der Aehnlichkeit zurück, als allein auch für den nicht körperlichen Sohn paſſend. Daß in der heiligen Schrift auch andere, Gott keineswegs ähnliche Weſen, Söhne Gottes genannt werden, bilde hiegegen keinen Einwand, denn dieß ſei figürlich geſprochen, der Logos aber ſei Sohn

1) *Sozom.* IV. 13.

2) Vgl. *Mansi*, l. c. p. 271 in dem Synodalſchreiben der Synode von Ancyra.

3) Auch Hilarius de Synodis, n. 12. p. 1158 deutet auf dieſe Synode hin.

4) Dieſe Namen finden ſich in der Unterſchrift des Synodalſchreibens. Hienach war Georg von Laodicea ſelbſt nicht anweſend geweſen, vielleicht durch den Winter verhindert, wie ſehr viele Andere, vgl. p. 271 des Synodalſchreibens bei Manſi, l. c.

5) Bei *Epiph.* haer. 73. n. 2—11; abgedruckt auch bei *Mansi*, T. III. p. 270—288.

Gottes im eigentlichen Sinne". Sie bedienen sich dabei eines aus der Sprachforschung genommenen Gleichnisses, nämlich: „im eigentlichen Sinne heißt nur das aus Buxbaum (πυξίον) gefertigte Gefäß eine Büchse (πυξίον), aber im uneigentlichen Sinne wird dann dieser Ausdruck auch auf andere Gefäße übertragen" [1]; ebenso sei es mit dem Ausdrucke Sohn Gottes, der zunächst und im eigentlichen Sinne nur für den Logos gelte, dann aber auch bei andern Wesen gebraucht werde." Daran schließt sich eine biblische Beweisführung für die Wesensähnlichkeit des Sohnes, den Schluß aber machen 18 Anathematismen, welche fast immer paarweise so gestellt sind, daß der eine die zu starke arianische und anomöische Trennung von Vater und Sohn, der andere aber die Identificirung von Vater und Sohn, namentlich das sabellianische υἱοπάτωρ [2] anathematisirt. Die Censurirung des Anomöismus tritt dabei besonders hervor in Nr. 5: „wer den eingebornen Gott Logos ... ἀνόμοιος nennt," Nr. 9: „wer sagt, der Sohn sei dem Vater der οὐσία nach unähnlich," Nr. 10: „wer den Sohn nur ein κτίσμα nennt," Nr. 11: „wer nur eine Aehnlichkeit des Sohnes mit Gott in Betreff der Wirksamkeit, nicht aber des Wesens zugibt" [3], Nr. 15: „wer glaubt, der Vater sei in der Zeit (zu einer gewissen Zeit) der Vater des Sohnes geworden," und Nr. 18: „der Sohn sei nur aus der Exusie (d. h. durch den Willen des Vaters) nicht aus der Exusie und Usie des Vaters zugleich geworden [4], ebenso, wer den Sohn ὁμοούσιος oder ταυτοούσιος nennt, der sei Anathema." Von diesen 18 Anathematismen hat auch der hl. Hilarius 12 (mit Auslassung der fünf ersten und des lezten) in sein Werk de Synodis aufgenommen und sie in orthodoxem Sinne explicirt [5].

Mit dem genannten Synodalschreiben schickte die Versammlung von Ancyra die Bischöfe Basilius, Eustathius und Eleusius (von Cyzikus) sammt dem Priester Leontius, der zur kaiserlichen Hofgeistlichkeit gehörte, an das Hoflager nach Sirmium, um den Einfluß, welchen die Anomöer auf den Kaiser gewonnen hatten, wieder zu brechen. Bei ihrer Ankunft trafen sie dort auch den antiocheniſchen Priester Asphalius, einen eifrigen Aetianer, welcher vom Kaiser bereits Briefe zu Gunsten des

1) Bei *Mansi*, l. c. p. 275.
2) Vgl. S. 611 Anm. 3.
3) Vgl. oben S. 648.
4) Vgl. S. 648. u. 646. Note 2.
5) *Hilarii* Opp. ed. Bened. p. 1158—1168.

Anomöismus erlangt hatte. Jezt aber wendete ſich die Sache. Conſtantius wurde wieder für den halben Arianismus gewonnen, forderte von Aſphalius die empfangenen Schreiben zurück und erließ dafür ein anderes an die Antiochener, worin er ſich ſtrenge gegen die anomöiſche Irrlehre ausſpricht, die Anhänger derſelben aus der Kirche auszuſchließen befiehlt und die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater κατ' ὁμοίαν verkündet [1]).

Sofort veranſtaltete Conſtantius ſogleich in Sirmium ſelbſt eine neue, die dritte große ſirmiſche Synode, im nämlichen Jahre 358, an welcher die genannten morgenländiſchen Deputirten und alle am Hoflager ſich eben befindenden anderen Biſchöfe Theil nahmen. Es hängt jedoch dieſe neue ſirmiſche Synode ſo enge mit der Sache des Papſtes Liberius zuſammen, daß wir zunächſt dieſe ſelbſt wieder in's Auge faſſen müſſen.

Wie wir oben S. 637 ſahen, war Liberius wegen ſeines ſtandhaften Bekenntniſſes der Orthodoxie von Kaiſer Conſtantius einige Zeit nach der mailändiſchen Synode nach Beröa in Thracien exilirt worden. Während er hier viel Mühſal dulden mußte, kam Conſtantius im J. 357 nach Rom, bevor er ſich nach Sirmium zu der uns bereits bekannten zweiten ſirmiſchen Synode begab.

§ 81.

Papſt Liberius und ſein Abfall vom nicäniſchen Symbolum.

Während der Anweſenheit des Kaiſers zu Rom bat die dortige Gemeinde dringend um Wiedereinſetzung des Liberius, und Frauen aus den edelſten Häuſern übernahmen es, dieſe Bitte vorzutragen. Conſtantius wies ſie Anfangs geradezu ab, weil Felix jezt Biſchof von Rom ſei; als er aber erfuhr, daß deſſen Gottesdienſt faſt von Niemand beſucht werde, wollte er die Bitte wenigſtens theilweiſe genehmigen und verordnete, Liberius dürfe zurückkehren, aber er ſolle neben Felix Biſchof ſein und jeder nur ſeine Anhänger leiten. Als dieß Edikt verleſen wurde, rief das Volk höhnend: „das iſt ja ganz paſſend, auch im Circus gibt es zwei Parteien, und da kann dann jede einen Biſchof zu ihrem Vorſteher haben.“ Dem Spotte folgte Entrüſtung, und die Gährung wurde ſo drohend, daß der Kaiſer endlich die Rückberufung

1) *Sozom.* IV. 13. 14.

des Liberius genehmigte [1]). Es verging jedoch nahezu ein Jahr, bis derſelbe wirklich in Rom ankam, und er mußte zudem ſeine Rückkunft durch einen Schritt erkaufen, der ihn bei Vielen in den Verdacht eines Apoſtaten gebracht hat. Es fragt ſich nämlich, ob Liberius ein arianiſches Glaubensbekenntniß unterſchrieben habe oder nicht, und es iſt dieſe Frage ſelten ganz unparteiiſch beantwortet worden.

Da nämlich der Punkt wegen der perſönlichen Unfehlbarkeit des Papſtes hiebei berührt wird, ſo haben die Einen den Liberius reiner darzuſtellen geſucht, als er war, während die Andern ſeinen Fehler ungerechter Weiſe vergrößerten. Dieß veranlaßte uns ſchon im J. 1853 in der Tübinger theologiſchen Quartalſchrift dieſen Gegenſtand des Genauern zu unterſuchen, und dabei ohne Voreingenommenheit nur nach dem Ergebniß der Quellennachrichten die Reſultate zu ziehen.

Die Vertheidiger des Liberius, namentlich der gelehrte Jeſuit Stilting im Bollandiſtenwerke [2]), der Italiener Franz Anton Zaccaria [3]), und neuerdings Profeſſor Palma in Rom [4]) berufen ſich vor Allem auf Theodoret, Sokrates und Sulpitius Severus, welche die Rückkehr des Liberius nach Rom ganz einfach berichten, ohne dabei irgend einer Bedingung zu erwähnen, die ihm geſtellt worden ſei, oder einer Schwäche, die er dabei gezeigt habe. Aus dieſem Stillſchweigen folgt jedoch noch nichts zu Gunſten des Liberius, denn Athanaſius, der in dieſer Sache ein viel gewichtigerer Zeuge iſt, als jene drei zuſammen, ſpricht in mehreren Stellen ganz ausdrücklich von einer Schwäche oder einem Falle des Liberius. In ſeiner historia Arianorum ad monachos c. 41 ſagt er: „Liberius wurde verbannt, hernach nach zwei Jahren wurde er ſchwach (ὠκλασε) und unterſchrieb aus Furcht vor dem Tode, den man ihm androhte.“ Gegen dieſes Zeugniß erhebt der Bollandiſt Stilting die Einrede, die historia Arianorum ad monachos ſei (nach c. 4) noch bei Lebzeiten des Leontius Caſtratus von Antiochien, alſo vor dem angeblichen Falle des Liberius verfaßt, und folglich die davon handelnde Stelle ein ſpäterer

---

1) *Theodoret.* hist. eccl. II. 17. *Socrat.* II. 37. p. 141 ed. Mog. *Sozom.* IV. 11. 15. *Sulpit. Sever.* l. c. II. 39. in der Biblioth. max. PP. Lugd. T. VI. p. 346.

2) *Acta Sanctorum*, T. VI. Septembris (23. Sept.) p. 572 sqq. beſonders p. 598 sqq.

3) *Zaccaria*, Dissert. de commentitio Liberii lapsu.

4) *Palma*, praelectiones histor. eccles. T. I. P. II. Romae 1838. p. 94 sqq.

Zuſatz [1]). Es iſt dieß allerdings wahr [2]); aber dieſer Zuſatz rührt von Athanaſius ſelbſt her. Athanaſius ſchrieb die genannte historia noch vor dem Falle des Liberius und ſchickte ſie den Mönchen, für die ſie beſtimmt war. Aber er forderte und erhielt ſein Manuſcript wieder zurück [3]). Einige Zeit ſpäter ſchrieb ihm Biſchof Serapion von Thmuis, er möge ihm doch über die arianiſche Häreſie und über ſeine eigenen Schickſale, ſowie über den Tod des Arius Nachricht geben. Um den beiden erſten Punkten zu entſprechen, ſchickte nun Athanaſius dem Freunde ſeine historia Arianorum ad monachos zu, während er zur Erfüllung des dritten Wunſches das Büchlein de morte Arii verfaßte [4]). So war zwiſchen der urſprünglichen Abfaſſung der historia und ihrer Abſendung an Serapion eine geraume Zeit vergangen, innerhalb welcher das Ereigniß mit Liberius eintrat, was den hl. Athanaſius zu einem kleinen Zuſatze veranlaßte.

In einer andern Schrift, Apologia contra Arianos c. 89, ſagt Athanaſius wiederum von Liberius: „wenn er auch die Mühſale des Exils nicht bis zu Ende ertrug, ſo blieb er doch zwei Jahre in der Verbannung.“ Stilting bemerkt hiegegen: auch dieſe Apologia ſei vor dem angeblichen Falle des Liberius, ſchon im J. 349 verfaßt, die zwei Kapitel 89 und 90 aber (in denen ſich die angezogene Stelle findet) ſeien blos ein ſpäterer Anhang. Es iſt dieß zwar abermals richtig, aber auch dieſer Anhang iſt, wie jener Zuſatz in der historia Arianorum ad monachos, aus der eigenen Feder des Athanaſius gefloſſen. Die fragliche Apologia des Athanaſius iſt nämlich eine Sammlung von Aktenſtücken, die er allerdings ſchon ums Jahr 350 anlegte, die er aber im Laufe der Zeit noch erweiterte und ergänzte.

1) Acta Sanctorum l. c. p. 601 sqq.

2) Die Mauriner Editoren der Werke des hl. Athanaſius (in ihrer Admonitio zu der epist. ad Serapionem n. XI.) wollten zwar behaupten, jener Leontius ſei ſpäter geſtorben, als Sokrates II. 37 angebe; allein wir können ihnen hierin nicht beiſtimmen, müſſen vielmehr dem Bollandiſten einräumen, daß Leontius zur Zeit, wo Liberius ſich ſchwach gezeigt haben ſoll, entſchieden ſchon geſtorben, und Eudoxius bereits ſein Nachfolger war, wie Sozomenus (IV. 15, verglichen mit c. 13 und 14) ganz ausdrücklich erzählt. Iſt aber dem ſo, ſo muß die historia Arian. ad monachos nothwendig vor dem Falle des Liberius geſchrieben ſein, welcher ja erſt einige Zeit nach der ſchon von Eudoxius zu Antiochien abgehaltenen Synode ſtatthatte (vgl. oben S. 653, und *Sozom.* IV. 15).

3) Er ſagt dieß ausdrücklich in dem Briefe an dieſelben c. 3, welcher der historia Arian. ad monach. vorangeſtellt iſt, Opp. T. I. P. I. p. 272 ed. Patav.

4) Auch dieß ſagt er in ſ. Epist. ad Serap. c. 1. l. c. p. 269.

Sie ging ihm öfters durch die Hand, und er hat ſie, mit der historia Arianorum zuſammen, Anfangs den Mönchen und einige Zeit ſpäter dem Biſchof Serapion von Thmuis zum Leſen überlaſſen [1]). Es liegt ſonach kein hinreichender Grund vor, die beiden gegen Liberius ſprechenden Zeugniſſe bei Athanaſius, wie Stilting gethan, für nichtig zu erklären; im Gegentheil beweiſen ſie uns, daß Liberius der Gewalt weichend, die Verbindung mit Athanaſius gebrochen und dieß durch eine Unterſchrift an den Tag gelegt habe. Was er unterzeichnete, iſt in den beiden angeführten Stellen nicht geſagt; aber wir erfahren in c. 35 der historia Arian., daß Conſtantius zwei Punkte von Liberius verlangte, daß er nämlich die zu Mailand dekretirte Ausſchließung des Athanaſius unterzeichne und mit den Gegnern des ὁμοούσιος in Kirchengemeinſchaft trete.

Ungefähr daſſelbe wie Athanaſius ſagt auch der hl. Hilarius von Poitiers in c. 11 ſeiner Schrift contra Constantium imperatorem: „er wiſſe nicht, ob der Kaiſer den Liberius mit größerem Frevel exilirt oder wieder nach Rom zurückgeſchickt habe" [2]). Hierin liegt angedeutet, daß es bei der Rückkehr des Liberius nicht völlig tadellos zuging, und Conſtantius ſie nur unter ſehr beſchwerenden Bedingungen geſtattete. Ich weiß, Zaccaria und Palma [3]) wollen die Worte des Hilarius ſo deuten: Conſtantius habe den Papſt allerdings bei ſeiner Rückkehr auf verſchiedene Weiſe beläſtigt, aber daß er ihm eine ungehörige und nicht zu billigende Unterſchrift abgepreßt habe, ſei nicht geſagt. — Dieß iſt inſofern wahr, als lezteres nicht mit platten Worten bei Hilarius ausgedrückt iſt; aber es liegt doch unverkennbar in ſeiner emphatiſchen Rede, als Hinweiſung auf eine damals allbekannte Thatſache.

Weiterhin berichtet Sozomenus in ſeiner Kirchengeſchichte Buch IV. Kap. 11: „Conſtantius habe dem Liberius die Rückkehr nach Rom geſtattet, unter der Bedingung, daß er mit den im Gefolge des Kaiſers befindlichen Biſchöfen (Valens, Urſacius ꝛc., lauter Gegnern des ὁμοούσιος und des hl. Athanaſius) Kirchengemeinſchaft

1) Alles dieß hat ſchon ein älterer College Stilting's, der berühmte Papebroch, richtig eingeſehen und ausgeſprochen in ſeiner Abhandlung über Athanaſius im Bollandiſtenwerke T. I. Maji, Prolog. p. 186 und Cap. XIX. n. 220 und XXV. n. 296.

2) „O te miserum, qui nescio utrum majore impietate relegaveris, quam remiseris" p. 1247 ed. Bened.

3) Bei *Palma*, l. c. p. 102.

unterhalte." Nehmen wir dieß mit der obigen Aeußerung des hl. Hilarius zuſammen, ſo wird nicht mehr zweifelhaft ſein, was die Worte nescio utrum majore impietate (eum) relegaveris quam remiseris bedeuten ſollen.

An einer andern Stelle erzählt Sozomenus (IV. 15): während ſeines Aufenthaltes in Sirmium habe der Kaiſer den Liberius von Beröa her zu ſich berufen, um ihn zu bewegen, daß er von ὁμοούσιος ablaſſe. Zu dieſem Ende habe Conſtantius die vom Oriente eingetroffenen Abgeordneten der Synode von Ancyra mit den am Hoflager ohnehin anweſenden Biſchöfen zu einer neuen Synode, der dritten ſirmiſchen vereinigt, und ſei in Betreff des Liberius hauptſächlich von den drei Semiarianern Baſilius von Ancyra, Euſtathius von Sebaſte und Eleuſius von Cyzikus unterſtüzt worden. Sie ſtellten all das, was gegen Paul von Samoſata und gegen Photinus von Sirmium beſchloſſen worden war, ſammt dem Symbolum der antiocheniſchen Synode vom J. 341 [1]) in ein Buch zuſammen (alſo ähnlich wie es die eben abgehaltene Synode von Ancyra gemacht, welche auch die ältern Dekrete erneuert und blos genauere Erörterungen beigefügt hat), verſicherten den Liberius, daß das ὁμοούσιος nur der Deckmantel für häretiſche Anſichten ſei (wie dieß in der That bei Photinus der Fall war), und brachten ihn ſo endlich dahin, daß er ſammt vier afrikaniſchen Biſchöfen dieſer Schrift beiſtimmte. Andererſeits erklärte aber Liberius auch: „wer nicht zugebe, daß der Sohn dem Weſen nach und in Allem dem Vater ähnlich ſei, ſolle aus der Kirche ausgeſchloſſen ſein," und glaubte, dieſen Beiſatz machen zu müſſen, „weil Eudoxius von Antiochien das Gerücht verbreitete, Liberius und Oſius hätten das ὁμοούσιος verworfen und das ἀνόμοιος angenommen."

Faſſen wir dieſe Quellennachrichten zuſammen, ſo ergibt ſich:

1. Daß Liberius zur dritten ſirmiſchen Synode berufen wurde.

2. Daß auf dieſer die ſemianianiſche Richtung wieder über die anomöiſche ſiegte und die zweite (ganz anomöiſche) ſirmiſche Formel wieder verdrängt wurde; daß übrigens

3. auf der dritten ſirm. Synode kein neues Glaubensbekenntniß aufgeſtellt, ſondern nur die ältern euſebianiſchen Glaubensdekrete, nament-

1) Die fragliche Synode ſtellte vier Symbole auf, welche Athanaſius de Synodis c. 22 sqq. mittheilt. Wahrſcheinlich iſt aber hier das 4te antioch. Symbolum gemeint, welches auch zu Philippopolis und auf der 1ten ſirmiſchen Synode im J. 351 wiederholt worden war.

lich ein antiocheniſches vom J. 341, erneuert und unterſchrieben worden ſeien, und zwar auch von Liberius [1]).

4. Daß dieſer damit zwar die Formel ὁμοούσιος aufgab, aber nicht weil er etwa von der orthodoxen Lehre abgefallen wäre, ſondern weil ihm glauben gemacht wurde, dieſe Formel ſei der Deckmantel von Sabellianismus und Photinianismus;

5. daß er aber andererſeits um ſo energiſcher auf das Bekenntniß drang, der Sohn ſei in Allem, auch in dem Weſen, dem Vater ähnlich, womit er in Anbetracht des in Nr. 4 Geſagten wohl nur im Worte, aber nicht dem wahren Glaubensinhalte nach von der orthodoxen Formel abwich, was auch durch ſein nachheriges Auftreten für die Orthodoxie beſtätiget wird (Socrat. IV. 12); endlich

6. daß Liberius fortan mit jenen Biſchöfen, welche wie er die dritte ſirmiſche Formel unterſchrieben hatten, Kirchengemeinſchaft unterhielt; alſo auch mit manchen Arianern, welche aber ſeit dieſer Unterſchrift, und durch ſie, ſich vom ſtrengen Arianismus entfernten.

Hiemit ſtimmt auch der hl. Hieronymus überein, wenn er in ſeiner Chronik ſagt: Liberius taedio victus exilii, in haereticam pravitatem subscribens Romam quasi victor intravit, und in ſeinem Catalogus scriptorum eccles. c. 97: „Biſchof Fortunatian von Aquileja ſei verwerflich, quod Liberium, Romanae urbis episcopum, pro fide ad exilium pergentem, primus sollicitavit ac fregit, et ad subscriptionem haereseos compulit.“ Hienach hätte Fortunatian dem Papſte Liberius, ſchon als er in's Exil reiste, zur Schwäche gerathen (sollicitavit) und ſpäter, nach der Rückkehr aus dem Exil, zu Sirmium, ihn wirklich zur Schwäche verleitet (fregit). — Daß Hieronymus von einer häretiſchen Formel ſpricht, welche Liberius unterzeichnet habe, darf uns hier nicht befremden; denn wenn auch die auf der dritten ſirmiſchen Synode zuſammengeſtellten Formeln nichts poſitiv Häretiſches enthielten, ſo ſollten ſie doch dem Semiarianismus dienen, und waren in antinicäniſcher Abſicht aufgeſtellt worden. Die Worte des hl. Hieronymus nöthigen uns deßhalb keineswegs, den Liberius eines härtern Vergehens, etwa der Zuſtimmung zur zweiten ſirmiſchen Formel zu bezüchtigen; aber wir können es andererſeits auch nicht bil-

1) Mit Unrecht ſpricht ſonach der eunomianiſche Philoſtorgius (epitome hist. eccl. IV. 3) davon, daß Liberius die zweite ſirmiſche Formel unterſchrieben habe.

ligen, wenn Palma und Stilting dieſe Ausſprüche des hl. Hieronymus ganz und gar als wahrheitslos darzuſtellen ſuchten [1]).

Gegen das bisher gewonnene Reſultat erheben ſich jedoch, zu Ungunſten des Liberius, zwei anſcheinend ſehr mächtige Gegner, nämlich Liberius ſelbſt, d. h. drei Briefe von ihm, und der hl. Hilarius, der dieſelben in ſein ſechstes Fragment aufgenommen und mit einigen Bemerkungen begleitet haben ſoll [2]). Der erſte dieſer Briefe des Liberius, mit den Worten pro deifico timore beginnend, iſt an die orientaliſchen (arianiſirenden) Biſchöfe gerichtet und beſagt: „euer hl. Glaube iſt Gott und der Welt bekannt. Ich vertheidige den Athanaſius nicht, aber weil mein Vorfahr Julius ihn aufgenommen hatte, handelte auch ich ebenſo. Als ich aber zur Einſicht kam, daß ihr ihn mit Recht verurtheilt habt, habe ich alsbald dieſer eurer Sentenz beigeſtimmt, und ein Schreiben über dieſen Punkt durch Biſchof Fortunatian von Aquileja an den Kaiſer Conſtantius geſchickt. Nachdem nun Athanaſius von uns Allen aus der Gemeinſchaft ausgeſchloſſen iſt, ſo erkläre ich, daß ich mit euch Allen und mit allen morgenländiſchen Biſchöfen in allen Provinzen Frieden und Einigkeit habe. Biſchof Demophilus von Beröa hat mir euren, den katholiſchen Glauben, welcher zu Sirmium von mehreren Brüdern und Mitbiſchöfen auseinandergeſezt und angenommen worden iſt, erklärt, und ich habe ihn freiwillig angenommen und ohne Widerſpruch ihm beigeſtimmt. Ich bitte euch nun, wirket gemeinſam dahin, daß ich aus dem Exil entlaſſen werde und auf den mir von Gott anvertrauten Stuhl zurückkehren kann."

Der zweite Brief iſt an Urſacius, Valens und Germinius gerichtet und enthält: „aus Liebe zum Frieden, den er dem Martyrthum vorziehe, ſchreibe er, daß er den Athanaſius ſchon vorher verurtheilt habe, bevor er noch die Briefe der orientaliſchen Biſchöfe (wohl die Antwort auf das vorige Schreiben) an den Kaiſer abſandte. Athanaſius ſei auch von der römiſchen Kirche verworfen, wie das ganze Presbyterium daſelbſt beweiſen könne. Er habe den Fortunatian an den Kaiſer geſchickt, um die Erlaubniß zur Rückkehr zu erbitten (was wir bereits wiſſen), er habe mit Urſacius, Valens ꝛc. Frieden und Einigkeit; ſie ſollen nun auch der römiſchen Kirche den Frieden wieder verſchaffen, überdieß dem

1) *Stilting* in den Acta Sanct. T. VI. Septembris p. 605 sqq. *Palma*, l. c. p. 102 sq.

2) S. *Hilarii* Opp. Frag. VI. p. 1335. n. 4.

Epictet und Aurentius (von Mailand) ſagen, daß er auch mit ihnen Kirchengemeinſchaft habe."

Der lezte der drei Briefe endlich iſt an Vincenz von Capua gerichtet (ſ. oben S. 628), und iſt ebenſo auffallend, als er kurz iſt: Er lautet: „ich belehre nicht, ſondern ich ermahne nur deine hl. Seele, weil ſchlechte Geſpräche gute Sitten verderben. Die Hinterliſt des Böſen iſt dir bekannt, deßhalb bin ich in dieß Elend gekommen. Bete zu Gott, daß er es mir ertragen hilft. Ich habe den Streit über Athanaſius aufgegeben und habe dieß den Orientalen in einem Briefe kundgethan. Sage dieß den Biſchöfen Campaniens; ſie ſollen an den Kaiſer ſchreiben und meinen Brief beilegen, damit ich aus der Traurigkeit befreit werde. Daß ich von Gott abſolvirt werde, möget ihr zuſehen; wenn ihr mich im Exil umkommen laſſet, wird Gott der Richter zwiſchen euch und mir ſein."

Dieſe Briefe leitet das genannte dem hl. Hilarius zugeſchriebene Fragment mit den Worten ein: „Liberius habe all ſeine frühere Trefflichkeit wieder zu nichte gemacht, indem er an die ſündigen häretiſchen Arianer ſchrieb, welche gegen den heiligen Athanaſius ein ungerechtes Urtheil gefällt haben." Weiterhin unterbricht der Autor des Fragmentes den erſten fraglichen Brief durch drei Exklamationen, worin er die ſirmiſche Formel, die Liberius unterzeichnet haben ſoll, eine perfidia Ariana, den Liberius ſelbſt einen apostata und praevaricator nennt und ihm dreimaliges Anathema zuruft. Das Gleiche geſchieht am Ende des zweiten Briefs. Endlich fügt der Fragmentiſt noch die Bemerkung bei: „dieſe ſirmiſche Formel ſei von Narciſſus, Theodorus, Baſilius, Eudoxius, Demophilus, Cecropius, Silvanus, Urſacius, Valens, Evagrius, Hyrenäus, Exuperantius, Terentianus, Baſſus, Gaudentius, Macedonius, Marthus (oder Marcus), Acticus, Julius, Surinus, Simplicius und Junior abgefaßt worden [1])."

Hienach wäre

1. Liberius nicht erſt in Sirmium im J. 358, ſondern ſchon zu Beröa, während er noch im Exil war, von der Gemeinſchaft mit Athanaſius zurück- und in die der Semiarianer eingetreten; hätte

2. ſchon zu Beröa eine ſirmiſche Formel (die 1te oder 2te) unterzeichnet, welche

---

1) *Hilar.* Opp. Frag. VI. n. 7. p. 1337.

3. der Biſchof Demophilus von Beröa, ein in der Geſchichte des Arianismus bekannter Mann, ihm auseinandergeſezt habe.

4. Dieſer Formel habe Liberius freiwillig und ohne Widerſpruch zugeſtimmt; habe

5. ein Schreiben über ſeine Losſagung von Athanaſius durch Biſchof Fortunatian von Aquileja an den Kaiſer geſchickt, ſei aber

6. dennoch im Exil zurückbehalten worden, und bitte darum

7. um Verwendung beim Kaiſer. Zudem iſt endlich

8. im zweiten Briefe noch geſagt, nicht blos Liberius, ſondern die geſammte römiſche Kirche habe die Gemeinſchaft mit Athanaſius aufgegeben.

Daß hier Widerſprüche gegen unſere oben gewonnenen Reſultate vorliegen, iſt unverkennbar; aber zugleich drängen ſich uns faſt mit Gewalt allerlei Zweifel gegen die Aechtheit dieſer drei Briefe und des hilariſchen Fragmentes auf.

1. Daß auf Koſten des Papſtes Liberius Lügen in Umlauf geſezt worden ſind, namentlich in der Richtung, daß er die anomöiſche Lehre gebilligt habe, ſagt Sozomenus (IV. 15). Eben ſo unläugbar iſt, daß ihm wie dem hl. Athanaſius *unächte* Briefe unterſchoben wurden. Hieher gehört vor Allem der ganz unbedingt als unächt anerkannte Briefwechſel zwiſchen Liberius und Athanaſius [1]), und was für uns noch wichtiger iſt, ein in denſelben Fragmenten des Hilarius enthaltener Brief des Liberius an die orientaliſchen Biſchöfe, mit den Worten Studens paci beginnend. Daß dieſer nothwendig falſch ſei, haben wir bereits S. 625 erwähnt, und ſchon Baronius erkannte dieß [2]); die Mauriner Herausgeber des Hilarius aber und der Bollandiſt P. *Stilting* haben es ausführlich dargethan [3]).

Mit dieſem entſchieden falſchen Stücke nun haben die drei andern angeblich von Liberius herrührenden Briefe, die uns hier angehen, eine ganz unverkennbare, auffallende Aehnlichkeit; alle vier ſind ſichtlich von *einem* Autor, wie man ſagt, über *eine* Schablone gearbeitet. Sprache,

---

1) Bei *Mansi*, T. III. p. 219 sqq. (pſeudoiſidoriſch) und p. 225 sqq. [alte Fälſchung] vgl. auch *Bolland.* Acta SS. Sept. T. VI. p. 625 sqq. in der Abhandlung des P. *Joannes Stilting* über Liberius.

2) *Baron.* in append. T. III. ad ann. 352.

3) *Hilar.* Opp. ed. Bened. p. 1327 Not. a. Acta SS. l. c. p. 580 sqq. Nur *Tillemont* wagt es nicht, dieſen Brief ganz zu verwerfen, l. c. T. VIII. vie de S. Athanas. Art. 64 u. Note 68.

Styl, Manier und Anlage ſind in allen vieren gleich, und zwar gleich ſchlecht. Die Sprache iſt ſo barbariſch latein, und zeigt nicht blos Mangel an aller Feinheit und Eleganz, ſondern eine ſo große Unbeholfenheit und namentlich auch Armuth im Ausdruck (dieſelben mitunter halbbarbariſchen Termini und Phraſen wiederholen ſich immer), daß dieſe Briefe unmöglich von einem gebildeten Manne, deſſen Mutterſprache die lateiniſche war, herrühren können. Nicht beſſer als die Sprache iſt der Styl. Die einzelnen Glieder der Rede ſtehen abgeriſſen nebeneinander, ohne Verbindung und Uebergang, und hängen nur äußerlich auf dem Papiere zuſammen [1]). Am allergrößten aber iſt die Armuth an Gedanken und man ſieht deutlich, der Autor weiß nur zwei oder drei Sätze, die er jezt in aller Nacktheit hinſtellt, ganz in der Manier jener, die etwa nur alle Jahre einmal nothdürftig einen Brief zu ſchreiben haben. Daher die Plattheit und Mattheit dieſer Briefe, die keine Spur von Empfindung und geiſtiger Erregtheit verrathen, vielmehr ganz kalt, trocken und lahm ſind, während doch bekanntlich das Unglück — und in ſolchem war ja Liberius, dem Redner Wärme und Beredtſamkeit gibt. Wer aus dem Exil Briefe ſchreiben kann, ſo kalt, matt und mager, wie jene drei, der kann das Unglück der Verbannung unmöglich gefühlt haben.

Einen ganz anderen Charakter tragen andere Briefe, die auch dem Papſte Liberius zugeſchrieben werden, und die Vermuthung der Aechtheit für ſich haben, ſo z. B. ſein Brief an Conſtantius [2]); ebenſo ſein beredter Dialog mit dem Kaiſer [3]) und jene Rede des Liberius, welche uns Ambroſius im dritten Buche de virginibus c. 1—3 aufbewahrt hat [4]).

2. Die drei fraglichen Briefe des Liberius bieten uns aber noch weitere Zweifelsgründe gegen ihre Aechtheit dar. a) Es iſt darin geſagt, Liberius habe den Biſchof Fortunatian von Aquileja mit ſeinem den Athanaſius ꝛc. betreffenden Schreiben an den Kaiſer abgeſandt. War Conſtantius damals ſchon in Sirmium, ſo war Aquileja um das Dop-

---

1) Mit Recht ſagt Stilting, l. c. p. 580 b: „stylus est adolescentis alicujus linguam latinam discentis, qui prima praecepta necdum satis intelligit, et certe non satis novit, cogitationes suas nitido et claro utcumque sermone exprimere.“

2) Bei *Hilar.* Fragm. V. p. 1330.

3) Bei *Theodoret.* II. 16.

4) Vgl. Stilting in den Acta SS. l. c. p. 582 b und p. 630 a.

pelte weiter von Beröa (wo Liberius wohnte) entfernt, als Sirmium ſelbſt, und der Weg nach Aquileja hätte über Sirmium geführt, nicht umgekehrt. Ebenſowenig wäre, falls der Kaiſer ſich damals noch zu Rom aufgehalten hätte, Aquileja die Mittelſtation zwiſchen Beröa und Rom geweſen. — Dieſem Einwurfe kann man nur entgehen, wenn man annimmt, Fortunatian habe ſich fortwährend in Geſellſchaft des Liberius zu Beröa befunden, und dieſer ihn nun quasi a latere an den Kaiſer geſchickt, was gewiß unrichtig iſt. Es iſt aber auch unſchwer zu erkennen, daß der Falſarius oder Pſeudoliberius den Biſchof Fortunatian in unſeren Briefen deßhalb aufführte, weil er bei Hieronymus las, derſelbe habe dem Liberius zur Schwäche und Unterſchrift einer arianiſchen Formel gerathen. Aber Hieronymus macht den Fortunatian keineswegs zum Kammerherrn und Boten des Liberius, wie unſer Fälſcher.

b) Nach den drei Briefen hätte Liberius, auch nachdem er alles Mögliche gethan, den Athanaſius anathematiſirt, eine arianiſche Formel unterſchrieben hatte und mit den Arianern de- und wehmüthigſt in Kirchengemeinſchaft getreten war, dennoch die Erlaubniß zur Rückkehr noch lange nicht erhalten. Dieß iſt unwahrſcheinlich, und nach dem, was zu Rom geſchehen war und was der Kaiſer dort verſprochen hatte, geradezu unglaublich.

c) Die drei Briefe enthalten allerlei Ungereimtheiten: ſo ſagt z. B. der zweite: die ganze römiſche Kirche habe den Athanaſius verdammt, wie alle römiſchen Prieſter bezeugen könnten, und zwar ſei dieſe Verdammung ſchon vor *längerer* Zeit erfolgt. Das iſt gewiß unrichtig, denn *erſt* mit der Rückkehr des Liberius trat ein anderes Verhältniß Roms zu Athanaſius ein, das aber nicht in *Verdammung* deſſelben, ſondern nur in vorübergehender *Unterbrechung der Gemeinſchaft* mit ihm beſtand. Ja, nach der kritiſch mehr beglaubigten Leſeart: prius quam ad comitatum sancti imperatoris pervenissem [1]) wäre Athanaſius von der römiſchen Kirche ſchon anathematiſirt worden, *bevor* Liberius (im J. 355) an's kaiſerliche Hoflager berufen wurde. Dieß iſt offenbare Unwahrheit und zwar die nämliche Lüge, welche wir in dem falſchen

1) Der Mauriner Herausgeber des Hilarius hat dieſe Leſeart nur in die Noten aufgenommen, p. 1338 Nota h, und dagegen ſeinen Text: prius quam ad comitatum s. imperatoris literas orientalium destinarem episcoporum nur aus einem von ihm nicht ſelbſt eingeſehenen Codex Sirmond's entnommen. Vgl. *Stilting* l. c. p. 584 a. n. 43 u. 44.

Briefe Studens paci bereits kennen gelernt haben, ſo daß ſchon Baronius die Unächtheit auch dieſes Briefes anerkannte [1]). Weiterhin iſt derſelbe zweite Brief in ſeiner erſten Hälfte ſo unklar, daß namentlich die Stelle von sola haec causa fuit an, wenn ſie je einen guten Sinn hatte und in den Zuſammenhang paßte, ſie doch jezt nicht mehr recht verſtanden werden kann.

Am allerungereimteſten aber iſt der Inhalt des lezten Briefes. Gleich der erſte Satz non doceo, sed admoneo hat hier keinen Sinn, denn in der That iſt der Brief auch keine Ermahnung, ſondern eine Bitte; von einer Belehrung aber iſt weit und breit keine Rede. — Daran ſchließt ſich ganz unvermittelt das Citat aus 1 Cor. 15, 33: „ſchlimme Geſpräche verderben gute Sitten", was ganz und gar nicht in den Zuſammenhang paßt und hier keinen Sinn gibt. Ebenſo unvernünftig iſt aber auch der Schluß dieſes Briefes: me ad Deum absolvi, vos videritis; si volueritis me in exilio deficere, erit Deus judex inter me et vos.

d) Endlich ſind dieſe drei Briefe ſo weinerlich, und laſſen den Liberius ſelbſt bei ſeinen Feinden ſo bettelhaft um Fürſprache beim Kaiſer flehen, daß ſie mit dem ganzen Charakter dieſes Mannes, mit ſeinem bisher gezeigten Betragen, ſeiner bewieſenen Freimüthigkeit dem Kaiſer gegenüber, und auch ſeinem nachmals, namentlich nach der Synode von Seleucia-Rimini an den Tag gelegten Benehmen unvereinbar ſind.

Ich zweifle darum, wegen all des Geſagten und wegen der Unvereinbarkeit dieſer Briefe mit der beglaubigten Geſchichte (d. h. den oben angeführten Reſultaten) ſo wenig als Baronius, Stilting, Petrus Ballerini, Maſſari, Palma [2]) u. A. an ihrer Unächtheit, und vermuthe, daß ſie in anomöiſchem Intereſſe von einem Gräculus, der der lateiniſchen Sprache ſehr wenig kundig war, herrühren. Eine ſolche Fälſchung und Unterſchiebung darf uns aber um ſo weniger auffallend erſcheinen, als ja, wie wir wiſſen, auch falſche Briefe des Athanaſius eben von

---

1) *Baron.* Append. T. III. p. 25.

2) *Palma*, l. c. p. 170. *Ballerin.* de vi ac ratione Primatus, cap. 15, 8. p. 298 ed. August. 1770. Ueber Maſſaris Schrift über die Synode von Rimini, worin dieſe drei Briefe ſammt dem frühern studens paci ſämmtlich für unächt erklärt werden, geben die literariſchen Ephemeriden von Rom vom 17. April 1779 und Fuchs in ſ. Biblioth. der Kirchenverſ. Bd. II. S. 187 Nachricht.

der arianiſchen Partei in Umlauf geſezt wurden und Sozomenus (IV. 15) ausdrücklich berichtet, die Anomöer in Aſien hätten falſche Nachrichten über Liberius verbreitet, als ob er ihren Anſichten beigetreten wäre und die kirchliche Lehre verworfen hätte. Sollten nun die drei Briefe nicht eben das Mittel geweſen ſein, jene falſchen Nachrichten zu verbreiten!

3. Nicht minder verdächtig als die Briefe erſcheinen uns auch die Anmerkungen und Zuſätze des Fragmentiſten, in welchem wir den hl. Hilarius nicht erkennen zu dürfen glauben. Bekanntlich hat Hilarius von Poitiers ein Werk gegen Urſacius und Valens, eine Geſchichte der Synode von Rimini enthaltend, verfaßt [1]), welches nicht auf uns gekommen iſt, wovon aber nach der Meinung der Mauriner die 15 Fragmente, die zuerſt Nicolaus Faber herausgab, Bruchſtücke und Ueberreſte ſein ſollen. Da ein paar dieſer Fragmente den Namen des Hilarius an der Stirne oder ad marginem beigeſchrieben tragen, ſo ſchloß daraus Couſtant, der Mauriner Herausgeber der Werke des hl. Hilarius, daß dieſe ſämmtlichen Fragmente von Lezterem herrühren. Daß ſolcher Schluß äußerſt gewagt und wohl unrichtig ſei, hat ſchon der Jeſuit Stilting in dem Bollandiſtenwerke (l. c. p. 574 sqq.) ausführlich dargethan. Das ſechste Fragment insbeſondere, welches die ſo oft beſprochenen drei Briefe des Pſeudoliberius enthält, hat für ſeine Abſtammung von Hilarius nicht das geringſte andere Merkmal aufzuweiſen, als daß einmal am Rande des Codex, worin es ſich fand, die Worte ſtanden: sanctus Hilarius anathema illi (Liberio) dicit. Dieß ganz ſchwache Zeugniß wird jedoch durch andere Gegenbeweisgründe weitaus überwogen. a) Vor allem ſind die heftigen und leidenſchaftlichen Exclamationen, worin der Fragmentiſt den Liberius ſchmäht und anathematiſirt, eines Hilarius durchaus unwürdig, und verrathen viel eher einen zelotiſchen Luciferianer; ja ſie können b) unmöglich von Hilarius herrühren, da dieſer jene Schrift, wovon die Fragmente ſtammen ſollen, erſt nach der Synode von Seleucia-Rimini, alſo zu einer Zeit verfaßte, wo Liberius ſeine theilweiſe Schwäche bereits wieder gut gemacht und ſich als einen Hort der Orthodoxie gezeigt hatte. Dazu kommt c) daß Liberius damals ganz allgemein als der wahre Papſt anerkannt wurde, Hilarius alſo mit ihm in Kirchengemeinſchaft ſtand, und gewiß nicht unchriſtlich ungerecht den Stab über ihn gebrochen hätte. d) Wie man

1) *Hieron.* Catalog. seu de viris illust. c. 100.

aber orthodoxer Seits über Liberius dachte und ſprach, zeigen die bereits oben (S. 658 f.) angeführten Stellen des Athanaſius, wo in den gelindeſten und entſchuldigendſten Ausdrücken von ſeiner Schwäche geredet wird, obgleich Athanaſius — wegen der aufgekündigten Kirchengemeinſchaft — weit mehr Recht und Veranlaſſung zur Heftigkeit gehabt hätte, als Hilarius.

4. Die drei Briefe des Pſeudoliberius ſagen nicht, welche ſirmiſche Formel der Papſt unterſchrieben habe, der Fragmentiſt aber fügt bei, es ſei jene geweſen, die von den Biſchöfen Narciſſus, Theodorus, Baſilius, Eudoxius ꝛc. (ſ. oben S. 664) verfaßt worden ſei. Hienach kann Liberius unmöglich die zweite ſirmiſche Formel unterſchrieben haben, denn

a) zur Zeit der zweiten ſirmiſchen Synode lebte Theodor von Heraklea nicht mehr, der hier, wie ſonſt oft, zuſammen mit Narciſſus von Neronias oder Irenopolis genannt wird. Zeuge davon iſt Papſt Liberius ſelbſt in ſeiner Unterredung mit Kaiſer Conſtantius bei Theodoret (II. 16).

b) Weiterhin beſtand die zweite Synode von Sirmium, wie aus Sozomenus (IV. 12) erhellt, aus lauter Abendländern, hier aber vom Fragmentiſten werden faſt lauter Morgenländer als Urheber der fraglichen Formel genannt.

c) Unter dieſen zählt er gleich tertio loco den Baſilius von Ancyra auf; wir wiſſen aber, daß dieſer der entſchiedenſte Gegner, und keineswegs ein Miturheber der zweiten ſirmiſchen Formel geweſen iſt.

d) Außerdem kann man noch anführen, daß Hilarius in ſeinen ächten Werken niemals die Schwäche des Liberius mit der des Oſius auf eine Linie ſtellt, namentlich de Synodis c. 87 dem Oſius allein wegen ſeines lapsus eine ganz ſinguläre Stellung anweist, und daß andererſeits auch die eigentlichen Arianer, wie Phäbadius zeigt, ſich nur auf Oſius und keineswegs auch auf Liberius beriefen [1]).

Aber will der Fragmentiſt mit Aufführung jener Biſchofsnamen nicht andeuten, Liberius habe die erſte ſirmiſche Formel unterzeichnet, vom Jahre 351, wo Theodorus noch lebte, und möglicher Weiſe alle die aufgeführten Biſchöfe an der Abfaſſung könnten Theil genommen haben? — Wir würden dieſer Vermuthung gewiß ſchleunigſt und freudigſt beitreten, aber wer uns daran hindert, iſt gerade Hilarius. Er urtheilt nämlich in ſeinen ächten Werken über die erſte ſirmiſche Formel (und die

1) Vgl. S. 653 u. *Stilting* in Acta SS. l. c. p. 611. n. 170. *Palma*, l. c. p. 106.

ihr verwandte antiocheniſche vom J. 341) ſo milde, und exegeſirt ſie in ſo orthodoxem Sinne [1]), daß gar nicht daran zu denken iſt, er habe ſie an einem andern Orte (angenommen, er ſei der Verfaſſer des 6ten Fragments) eine perfidia Ariana und denjenigen einen Apoſtaten genannt und mit dem Anathema belegt, der ſie unterzeichnete. Hilarius ſelbſt ſtand ja lange, während ſeines Exils, in freundlichen Beziehungen zu den Semiarianern.

An die dritte ſirmiſche Formel endlich kann der Fragmentiſt noch viel weniger als an die zweite gedacht haben, denn nicht nur war α) Theodorus von Heraklea zur Zeit der dritten wie der zweiten ſirmiſchen Synode bereits verſtorben; ſondern es war auch β) Eudoxius, dieſer Freund der Aetianer, ſo wenig Mitglied der dritten ſirmiſchen Synode, daß dieſe vielmehr gegen ihn und ſeine antiocheniſche Verſammlung gerichtet war; was aber γ) den Ausſchlag allein ſchon gäbe, iſt, daß die fraglichen pſeudoliberiſchen Briefe die Sache ſo darſtellen, als ob Liberius noch während ſeines Exils, noch zu Beröa, eine ſirmiſche Formel unterzeichnet habe, alſo ſchon vor Abhaltung der dritten ſirmiſchen Synode.

Wenn wir oben das Reſultat gewonnen haben, Liberius habe die dritte ſirmiſche Formel unterzeichnet, ſo können uns in dieſer Anſicht die Einreden Stilting's und Palma's nicht irre machen [2]). Beide gehen von der Meinung aus, die dritte ſirmiſche Synode habe gar kein Symbolum [3]), ſondern nur 12 Anathematismen aufgeſtellt, nämlich aus den 18 ancyraniſchen Anathematismen jene 12, welche Hilarius (de Synodis c. 12) aufführt, und wobei gerade die bedenklichen Sätze der Synode von Ancyra, namentlich der lezte, welcher das ὁμοούσιος direkte anathematiſirt, weggelaſſen worden ſeien. Allein Sozomenus (IV. 15) ſagt ausdrücklich, Liberius ſei dahin gebracht worden, der von den Semiarianern verfaßten Zuſammenſtellung der (euſebianiſchen) Glaubensdekrete gegen Paul von Samoſata, Photinus von Sirmium und der Synode von Antiochien vom J. 341 beizuſtimmen (ſ. oben S. 660). Und eben dieſe Zuſammenſtellung ſammt den 12 ancyraniſchen auf der

---

1) *Hilar.* de Synodis c. 29 sqq. u. c. 38 sqq.

2) *Stilting* in Acta SS. l. c. p. 612 sqq. *Palma*, l. c. p. 105.

3) Was ſie die dritte ſirmiſche Formel nennen, vom Jahre 359, iſt allerdings ſpäter, als die Rückkehr des Liberius; aber für uns iſt dieß die vierte ſirmiſche Formel.

dritten ſirmiſchen Synode recipirten Anathematismen ſind wir die dritte ſirmiſche Formel zu nennen berechtigt.

Stoff zu einer weitern Einrede muß der hl. Hilarius darbieten. Wie bekannt hat derſelbe über mehrere ſemiarianiſche Formeln ſehr milde geurtheilt, hat auch während ſeines Exils in Phrygien mit den Semiarianern in freundlichem Verkehre geſtanden. Wie konnte er nun, wenn Liberius nur eine ſemiarianiſche Formel unterſchrieb, in Betreff ſeiner an Kaiſer Conſtantius ſchreiben: nescio utrum majore impietate (eum) relegaveris quam remiseris? [1]). Weiſt nicht der hierin liegende Tadel darauf hin, daß Liberius eine wirklich arianiſche Formel ſich aufdringen ließ? — Ich glaube nicht; denn für's Erſte hat auch Hilarius eine völlige Gemeinſchaft mit den Semiarianern nie gebilligt, namentlich die Theilnahme an ihrem Abendmahle nicht geſtattet [2]), und die übrige communio mit ihnen mehr nur durch die Zeitumſtände entſchuldigt als gebilligt; für's Zweite tadelt Hilarius in jenen Worten weit mehr den Kaiſer als den Liberius, und völlig mit Recht; denn Conſtantius hat in der That der beſſern Ueberzeugung des Liberius Gewalt angethan und darum an ihm einen neuen Frevel geübt. Indem aber drittens Liberius jenes Symbolum nicht völlig bona fide, als enthalte es durchaus nur die katholiſche Lehre, unterſchrieb (wie es etwa Cyrill von Jeruſalem thun konnte), vielmehr ihm die ſemiarianiſche Tendenz dieſer und ähnlicher Formeln bekannt war, und er ſich dennoch zu ihrer Unterſchrift verleiten ließ, ſo konnte Hilarius auch den Liberius ſelbſt mit Recht tadeln. Obgleich er nämlich überzeugt war, daß manche andere Biſchöfe ſolche Formeln optima fide ohne ihr Schlimmes zu kennen annahmen, ſo war er doch gewiß, daß dieß bei Liberius nicht ſtatthatte, und es iſt ſomit keine Inconſequenz, wenn Hilarius die Einen entſchuldigt, den Liberius aber tadelt, denn duo si faciunt idem, non est idem.

Als Reſultat halten wir demnach feſt, daß Liberius, der Gewalt weichend und durch mehrjährige Haft und Verbannung gebeugt, die ſogenannte dritte ſirmiſche Formel, d. h. die auf der dritten ſirmiſchen Synode im J. 358 acceptirte Sammlung älterer ſemiarianiſcher Dekrete unterzeichnet habe. Er that dieß nicht ohne Bedenken, denn der ſemiarianiſche Charakter und Urſprung dieſer Formulare war ihm

1) Contra Constantium n. 11. p. 1247.
2) Contra Constantium n. 2. p. 1239.

bekannt; da ſie jedoch keine direkte und ausdrückliche Verwerfung des orthodoxen Glaubens enthielten, und da ihm andererſeits vorgeſtellt worden war, das nicäniſche ὁμοούσιος bilde den Deckmantel für Sabellianismus und Photinismus, ſo ließ er ſich bereden, das nicäniſche Symbolum faktiſch fallen zu laſſen und mit dem dritten ſirmiſchen zu vertauſchen. Damit hat er aber nur das nicäniſche Wort, nicht den orthodoxen Glauben aufgegeben, wie nicht nur ſein ganzes früheres, ſondern auch ſein ſpäteres Auftreten gegen die Irrlehre ſowie der (S. 661) angeführte Zuſatz beweiſt, den er bei ſeiner Unterſchrift der ſirmiſchen Formel beifügte. Daß er weiterhin die Kirchengemeinſchaft mit Athanaſius aufhob, war eine Folge der gegen den Leztern erhobenen Klagen, denen Liberius einigermaßen Glauben ſchenkte; daß aber Liberius endlich mit Valens, Urſacius und andern Arianern, welche ihr bisheriges Bekenntniß abſchwächend die dritte ſirmiſche Formel annahmen, in Kirchengemeinſchaft trat, verſtand ſich eo ipso, ſobald er ſelbſt dieſe Formel unterzeichnet hatte.

So hatten jezt wieder die Semiarianer geſiegt und den Kaiſer auf ihre Seite gezogen und ſäumten nicht, dieſen Sieg ſo viel als möglich zur Vernichtung ihrer Gegner, namentlich der Aetianer, zu benützen. Eudoxius von Antiochien wurde in ſein Vaterland Armenien, Aetius nach dem durch die Montaniſten ſo berühmt gewordenen Pepuza in Phrygien, ſein Schüler Eunomius nach Midaium, ebenfalls in Phrygien, Theophilus, der frühere Miſſionär bei den Homeriten, nach Heraklea in Pontus, Andere anderswohin, im Ganzen 70 Anomöer verbannt, und zwar, wie Philoſtorgius verſichert, hauptſächlich auf Betreiben des Baſilius von Ancyra, der dabei von den Damen am kaiſerlichen Hofe unterſtüzt worden ſei. In Folge hievon aber hätten Manche, die bisher mehr dem ſtrengen Arianismus angehörten, ſich jezt auf die ſemianianiſche Seite gewendet, namentlich Macedonius, Biſchof von Conſtantinopel, das Haupt der nachmaligen Pneumatomachen [1]). Dem Kaiſer ſelbſt aber ſeien manche von Baſilius und ſeinen Freunden verübte Gewaltſchritte nicht bekannt geworden, und als darum Biſchof Patrophilus von Scythopolis und Narciſſus von Irenopolis (Neronias) ihn davon in Kenntniß ſezten, habe er die Exilirten ſogleich zurückgerufen und die Abhaltung einer Synode anbefohlen [2]).

1) *Philostorg.* Fragm. hist. eccl. lib. IV. c. 8 u. 9.
2) Ibid. c. 10.

§ 82.

Doppelſynode zu Seleucia und Rimini im J. 359.

Nach der eben angeführten Aeußerung des Philoſtorgius müßte man vermuthen, Conſtantius habe die neue Synode zu Gunſten der Anomöer berufen; allein Sozomenus ſagt gerade das Gegentheil (III. 19 und IV. 16), der Kaiſer habe dadurch die anomöiſche Lehre zu vertilgen beabſichtigt. Die Mitte hält die Angabe des Sokrates (II. 37): Conſtantius habe durch eine neue große und allgemeine Synode den allgemeinen Frieden unter den (arianiſirenden) Parteien wieder herſtellen wollen. Dieß iſt auch in der That das Glaubwürdigſte, und harmonirt mit den Planen des Kaiſers. Auch ſtehen dieſer Annahme einige Aeußerungen des hl. Athanaſius nicht entgegen, denn er will wohl nur ſagen, daß die Theilung des vom Kaiſer beabſichtigten großen Concils in zwei kleinere gleichzeitige Synoden (nicht aber die Synode ſelbſt) durch die Anomöer herbeigeführt worden ſei [1]). Von Sozomenus (IV. 16) erfahren wir, daß der Kaiſer Anfangs die beabſichtigte große Synode zu Nicäa wollte abhalten laſſen, daß aber Baſilius von Ancyra, der damals und noch einige Zeit länger den größten Einfluß auf ihn hatte, ſtatt der Stadt Nicäa, die ihm wegen der Erinnerungen an das nicäniſche ὁμοούσιος mißfiel, das benachbarte Nikomedien in Vorſchlag brachte. Conſtantius erließ nun auch ſogleich den Befehl, aus jeder Kirchenprovinz ſollten die einſichtsvollſten Biſchöfe als Bevollmächtigte baldigſt zu Nikomedien eintreffen. Viele von ihnen waren ſchon auf der Reiſe, da wurde die beſagte Stadt am 24. Auguſt 358 durch ein Erdbeben und daraus entſtandene Feuersbrunſt faſt gänzlich zerſtört. Auch der Biſchof Cekropius von Nikomedien kam dabei um's Leben, und zum großen Leidweſen der Chriſten ſtürzte auch die prachtvolle Kathedrale der Stadt ein, — lauter Calamitäten, worin die Heiden deutliche Strafgerichte der Götter erblicken wollten [2]). Der Kaiſer befragte ſofort den Baſilius von Ancyra ſchriftlich, was jezt zu thun, und da nunmehr auch dieſer zu Nicäa rieth, befahl Conſtantius, daß mit Beginn des nächſten Sommers ſämmtliche Biſchöfe nach Nicäa kommen, die alten und gebrechlichen aber Stellvertreter (Prieſter oder Diakonen)

1) *Athanas.* de Synodis c. 1 u. 7.

2) *Sozom.* IV. 16. und die Noten des Valeſius zu dieſer Stelle.

ſchicken ſollten. Die Synode ſelbſt aber ſolle eine Deputation von zehn Orientalen und eben ſo viel Abendländern an's Hoflager ſenden, um über die gefaßten Beſchlüſſe zu berichten, „damit er (der Kaiſer) ſelbſt erkenne, ob ſie den hl. Schriften gemäß ſich verſtändigt hätten, und nach eigenem Ermeſſen entſcheide, was am beſten zu thun ſei.“ Bald aber folgte ein zweites Dekret, des Inhalts: „die Biſchöfe ſollten, wo ſie ſich eben aufhielten, warten, bis ein beſtimmter (anderer) Ort für die Synode ihnen kundgemacht werde“, und zugleich erhielt Baſilius den Auftrag, die übrigen morgenländiſchen Biſchöfe um ihre Anſicht über dieſen Punkt zu befragen. Die Meinungen fielen ſehr verſchieden aus, und Baſilius begab ſich perſönlich zu dem Kaiſer nach Sirmium. Ebendaſelbſt fanden ſich auch Markus von Arethuſa und Georg von Alexandrien ein; Valens und Urſacius aber, ſowie Germinius von Sirmium waren ohnehin anweſend. Die Leztern und andere geheime Anhänger der ſtreng arianiſchen Lehre befürchteten, und gewiß nicht ohne Grund, wenn die große Synode wirklich zu Stande komme, möchten wohl die Semiarianer und die Orthodoxen, wenn auch ſonſt verſchieden, doch in der Cenſurirung der anomöiſchen Lehre gemeinſame Sache machen, und ſtellten darum, von dem erſten kaiſerlichen Kämmerlinge, dem Eunuchen Euſebius, einem Freunde der Anomöer, unterſtüzt, dem Kaiſer vor, daß es zweckmäßiger und wohlfeiler ſei, die abendländiſchen Biſchöfe zu Ariminum (jezt Rimini im Kirchenſtaat), die Morgenländer aber ſammt denen aus Libyen und Thracien zu Seleucia aspera (τραχεῖα, wegen der benachbarten rauhen Gebirge), der Hauptſtadt Iſauriens, zu verſammeln, und ſo eine Doppelſynode abzuhalten [1]; und der Kaiſer ging darauf ein [2].

Es gelang ihnen aber auch noch ein zweiter Plan. Daß die bevorſtehende Synode oder Doppelſynode ein Symbolum aufſtellen werde, war vorauszuſehen. Damit nun dieſes keine direkte Verwerfung der anomöiſchen Lehre enthalte, faßten die Gönner derſelben am kaiſerlichen Hoflager den Plan, ſchon zum Voraus eine zweideutige Formel zu entwerfen und dieſe der Synode zur Annahme vorzulegen. Sie ſollte ſo eingerichtet ſein, daß ſie einerſeits den Anomöern nicht ſchade und andererſeits doch auch den Kaiſer und die Semiarianer befriedige. Es gelang ihnen auch die am Hoflager anweſenden Semiarianer glauben

1) *Sozom.* IV. 16. *Athanas.* de Synodis c. 1 u. 7. *Philostorg.* IV. 10.
2) *Sozom.* IV. 17.

zu machen, daß es beſſer und zweckmäßiger ſei, mit einem bereits fertigen Symbolum vor die Synode zu treten, und beide Theile traten nun (noch am Hoflager zu Sirmium, vor ihrer Abreiſe zur Synode) zur Abfaſſung eines ſolchen zuſammen. Nach langen Debatten kam die neue Formel in der Nacht vor dem Pfingſtfeſte, am 22. Mai 359 [1]), zu Stande, die lezte, oft dritte, richtiger vierte ſirmiſche Formel genannt. Ihr Verfaſſer war Biſchof Markus von Arethuſa, den die übrigen anweſenden Biſchöfe (ſowohl die anomöiſch als ſemiarianiſch geſinnten) damit beauftragt hatten [2]). Die Formel war nach Sozomenus (IV. 17) und Sokrates (II. 37) urſprünglich lateiniſch verfaßt, wurde aber auch in's Griechiſche überſezt [3]), erhielt die Beſtätigung des Kaiſers und wurde von ſämmtlichen am Hoflager anweſenden Biſchöfen unterſchrieben [4]). Aber gerade dieſe Unterſchriften zeigen die Bedenken der Semiarianer gegen dieſe Formel. Sie iſt uns bei Athanaſius und Sokrates aufbewahrt [5]) und es lautet zunächſt ihre Ueberſchrift alſo: „Der katholiſche Glaube wurde aufgeſtellt in Gegenwart unſeres Herrn, des frommen und ſieghaften Kaiſers Conſtantius Auguſtus, des ewig ehrwürdigen, unter dem Conſulate des Flavius Euſebius und Flavius Hypatius, zu Sirmium am 11ten vor den Calenden des Juni." Die Hauptſäze der Formel ſelbſt ſind ſodann: „Wir glauben an einen einzigen und wahren Gott Vater und Allherrſcher, Schöpfer und Demiurgen aller Dinge, und an einen eingebornen Sohn Gottes, der vor allen Aeonen und vor allem Anfang und vor aller denkbaren Zeit und vor aller faßbaren οὐσία ohne Veränderung (ἀπαθῶς) aus dem Vater gezeugt wurde .... Gott aus Gott, ähnlich (ὅμοιον) dem Vater, der ihn gezeugt hat, nach der hl. Schrift (κατὰ τὰς γραφάς), deſſen Zeugung Niemand kennt (verſteht), als der Vater, der ihn gezeugt hat, allein .... Das Wort οὐσία aber, weil es von den Vätern in Einfalt (ἁπλούστερον, d. h. in guter Abſicht) gebraucht, von den Völkern aber nicht verſtanden Aergerniß verurſacht, und auch weil es nicht in den

1) Dieß Datum geht aus dem Briefe des Biſchofs Germinius von Sirmium bei *Hilar.* Fragm. XV. n. 3. p. 1363, aus der Unterſchrift des Valens bei *Epiphan.* haer. 73. c. 22, und aus der Ueberſchrift der Formel ſelbſt hervor bei *Athanas.* de Synodis c. 8.

2) Brief des Biſchofs Germinius von Sirmium bei *Hilar.* Fragm. XV. p. 1362.

3) Vgl. darüber auch die Note b der Mauriner zu *Athanas.* de Synodis c. 8.

4) *Hilar.* Fragm. XV. p. 1363.

5) *Athanas.* de Synodis c. 8. *Socrat.* II. 37.

hl. Schriften enthalten iſt, ſoll beſeitiget werden und künftig gar keine Erwähnung der Uſie in Betreff Gottes mehr ſtatthaben ... Daß aber der Sohn dem Vater in Allem ähnlich ſei, behaupten wir, wie es auch die hl. Schriften ſagen und lehren." Dieſe Formel unterſchrieb zuerſt Markus von Arethuſa mit den Worten: „ſo glaube ich und denke ich"; und ebenſo die Uebrigen; Valens aber fügte bei: „wie wir in der Nacht vor dem Pfingſtfeſt dieſe Unterſchrift geleiſtet haben, das wiſſen Alle, die anweſend waren, und auch der gottſelige Kaiſer, welchem gegenüber wir mündlich und ſchriftlich das Zeugniß abgelegt haben." Darauf folgte ſeine Namensunterſchrift und der weitere Beiſatz: „der Sohn iſt dem Vater ähnlich", mit Weglaſſung des wichtigen: *κατὰ πάντα*, d. h. „in Allem". Aber der Kaiſer zwang ihn, dieſe Worte noch beizuſetzen. Dieſer Vorfall beſtärkte den Baſilius von Ancyra in ſeinem Verdachte, die Worte: „in Allem", könnten vielleicht von Valens in einem beſondern Sinne genommen ſein, und darum gab auch er ſeiner Unterſchrift einen Beiſatz, und zwar den ſemiarianiſchen: „ich glaube (ſo) und ſtimme dem Vorſtehenden bei, indem ich bekenne, daß der Sohn dem Vater in Allem ähnlich ſei; in Allem, nicht blos im Willen, ſondern auch in ſeinem Sein (*κατὰ τὴν ὕπαρξιν καὶ κατὰ τὸ εἶναι*) ... Wenn aber Jemand ſagt, er ſei ihm nur in einem Theile ähnlich, den erkläre ich für kein Mitglied der katholiſchen Kirche, weil er nicht der hl. Schrift gemäß die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater bekennt." Dieſe Unterſchrift wurde vorgeleſen und dem Valens übergeben, der das Exemplar, wie Baſilius wußte, zur Synode von Rimini mitnehmen wollte [1]).

Zu noch ſicherer Verwahrung gegen die Anomöer und zu noch feſterer Behauptung des *ὁμοιούσιος*, namentlich aber, um zu zeigen, daß die Worte: „ähnlich in Allem", nothwendig auch die Aehnlichkeit dem Weſen nach in ſich ſchließen (das *ὁμοιούσιος*), verfaßte Baſilius wahrſcheinlich um dieſelbe Zeit in Verbindung mit Georg von Laodicea und andern Freunden jene dogmatiſche Abhandlung, welche Epiphanius haer. 73,

---

1) Dieſe Details erfahren wir bei Epiphanius haer. 73, 22. Ob dieſes Stück bei Epiphanius von *Εἰς τὴν ἐκτεθεῖσαν πίστιν* an bis zu Ende des c. 22 noch zu der in den vorausgegangenen Capiteln mitgetheilten Denkſchrift des Baſilius von Ancyra gehöre oder von Epiphanius ſelbſt herrühre, iſt zweifelhaft. Vgl. die Noten des Dionyſius Petavius zu dieſer Stelle in ſeiner Ausgabe der Werke des hl. Epiphanius T. II. Animadv. ad haer. 73. c. 22. p. 323 edit. Colon. 1682.

12—22 incl. [1]) uns aufbewahrt hat. Daß dieſe ganze Abhandlung nicht dem Epiphanius ſelbſt, wie man früher glaubte, angehöre, ſondern dem Baſilius von Ancyra, hat zuerſt Petavius in ſeinen Animadverſionen gezeigt, während er in ſeiner lateiniſchen Ueberſetzung des Textes ſelbſt noch dem ältern Irrthume zugethan war [2]).

Früher als die andere kam die Synode zu Rimini zu Stande [3]), und es verſammelten ſich daſelbſt im Mai 359 mehr als 400 Biſchöfe aus verſchiedenen Provinzen des Abendlandes, namentlich Illyrien, Italien, Afrika, Spanien, Gallien und Britannien [4]). Conſtantius wollte die Reiſekoſten Aller auf den Fiscus übernehmen, aber die meiſten, wenigſtens die Biſchöfe von Gallien, Aquitanien und Britannien, von denen es Sulpitius Severus (l. c.) ausdrücklich erzählen hörte, ſchlugen dieß Anerbieten aus, um dem Kaiſer gegenüber nicht theilweiſe unfrei zu werden. Nur drei ganz arme britiſche Biſchöfe machten davon Gebrauch, und wollten lieber den Fiscus als ihre Collegen, die ſich zu ihrer Verpflegung erboten hatten, beſchweren. Die berühmteſten unter den orthodoxen Biſchöfen zu Rimini waren Reſtitutus von Carthago, der uralte Muſonius aus der Provinz Byzacene in Afrika, Grăcian von Calles (Cagli) in Italien, Phăbadius von Agen in Gallien und Servatius von Tongern [5]). Den Vorſitz führte wahrſcheinlich Reſtitutus von Carthago, deſſen Name bei allen Urkunden der Synode obenan ſteht; Papſt Liberius aber war weder in Perſon, noch durch Stellvertreter anweſend. Remi Ceillier zweifelt, ob er überhaupt nur eingeladen worden ſei [6]); aber da er bereits reſtituirt war, wäre ſeine

---

1) Sie geht jedenfalls bis zu dem in der vorigen Note beſprochenen Paſſus, der mit *Εἰς τὴν ἐκτεθεῖσαν πίστιν* anfängt, vielleicht gehört aber, wie geſagt, ſogar auch dieſer Paſſus noch zu der fraglichen Abhandlung des Baſilius.

2) Vgl. ſeine Animadversiones zu *Epiph.* haer. 73. c. 12 im zweiten Bande ſeiner Ausgabe p. 321 sq.

3) Die auf die Synode von Rimini und Seleucia bezüglichen Actenſtücke, die bei Athanaſius, Hilarius und anderwärts zerſtreut ſich finden und von uns im Folgenden ſtets nach dieſen Urquellen citirt ſind, ſind bequem zuſammengeſtellt bei *Mansi*, Coll. Conc. T. III. p. 294—326; minder vollſtändig bei *Harduin*, T. I. p. 711 sqq.

4) *Athanas.* de Synodis c. 8. *Sozom.* IV. 17. *Sulpit. Sev.* hist. sacra. l. II. p. 346 b in der Biblioth. max. PP. Lugd. 1677. T. IV.

5) *Hilar.* Fragm. VIII. p. 1346 und Fragm. VII. p. 1342. *Hieron.* adv Lucifer. T. IV. p. 300. *Sulpit. Sev.* l. c. p. 347 a. *Remi Ceillier*, histoire générale des auteurs sacrés, T. V. p. 520.

6) Histoire générale etc. T. V. p. 520.

abſichtliche Uebergehung nicht nur unerklärlich, ſondern den Unionsplanen des Kaiſers geradezu entgegen geweſen. — Die Partei der Arianer zählte ungefähr 80 Biſchöfe, worunter Urſacius, Valens, Germinius, Aurentius von Mailand, Epictet von Civita-Vecchia und Cajus aus Illyrien die hervorragendſten waren. Außerdem ſei, ſagt Athanaſius, auch Demophilus von Beröa zu Rimini anweſend geweſen; allein er gehörte, wie alle andern Thracier, nach Seleucia, und die Synode von Rimini erwähnt auch ſeiner nicht in ihrem Dekrete, worin ſie über die angeſehenſten Arianer unter Anfügung ihrer Namen das Anathem ausſpricht. Als Stellvertreter des Kaiſers und weltlicher Protektor der Synode funktionirte der Präfekt Taurus mit dem Auftrag, die Biſchöfe nicht zu entlaſſen, bis ſie über den Glauben einig geworden wären. Es war ihm dafür das Conſulat verſprochen [1]), und in der That erhielt er daſſelbe ſchon im Jahre 361, wurde aber noch während ſeiner Amtszeit, ſogleich nach dem Tode des Conſtantius, nach Vercelli verwieſen [2]).

Merkwürdig iſt das Schreiben, welches Conſtantius an die zu Rimini verſammelten Biſchöfe richtete, — ein ächtes Muſter des byzantiniſchen Cäſareopapismus [3]). Ein ähnliches, das aber auch an die Synode von Seleucia gerichtet war, excerpirte Sozomenus (IV. 17), und ſeine Angaben weiſen darauf hin, daß das von ihm benüzte früher als das andere erlaſſen und zugleich reichhaltiger war. Der Kaiſer habe darin verordnet, die Biſchöfe ſollten zuerſt die Streitigkeiten über den Glauben beilegen, und wenn dieß geſchehen, die mehr privaten Angelegenheiten, nämlich die Klagen Einzelner über ungerechte Abſetzung, z. B. Cyrills von Jeruſalem (durch den ſtrengarianiſchen Metropoliten Acacius von Cäſarea), und die Beſchwerden der Aegypter über den ihnen aufgedrungenen Biſchof Georg von Alexandrien und ſeine Gewaltthaten unterſuchen. Sei endlich auch dieſes geſchehen, ſo ſollte drittens jede der beiden Synoden eine Commiſſion von zehn Mitgliedern an den Kaiſer ſchicken, um ihn von den Beſchlüſſen in Kenntniß zu ſetzen.

Im Unterſchiede von dieſem Edikte iſt das andere, welches Hilarius mittheilt, ausdrücklich nur an die Synode zu Rimini gerichtet, und zudem geſchieht darin des zweiten Punktes, der mehr privaten Angelegenheiten,

1) *Sulpit. Sev.* l. c. p. 346 b.
2) *Remi Ceillier*, l. c. p. 520.
3) Bei *Hilar.* Fragm. VII. p. 1340.

gar keine Erwähnung. Dagegen ist der erste Punkt, die Bischöfe sollten vor Allem de fide et unitate handeln, darin besonders accentuirt. Daran schließt sich die Weisung, resp. das Verbot: „die Bischöfe zu Rimini, als Abendländer, sollten sich ja nicht erlauben, in Betreff der Morgenländer einen Beschluß zu fassen." Man erkennt hierin deutlich den Einfluß der anomöischen Hofbischöfe, welche ein Anathem der vorherrschend orthodoxen Synode von Rimini gegen Aetius, Eunomius, Eudoxius von Antiochien und andere Häupter der Anomöer befürchteten.

Endlich erhält auch der dritte Punkt, wegen der Deputation an den Kaiser, in dem zweiten Edikte eine viel größere und für den Ausgang der Doppelsynode sehr wichtige Bedeutung. Constantius befiehlt nämlich: „falls zwischen der morgenländischen und abendländischen Synode eine Differenz statthabe, so sollten die zehn zu Rimini gewählten Deputirten nach ihrer Ankunft beim Kaiser mit den Morgenländern in Unterhandlung treten und eine Ausgleichung mit ihnen suchen."

Daß diesem Edikte wirklich ein anderes ähnliches voranging, ist in den Worten: ut prudentiae vestrae *prioribus* litteris intimavimus [1]) angedeutet, und wir haben allen Grund zu der Annahme, eben das, was Sozomenus gibt, sei ein Excerpt dieser sonst verlorenen *priores* litterae.

Das zweite besprochene Edikt ist vom 27. Mai 359 datirt. Da nun, wie wir wissen, erst am 22. desselben Monats die lezte sirmische Formel zu Stande kam, so ist zu vermuthen, daß Ursacius, Valens und die andern Theilhaber an dieser Formel, auch Basilius von Ancyra und Markus von Arethusa ꝛc. erst nach bereits geschehener Eröffnung der Synode von Rimini zu ihren respectiven Versammlungen, Erstere nach Rimini, Leztere nach Seleucia abreisten, vielleicht gerade am 27. Mai, so daß der Kaiser ihnen sein Edikt mitgeben konnte.

Wie nun zu Rimini die Bischöfe in der dortigen Kathedrale über den Glauben sich besprachen und sich dabei stets auf die hl. Schrift stüzten, traten Valens und Ursacius, von Germinius, Aurentius und Cajus begleitet, vor die Versammlung, lasen ihr die lezte sirmische Formel vor und erklärten, dieselbe sei bereits vom Kaiser bestätigt und solle nun allgemein ohne Erörterungen über den Sinn, den Jeder mit den Worten der Formel verbände, angenommen werden [2]). Nach Theodoret

1) Bei *Hilar.* Fragm. VII. p. 1341.
2) *Athanas.* de Synodis c. 8.

hätten ſie beigefügt: die Ausdrücke ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος, die doch nicht in der hl. Schrift ſtünden, hätten alle die vielen Streitigkeiten verurſacht; man ſolle ſich darum ihrer enthalten und ſie durch die Worte: „ähnlich in Allem", erſetzen. Dadurch hätten ſie die Abendländer, welche ſie für einfältig hielten, täuſchen zu können geglaubt [1]). Was die orthodoxen Biſchöfe darauf zunächſt geantwortet haben, iſt unbekannt, denn was ihnen Sozomenus (IV. 17) in den Mund legt, wurde nach dem Zeugniſſe des Athanaſius erſt etwas ſpäter geſprochen. Lezterer berichtet [2]): „als Antwort hätten die Orthodoxen jezt das Anathem über den Arianismus in Vorſchlag gebracht und erklärt: eine neue Glaubensformel ſei keineswegs nöthig, denn es handle ſich durchaus nicht darum, den Glauben erſt zu finden, ſondern vielmehr die Gegner deſſelben zu beſchämen. Schon die Synode zu Nicäa habe in Betreff des Glaubens alles Nöthige geleiſtet; ihre Beſtimmungen müßten feſtgehalten werden, und es möchten darum Urſacius, Valens und ihre Freunde, wenn ſie in derſelben Geſinnung gekommen, einträchtig mit ihnen alle Häreſie, beſonders die arianiſche, mit dem Anathema belegen. Als dieſe das Anſinnen zurückwieſen, erkannte die Synode ihre häretiſche Geſinnung und Abſicht, approbirte einſtimmig nochmals das zu Nicäa Beſchloſſene, namentlich den Gebrauch des Ausdrucks οὐσία [3]), ſprach über alle einzelnen Hauptſätze des Arianismus das Anathema aus [4]), erklärte den Urſacius, Valens, Germinius und Cajus (Aurentius und Demophilus) für Häretiker und für abgeſezt (den 21. Juli 359 [5])), und meldete dieß dem Kaiſer in einem noch erhaltenen, urſprünglich lateiniſchen Schreiben [6]), mit dem Bemerken: nur durch Feſthaltung am alten nicäniſchen Glauben, nicht aber durch das von Valens ꝛc. Vorgeſchlagene, könne voller Friede hergeſtellt werden. Zugleich baten ſie darin dringend, der Kaiſer möge ſie nicht mehr länger zu Rimini zurückhalten, da Viele von

---

1) *Theodoret.* hist. II. 18. Vgl. auch *Sozom.* IV. 17.

2) De Synodis c. 9.

3) In der von der Synode erlaſſenen, bei Hilarius Fragm. VII. p. 1341 aufbewahrten definitio catholica.

4) In der Urkunde bei *Hilar.* l. c. p. 1343.

5) In der Urkunde bei *Athanas.* de Synodis c. 11. und bei *Hilar.* l. c. p. 1342. Die Synode nennt ſich darin catholica synodus. Von Abſetzung des Aurentius u. Demophilus iſt in der Urkunde ſelbſt keine Rede, wohl aber bei *Athanas.* l. c. c. 9. Vgl. darüber *Remi Ceillier*, l. c. p. 325.

6) Bei *Hilar.* Fragm. VIII. p. 1344. *Athanas.* de Synodis c. 10. und *Sozom.* IV. 18. *Socrat.* II. 37. *Theodoret.* II. 19.

ihnen von Armuth und Alter gedrückt würden und die Kirchen ihre Bischöfe nicht so lange entbehren könnten."

Von der Zeit an, wo die Trennung der Parteien zu Rimini offen hervortrat, hielten beide abgesonderte Zusammenkünfte: die Orthodoxen in der Kirche, die Arianer in einem besondern Oratorium [1]); auch schickte jezt jede Partei ihre eigene Gesandtschaft an den Kaiser. Sulpitius Severus sagt (l. c.), die meisten der orthodoxen Deputirten seien noch junge, unerfahrene und unvorsichtige Leute gewesen, denen die Synode aufzutragen für gut fand, daß sie sich mit den Arianern in gar keine Gemeinschaft einlassen, sondern Alles der Entscheidung der Synode vorbehalten sollten; von Seite der Arianer dagegen seien bejahrte, kluge, listige und verschlagene Leute gewählt worden, welche beim Kaiser leichtlich die Oberhand bekommen konnten. Namen gibt er keine an und behauptet auch, jede Partei, die orthodoxe und die arianische, habe je zehn Bischöfe geschickt; dagegen treffen wir in dem achten Fragmente des Hilarius (p. 1346) 14 Deputirte der orthodoxen Seite, unter denen der schon genannte Restitutus von Carthago das Haupt gewesen zu sein scheint. Der Kaiser selbst sagt, und ebenso Sozomenus, von orthodoxer Seite seien zwanzig Gesandte abgeschickt worden [2]).

Constantius war unterdessen am 18. Juni 359 von Sirmium nach dem Oriente abgereist, um sich zu einem Kriege gegen die Perser zu rüsten, und befand sich eben zu Constantinopel, als die Deputirten von Rimini ankamen. Es war jedoch der arianischen Gesandtschaft, Valens und Ursacius an der Spitze, einige Zeit früher einzutreffen gelungen, und ihre Schilderungen machten auf den ohnehin arianisirenden Kaiser solchen Eindruck, daß er den Orthodoxen wegen Nichtannahme der von ihm selbst gebilligten vierten sirmischen Formel heftig zürnte, den Valens und Ursacius auf's Ehrenvollste behandelte und die orthodoxen Deputirten gar nicht vor sich kommen, sondern ihnen nur durch einen Beamten die mitgebrachten Synodalschreiben abnehmen ließ, unter dem Vorwande, er sei eben mit Staatsgeschäften ganz besonders überhäuft.

1) *Sulpit. Sev.* l. c. p. 346 b.

2) Bei *Athanas.* de Synodis c. 55. *Sozom.* IV. 18. p. 565. Uebrigens meint Remi Ceillier l. c. p. 531: es seien doch von Seite der Orthodoxen Anfangs nur zehn Deputirte abgeschickt worden, und die vier weitern Namen, welche in dem achten Fragmente bei Hilarius vorkommen, sollen darauf hinweisen, daß die Synode später abermals vier Deputirte an den Kaiser geschickt habe, um ihr Antwortschreiben auf seinen kalten Brief (s. S. 683) zu überbringen.

Ja er gab ihnen nicht einmal eine Antwort, und nachdem ſie lange vergebens geharrt, erhielten ſie ſtatt deren die Weiſung, einſtweilen nach Adrianopel zu gehen und dort zu warten, bis er Zeit fände [1]). Davon ſezte er in ſeinem ſehr froſtigen Schreiben die Synode ſelbſt in Kenntniß, mit dem Bemerken, auch ſie habe zu warten, bis ihre Deputirten aus Adrianopel zurückkämen und die Antwort des Kaiſers (der dabei ſeinen eigenen Eifer ſehr lobt) mitbrächten. Athanaſius hat uns dieß Schreiben aufbewahrt, ſowie die eben ſo ernſte als kurze Antwort der Väter von Rimini, worin ſie ihr Feſthalten am nicäniſchen Glauben auf's Neue ausſprachen und die Erlaubniß zur Rückkehr in ihre Diöceſen verlangten [2]).

Wahrſcheinlich fällt in dieſe Zeit auch eine Begebenheit, über welche eine völlige Aufklärung nicht mehr wohl möglich iſt. Athanaſius berichtet nämlich in ſeinem Buche de Synodis c. 29: „Conſtantius habe auf Anrathen der Arianer (Valens ꝛc.) die ſirmiſche Formel mit dem chronologiſchen Datum in der Ueberſchrift wieder zurücknehmen und durch den Notar Martinian die ausgegebenen Exemplare wieder einſammeln laſſen.“ Zur Erläuterung deſſen dient, was Athanaſius ebendaſelbſt c. 3 f. anführt, daß es nämlich völlig ungewöhnlich und lächerlich ſei, ein Glaubensſymbolum, das den ewigen, bleibenden, in der Kirche ſtets und von Anfang ſchon vorhandenen Glauben ausdrücken ſoll, mit einem chronologiſchen Datum zu verſehen, was nichts Anderes ſage, als: ſeit dem und dem Tage iſt das und das chriſtlicher Glaube. Das ſei ächte Ketzermanier. Eben ſo frevelhaft ſei es, daß ſie dem Sohn Gottes das Prädikat der Ewigkeit abſprechen, aber den Kaiſer in jener Ueberſchrift ewig nennen [3]). — Weil nun die beſagte Ueberſchrift bei den Orthodoxen ſo mißfällig aufgenommen wurde, ſo befahl Conſtantius wahrſcheinlich jezt die Zurücknahme der fraglichen Formel, um ſie durch eine andere, ähnliche, ohne jenes chronologiſche Datum, und mit einigen kleinen Aenderungen zu erſetzen, welche dann auch in Seleucia und zulezt durch Gewalt ſelbſt in Rimini angenommen wurde. Abweichend davon gibt Sokrates an [4]), es ſei die zweite ſirmiſche Formel geweſen, deren Confiscirung der Kaiſer befohlen habe; allein das Zeugniß des Athana-

1) *Sozom.* IV. 19. *Socrat.* II. 38. p. 139 ed. Mog. *Theodoret.* II. 19. p. 100. ed. Mog.

2) *Athanas.* de Synodis c. 55. Auch bei *Socrat.* II. 38. p. 139.

3) *Athanas.* de Synodis c. 3. *Socrat.* II. 37. p. 134 ed. Mog. Vgl. oben S. 627. Note 5.

4) *Socrat.* II. 30 in fine, p. 126 ed. Mog.

ſius iſt viel gewichtiger, als das ſeinige, und zudem war die zweite ſirmiſche Synode ſoweit verbreitet (wie wir oben ſahen, im Oriente zu Antiochien angenommen — zu Ancyra verworfen, und ebenſo im Abendlande in Gallien verworfen), daß ein einziger Notar, Martinian, gewiß nicht alle vorhandenen Exemplare wieder einſammeln konnte. Aehnliches iſt zwar wohl auch gegen die Angabe des Athanaſius bemerkt und geſagt worden: es hätten ja damals ſchon die 400 zu Rimini anweſenden Biſchöfe dieſe Formel gekannt. Darauf erwiederten bereits die Mauriner: „allerdings gekannt haben ſie dieſelbe, aber beſeſſen haben ſie wohl nur wenige Exemplare, wie denn Valens und Urſacius ꝛc. nicht Exemplare austheilten, ſondern ein ſolches verlaſen [1]).

Sokrates, Sozomenus und Theodoret berichten einſtimmig, von Adrianopel aus ſeien die orthodoxen Deputirten von Rimini ſpäter nach dem Städtchen Nice (Uſtodizo) in Thracien gebracht worden, und auch die Häupter der Arianer hätten ſich daſelbſt eingefunden, um mit den Erſtern über die Glaubensfrage zu verhandeln. Hiezu hätten ſie gerade Nice gewählt, damit die Formel, die ſie hier aufzuſtellen beabſichtigten, von den minder Unterrichteten für die nicäniſche genommen werden ſollte [2]). In der That gelang es ihnen jezt durch Betrügereien und Täuſchungen aller Art, namentlich durch die falſche Angabe, der Terminus Subſtanz ſei (auf der Synode zu Seleucia) von ſämmtlichen Morgenländern verworfen worden [3]), auch durch Gewalt und Beläſtigungen [4]) die Deputirten von Rimini, die des langen Aufenthaltes ſehr müde waren [5]), dahin zu bewegen, daß ſie die Beſchlüſſe ihrer eigenen Synode preisgaben, die von Valens und Urſacius ꝛc. ihnen vorgelegte neue Glaubensformel, d. i. die in's Griechiſche überſezte [6]) und zugleich veränderte vierte ſirmiſche,

1) Vgl. die Noten der Mauriner zu *Athanas.* de Synodis c. 29.

2) *Theodoret.* II. 21. *Socrat.* II. 37 in fine, p. 141. *Sozom.* IV. 19. p. 569. Lezterer erzählt übrigens nebenbei allerlei Unrichtiges.

3) Daß man dieß vorgebracht habe, ſehen wir aus dem Schreiben der galliſchen Biſchöfe an die orientaliſchen bei *Hilar.* Fragm. XI. n. 1. p. 1353: sub auctoritate vestri nominis ad usiae silentium sunt coacti. Den gleichen Trug ſpielte man auch nachmals zu Rimini, *Sozom.* IV. 19. p. 569.

4) *Athanas.* Ep. ad Afros. c. 3. T. I. P. II. p. 714 ed. Patav. und *Hilar.* contra Auxent. p. 1267. und Fragm. XI. p. 1353. *Sozom.* IV. 19. p. 569.

5) *Athanas.* l. c.

6) *Socrat.* II. 37. p. 141. Dieſe Formel von Nice war, wie Athanaſius angibt (de Synodis c. 30), von Conſtantinopel nach Rimini geſchickt worden, ſei es, daß ſie von Nice aus zuerſt dem Kaiſer mitgetheilt wurde und dann erſt den

billigten und unterſchrieben, auch mit jenen ſelbſt nunmehr in Kirchengemeinſchaft traten. Es geſchah dieß, wie wir aus der noch vorhandenen Urkunde des Reſtitutus von Carthago ſehen, am 10. October 359 [1]). Dieſe neue Glaubensformel haben Athanaſius [2]) und Theodoret (II. 21) mitgetheilt, und wie wir ſchon bemerkten, iſt ſie der vierten ſirmiſchen ganz ähnlich, verwirft den Ausdruck οὐσία als unbibliſch, und prädicirt den Sohn als dem Vater ähnlich (ὅμοιον), wie die hl. Schrift lehre. Aber ſie läßt den wichtigen Beiſatz κατὰ πάντα weg und begünſtigt damit ſichtlich den ſtrengen Arianismus. Außerdem fehlt auch die anſtößige Ueberſchrift mit dem chronologiſchen Datum, und am Schluſſe iſt noch beigefügt: „man dürfe vom Vater und Sohn auch nicht den Ausdruck Hypoſtaſe gebrauchen [3]), und alle früheren, ſowie die ſpäter noch zu erwartenden Häreſien, die dieſem Symbolum widerſprächen, ſeien mit dem Anatheme belegt."

Auf dieß hin erhielten jene Deputirten jezt ſogleich die Erlaubniß, nach Rimini zurückzukehren und wurden dabei auch von Urſacius und Valens ꝛc. begleitet, welche ſofort in Rimini ſelbſt die Unterſchrift der eben beſprochenen Formel auswirken ſollten [4]). Die Synode von Rimini wollte jedoch ihre ſchwach gewordenen Deputirten Anfangs gar nicht in die Kirchengemeinſchaft zulaſſen, obgleich ſie ſich mit der Gewalt entſchuldigten, die ihnen der Kaiſer angethan habe [5]). Es hatte jedoch Conſtantius den Präfekten Taurus neuerdings beauftragt, nicht nur die Biſchöfe durchaus nicht zu entlaſſen, bevor ſie die Formel von Nice unterzeichnet hätten, ſondern auch von denen, die etwa den heftigſten Widerſtand leiſten würden, ſogleich fünfzehn mit Verbannung zu beſtrafen [6]). Um der Sache noch mehr Nachdruck zu geben, hatte der Kaiſer zugleich noch ein beſonderes Edikt an die Synode erlaſſen und darin die Verwerfung von οὐσία und ὁμοούσιος mit aller Entſchieden-

---

Biſchöfen zu Rimini, oder daß ſie zu Conſtantinopel zuerſt entworfen, erſt von da nach Nice, und über Nice nach Rimini geſchickt wurde. Vgl. Fuchs, Biblioth. Bd. II. S. 257. Note 285.

1) *Hilar.* Fragm. VIII. p. 1346.

2) *Athanas.* de Synodis c. 30.

3) Dieſen Sinn gibt der Text bei Athanaſius (l. c.); bei Theodoret dagegen iſt geſagt: „man dürfe den Vater und Sohn nicht eine und dieſelbe Hypoſtaſe nennen."

4) *Sulpit. Sev.* l. c. p. 347 a und *Hilar.* Frag. VIII. n. 7. p. 1347.

5) *Sulpit. Sev.* l. c.

6) *Sulpit. Sev.* l. c.

heit verlangt [1]). Auch gaben ſich die arianiſch Geſinnten alle Mühe, den einzelnen, zumal geiſtig ſchwächern Biſchöfen vorzuſtellen, daß die Morgenländer durchaus niemals den Ausdruck ἀσία annehmen würden, daß es aber höchſt unrecht wäre, wenn ein einziges Wort, das zumal nicht in der hl. Schrift ſtehe, eine große Kirchenſpaltung veranlaſſen würde, während dagegen in der Formel: „der Sohn ſei dem Vater ähnlich", alle Anſichten ihre Ausgleichung und Vereinigung fänden [2]). Nach Rufin ſtellten ſie den Orthodoxen noch die verfängliche Frage: „ob ſie denn das Wort ὁμοούσιος oder ob ſie Chriſtus anbeten? und daß ſie darum wohl erſtern Ausdruck ohne Verſündigung aufgeben könnten" [3]). So ſeien, fährt Rufin fort, die Meiſten, ohne die Sache recht zu verſtehen, getäuſcht worden. Aehnlich behauptet auch Auguſtin: multos paucorum fraude deceptos esse [4]). Sulpitius Severus aber ſagt: „nachdem die kaiſerlichen Dekrete und die an Taurus erlaſſenen Befehle und Strafandrohungen bekannt wurden, ſei eine allgemeine Beſtürzung, Verwirrung und Rathloſigkeit entſtanden, und nach und nach habe der größte Theil der Orthodoxen, partim imbecillitate ingenii, partim taedio peregrinationis evicti, ſich den Händen der Gegner überliefert, zumal auch bald die Kirche, worin ſich die Orthodoxen bisher verſammelten, ihnen genommen und der Gegenpartei übergeben wurde. So ſeien zulezt nur mehr 20 ſtandhaft geblieben, unter ihnen beſonders Fögadius (d. i. Phöbadius) von Agen und Servatius von Tongern, die ſich durch die Drohungen des Taurus nicht einſchüchtern ließen" [5]). Ein ſervil ſchmeichleriſches Schreiben der Schwachgewordenen an den Kaiſer findet ſich bei Hilarius, worin ſie jenem ſogar danken ob ſeiner frommen Sorgfalt für den orthodoxen Glauben und die Bitte um Erlaubniß zur Rückkehr weinerlich erneuern [6]). Zur Entſchuldigung kann man nur ſagen, daß, wie auch aus der Aufſchrift zu erhellen ſcheint, wohl Valens und ſeine Freunde die eigentlichen Concipienten dieſes Briefes waren.

1) Dieß erhellt aus der Antwort bei *Hilar.* Fragm. IX. p. 1347.

2) *Sozom.* IV. 19. p. 569.

3) Dieß glaube ich aus der Stelle bei *Rufin.* hist. eccl. I. (X), 21 erſehen zu müſſen, obgleich Rufin ſelbſt die ihm zugekommene Nachricht etwas anders auffaßt: „man habe ſie gefragt, ob ſie den ὁμούσιος oder Chriſtus anbeten."

4) *Augustin.* contra Maximinum Arian. Lib. II. c. 14. n. 3.

5) *Sulpit. Sev.* l. c.

6) *Hilar.* Fragm. IX. p. 1347.

Aber auch jene 20 ſtandhaften Biſchöfe ſollten noch gebrochen werden. Phäbadius hatte ſich bereit erklärt, lieber das Exil und jede Strafe zu erdulden, als eine arianiſche Formel anzunehmen, darum wandte Taurus ſtatt Gewalt und Drohungen nun Bitten und Thränen an. Sie ſollten doch bedenken, daß jezt die Biſchöfe ſchon 7 Monate in der Stadt eingeſchloſſen ſeien, vom Winter und von Armuth beläſtigt, und an Rückkehr gar nicht zu denken ſei, bis auch ſie nachgegeben hätten [1]). Wohin das noch führen ſolle? Sie ſollten doch dem Beiſpiel der großen Mehrzahl folgen. — Als nach einigen Tagen ſogar Phäbadius weicher zu werden begann, traten noch die lezten Verſucher hinzu, Valens und Urſacius, welche zu zeigen verſuchten, die fragliche Formel ſei in ganz orthodoxer Geſinnung verfaßt, und es wäre großes Unrecht, nachdem die Orientalen und der Kaiſer ſie gebilligt, ſie dennoch zu verwerfen. Wenn ſie aber den 20 doch noch nicht völlig genüge, ſo könnten ſie ja noch Beiſätze machen, denen auch ſie ihrerſeits (Valens und ſeine Freunde) zuſtimmen würden. Dieſer Vorſchlag ſchien eine billige Ausgleichung zu bieten, und im Auftrage ihrer Collegen entwarfen nun Phäbadius und Servatius mehrere Bekenntnißzuſätze (professiones), in deren erſtem ſogleich Arius und ſeine ganze Lehre mit dem Anatheme belegt war [2]). Unter dem Scheine, die Orthodoxen zu unterſtützen, brachte Valens noch den weitern Zuſatz in Vorſchlag: „der Sohn Gottes iſt keine Creatur, wie die andern", und die 20 nahmen dieß an, ohne zu beachten, daß ſie eben dadurch ächt arianiſch den Sohn für eine

---

1) Es durften nämlich auch diejenigen, die bereits unterſchrieben hatten, nicht eher entlaſſen werden, als bis ſämmtliche unterzeichnet hatten, um dadurch die Minorität leichter zum Nachgeben zu bewegen. Dieß erhellt aus dem Befehl an Taurus bei Sulpitius Severus (l. c.) und aus dem ſchon angeführten Schreiben der bereits ſchwach gewordenen Biſchöfe an den Kaiſer, bei *Hilar.* Fragm. IX. p. 1347.

2) *Sulp. Sev.* l. c. Dieſe Zuſätze darf man wohl mit den Anathematismen für identiſch nehmen, welche Hieronymus (adv. Lucif. T. IV. p. 299. 300) aufführt, als habe ſie damals Valens zur Beruhigung der Orthodoxen ausgeſprochen: „si quis negat Christum Deum, Dei filium ante secula genitum, anathema sit. Ab universis consonatum est: anathema sit. Si quis negat, Filium similem Patri secundum scripturas, anathema sit. Omnes responderunt: anathema sit. Si quis Filium Dei non dixerit aeternum cum Patre, anathema sit. Ab universis conclamatum est: anathema sit. Si quis dixerit *creaturam Filium Dei, ut sunt creaturae caeterae*, anathema sit. Similiter dictum est, anathema sit. Si quis dixerit, de nullis exstantibus Filium, et non de Deo Patre, anathema sit. Omnes conclamaverunt: anathema sit. Si quis dixerit, erat tempus quando non erat Filius, anathema sit.

Creatur erklären. Alle andern Zuſätze lauteten völlig orthodox, und ſo glaubte denn jede Partei geſiegt zu haben, die rechtgläubige wegen dieſer Zuſätze, die arianiſche wegen des Symbolums [1]), und um die erſtern völlig zu beruhigen, erklärte Valens in öffentlicher Verſammlung in der Kirche (wobei alle, auch die früher ſchon ſchwach gewordenen Biſchöfe anweſend waren) auf den Vorſchlag des uralten Biſchofs Muſonius, der dießmal präſidirt zu haben ſcheint, daß er kein Arianer ſei, und las ſelbſt die Anathematismen vor, welche in den Zuſätzen der Zwanzig enthalten waren, wobei alle Andern jedesmal ihre Uebereinſtimmung zuriefen. So erzählt Hieronymus (l. c.) und will dieß in den nunmehr verlornen Akten von Rimini ſelbſt gefunden haben. Was aber der Pelagianer Julian behauptet [2]), daß ſieben Biſchöfe ganz ſtandhaft geblieben ſeien, wird ſonſt nirgends berichtet.

Mit der genannten feierlichen Verhandlung in der Kirche endete die Synode von Rimini, ihrem Anfange ziemlich unähnlich, und ſchickte noch eine Geſandtſchaft an den Kaiſer, zur Meldung des Geſchehenen. Die Wahl fiel auf Urſacius, Valens, Magdonius, Megaſius, Cajus, Juſtinus, Optatus, Martial und einige Andere, an welche bald darauf die zu Seleucia verſammelten morgenländiſchen Biſchöfe ein noch erhaltenes Schreiben richteten [3]).

Es iſt nunmehr nothwendig, auch auf die Synode von Seleucia zu blicken. Obgleich ſämmtliche Biſchöfe des Orients, Aegyptens, Libyens und Thraciens berufen waren, kamen doch nur ungefähr 160 um die Mitte Septembers 359 [4]) in dieſer Hauptſtadt Iſauriens zuſammen [5]). Bei weitem der größere Theil, nach Hilarius (l. c.) etwa 105 Biſchöfe, gehörten der ſemiarianiſchen Richtung an, während von den beiden andern Parteien die anomöiſch Geſinnten nur 30—40 [6]), die ſtrengen Homouſiaſten (lauter Aegypter und Freunde des Athanaſius) noch wenigere zählten. An der Spitze der Anomöer ſtanden Acacius von Cäſarea in Paläſtina, Eudorius von Antiochia, Georg von

1) *Sulpit. Sev.* l. c. p. 347 a.

2) Bei Auguſtin. Opus imperf. contra Julianum. Lib. I. c. 75.

3) Bei *Hilar.* Fragm. X. p. 1349.

4) *Athan.* de Synodis c. 12.

5) Sokrates II. 39 gibt die Zahl 150, Athanaſius (de Synod. c. 12) 160 an; vgl. auch Hilarius (contra Constantium imper. n. 12. p. 1248).

6) Nach Sokrates II. 39 p. 147 waren ihrer 34, nach *Epiph.* haeres. 73, c. 26. aber 43 (vgl. die Note des Petavius a. h. l. im Appendix zum 2. Band); nach Hilar. (l. c.) nur 19.

Alexandrien und Uranius von Tyrus; an der Spitze der Semiarianer: Georg von Laodicea, Silvanus von Tarſus, Eleuſius von Cyzikus und Sophronius von Pompejopolis in Paphlagonien (Baſilius von Ancyra kam erſt etwas ſpäter an); zu dieſer Partei gehörte im Allgemeinen auch der hl. Cyrill von Jeruſalem, einer von jenen zahlreichen Semiarianern, die, wie Athanaſius bezeugt, in allem mit der nicäniſchen Lehre übereinſtimmten, und nur an dem Ausdrucke ὁμοούσιος Anſtoß nahmen, weil ſich darunter, wie ſie meinten, Sabellianismus verſtecke [1]).

Von großer Bedeutung für die Synode von Seleucia war auch die Anweſenheit des hl. Hilarius von Poitiers, der ſchon ſeit vier Jahren als Verbannter in Phrygien lebte, und zwar vom Kaiſer nicht ausdrücklich zur Synode berufen war, aber doch von den kaiſerlichen Beamten dahin geſchickt wurde, indem ſie den Befehl: „alle ſollen kommen," auch auf ihn ausdehnen zu müſſen glaubten. Er wurde in Seleucia ſehr achtungsvoll empfangen und alsbald gefragt, welcher Trinitätsglaube in Gallien herrſche, indem durch die Lügen der Arianer der Verdacht verbreitet worden war, als ob ſich Gallien zum Sabellianismus bekenne. Nachdem er das Richtige auseinander geſezt, wurde auch er in die Kirchengemeinſchaft der Anweſenden aufgenommen [2]), und nahm auch, nach dem was wir eben über die Semiarianer geſagt, mit vollem Recht keinen Anſtand, mit denſelben zu verkehren, zumal in einer Zeit, wo nur dadurch die Beſiegung des eigentlichen Arianismus gehofft werden konnte, und die meiſten der Semiarianer ſelbſt nicht äußerlich von der Kirche getrennt waren [3]).

Von Seite des Kaiſers war der Quäſtor Leonas, ein ſonſt ſehr tüchtiger, aber zur anomöiſchen Lehre hinneigender Mann, zum weltlichen Moderator der Synode beſtellt, und ihm der in Iſaurien commandirende General Lauricius für etwaige Nothfälle beigegeben worden [4]); auch waren Notare beſtellt, um die Synodalakten anzufertigen, welche bald darauf Biſchof Sabinus von Heraklea in ſeine Concilienſammlung aufnahm, von denen aber jezt nur mehr ein Excerpt bei Sokrates II. 39. 40 und Sozomenus IV. 22 vorhanden iſt.

1) *Athanas.* de Synodis c. 12. Vgl. auch *Socrat.* II. 39. p. 147.

2) *Sulpit. Sever.* l. c. p. 346 b.

3) Seine Grundſätze hierüber hat Hilarius in ſeiner Schrift contra Constantium imper. c. 2. p. 1239 ausgeſprochen.

4) *Socrat.* II. 39. p. 146. *Sozom.* IV. 22.

Die zu Seleucia angekommenen Biſchöfe brachten eine Menge Klagen gegen einander mit; ſo hatte z. B. der hl. Cyrill von Jeruſalem eine Klage gegen Acacius von Cäſarea mitgebracht, der vor ungefähr einem Jahre ungerechter Weiſe die Abſetzung über ihn ausgeſprochen habe; und nicht minder klagte andererſeits auch Acacius über Cyrillus. Außerdem waren die berühmteſten unter den Angeklagten: Patrophilus von Scythopolis, Uranius von Tyrus, Eudoxius von Antiochien, Leontius von Tripolis in Lydien, Theodotus von Philadelphia, Evagrius von Mitylene, Theodul von Cheretapes in Phrygien und Georg von Alexandrien [1]).

Die erſte Sitzung eröffnete der Quäſtor Leonas am 27. Sept. 359 und verlangte, daß man ſogleich über den Punkt wegen des Glaubens verhandle. Aber manche Biſchöfe, wie es ſcheint die Semiarianer, machten Einwendungen, und wollten zunächſt noch die Ankunft ihrer Häupter Baſilius von Ancyra, Euſtathius von Sebaſte, Macedonius von Conſtantinopel und Patrophilus von Scythopolis abwarten, welcher Leztere ſich bereits in einer Vorſtadt von Seleucia befand, aber dort an den Augen krank daniederlag. Als Leonas trotz dieſer Abſenzen doch angefangen wiſſen wollte, behaupteten die Semiarianer, man müſſe vor Allem die gegenſeitigen Anklagen der Biſchöfe unterſuchen, und ſtüzten ſich dafür auch auf Ausſprüche des Kaiſers; aber noch deutlichere Befehle deſſelben (ſ. oben) lauteten anders, und ſo wurde beſchloſſen, den Glaubenspunkt zum erſten Gegenſtand der Verhandlung zu machen [2]). Von Athanaſius erfahren wir (l. c.), daß namentlich die angeklagten Biſchöfe auf dieſe Reihenfolge gedrungen hätten, um dadurch ihre Angelegenheit in den Hintergrund zu ſtellen. Nach dieſem Beſchluſſe verlangten die Acacianer ſogleich die völlige Verwerfung der Synode von Nicäa und die Aufſtellung eines neuen Symbolums, das dem ſirmiſchen vom 22. Mai des laufenden Jahres conform ſei [3]). Ja, ſie wagten, wie Hilarius als Augenzeuge verſichert [4]), ganz offen zu ſagen: „es könne nichts dem göttlichen Weſen ähnlich ſein; Chriſtus ſei eine Creatur und aus Nichts geworden.“ Auch wurde ein Bruchſtück aus einer Predigt des Eudoxius von Antiochien verleſen, des Inhalts: „Gott

1) *Athanas.* de Synodis c. 12. *Sulpit. Sev.* l. c. p. 346 b.
2) *Socrat.* II. 39. p. 147. *Sozom.* IV. 22. p. 573.
3) *Athanas.* l. c. *Socrat.* II. 39. p. 147. *Sozom.* IV. 22. p. 573.
4) *Hilar.* contra Constant. imp. c. 12. p. 1248.

war, was er immer iſt. Er war nie Vater, denn er hat keinen Sohn; wenn er einen Sohn hätte, müßte er ja auch eine Frau haben .... Und ſo ſehr der Sohn ſich anſtrengt, den Vater zu erkennen, ebenſo ſehr erhebt ſich der Vater, um vom Sohne nicht erkannt zu werden" [1]). Im Gegenſatze zu dieſen Blasphemien, die bei ihrem Verleſen allgemeinen Unwillen erregten, lobt Hilarius das Verhalten der Semiarianer, von welchen manche ſich ganz fromm ausgedrückt und erklärt hätten, „der Sohn ſei aus Gott, d. i. aus der Subſtanz Gottes" [2]).

Die Disputation hatte bereits bis zum Abende gedauert, da rief Biſchof Silvanus von Tarſus: „man brauche kein neues Symbolum, ſondern man ſolle das zu Antiochien in encaeniis aufgeſtellte beſtätigen" [3]). Auf dieß hin entfernten ſich Acacius und ſeine Freunde, d. i. die ſtrengen Arianer, aus der Verſammlung; die zurückgebliebenen dagegen ließen die beſagte antiocheniſche Formel verleſen und damit ſchloß die erſte Sitzung [4]).

Am folgenden Tage, den 28. Sept., verſammelte man ſich abermals in der Kirche und es wurde in dieſer Sitzung die antiocheniſche Formel bei verſchloſſenen Thüren unterſchrieben [5]). Ob auch die wenigen Homouſiaſten und Hilarius mitunterzeichneten, iſt nicht geſagt, dagegen berichtet Sokrates, Acacius und ſeine Freunde hätten über jenes Thürſchließen höhniſch bemerkt, daß nur die Werke der Finſterniß das Licht und die Oeffentlichkeit zu ſcheuen hätten [6]). Weiterhin iſt aus dem Eingange zu dem in der dritten Sitzung verleſenen Glaubensbekenntniß des Acacius und ſeiner Freunde zu erſehen, daß auch ſie dieſer zweiten Sitzung wieder angewohnt haben, indem darin Acacius ſich beſchwert, man habe ihnen die Redefreiheit verweigert, habe Manche beleidigt, und Einige ſogar ausgeſchloſſen, während förmlich abgeſezte oder widerrechtlich ordinirte Biſchöfe in den Reihen der Synode geduldet worden ſeien; wie tumultuariſch es aber zugegangen ſei, könnten Leonas und Lauricius bezeugen [7]).

---

1) *Hilar.* l. c. n. 13. p. 1248 sq.

2) *Hilar.* l. c. n. 12. p. 1248.

3) Bekanntlich hat die Synode in encaeniis im J. 341 mehrere Formeln aufgeſtellt. Welche hier gemeint ſei, iſt nicht geſagt.

4) *Socrat.* II. 39. p. 147. 148.

5) Ibid. l. c. p. 148.

6) Ibid. c. 40. p. 148.

7) Ibid. c. 40. p. 149.

Am dritten Tage, den 29. Sept., gab ſich der Quäſtor Leonas wiederum viele Mühe, beide Parteien zu einer gemeinſamen Sitzung zu vereinigen, bei der ſich auch Baſilius von Ancyra und Macedonius von Conſtantinopel einfanden. Die Acacianer erklärten, nicht erſcheinen zu wollen, wenn nicht zuvor die bereits abgeſezten oder gegenwärtig in Anklageſtand befindlichen Biſchöfe aus der Verſammlung entfernt würden. Nach langem Hin- und Herreden genehmigte dieß die Synode, damit kein Vorwand zur Auflöſung der Verſammlung gewonnen werden könne, und die Betreffenden mußten ſich entfernen. So erzählen Sokrates (II. 40) und Sozomenus (IV. 22); Theodoret dagegen (II. 26) berichtet: „mehrere Freunde des Friedens hätten dem Cyrill zugeſprochen ſich zu entfernen; da er aber nicht darauf einging, habe Acacius die Verſammlung verlaſſen.“ Wahrſcheinlich laſſen ſich beide ſcheinbar widerſprechende Nachrichten durch die Annahme vereinigen: was Theodoret erzähle, habe ſchon bei der zweiten Sitzung ſtattgehabt, während ſich der Bericht des Sokrates und Sozomenus auf die dritte beziehe. Zu dieſer Annahme berechtigt uns aber der Eingang zu dem Glaubensbekenntniſſe des Acacius, worin gerade auch darüber geklagt wird, daß in der zweiten Sitzung abgeſezte Biſchöfe (wie Cyrill) anweſend geweſen ſeien.

In der dritten Sitzung nun, der die Acacianer, nach dem erwähnten Beſchluſſe über die Abgeſezten, wieder anwohnten, gelang es ihnen durch die Liſt ihres Beſchützers Leonas, das Glaubensbekenntniß verleſen zu laſſen, welches ſie Tags zuvor aufgeſezt hatten. Vorausſehend, die Synode werde gegen ſolche Verleſung proteſtiren, wenn ſie zuvor wiſſe, was die Schrift enthalte, erklärte Leonas ohne alle nähere Angabe, Acacius habe ihm eine Denkſchrift übergeben, die jezt verleſen werden ſolle. Niemand dachte dabei an ein Symbolum, und es erhob ſich darum auch gegen die Verleſung keine Einrede [1]). Die acacianiſche Formel ſelbſt, welche mit den bereits erwähnten Angriffen auf die zweite Sitzung von Seleucia beginnt, lautet: „Wir verſchmähen die antiocheniſche Formel der Synode in encaeniis nicht, weil aber die Ausdrücke ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος viele Verwirrung verurſacht und Einige neuerdings das ἀνόμοιος aufgeſtellt haben, ſo verwerfen wir ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος als der heiligen Schrift fremd, das ἀνόμοιος aber belegen wir mit dem Anathem und bekennen, daß der Sohn dem Vater ähn-

1) *Socrat.* II. 40. p. 148. *Sozom.* IV. 22. p. 514.

lich ſei, gemäß dem Apoſtel, der ihn ein Bild des unſichtbaren Gottes nennt (Coloſſ. 1, 15) .... Wir glauben an unſeren Herrn J. Chr. ſeinen Sohn, der ohne Veränderung (ἀπαθῶς) aus ihm gezeugt wurde vor allen Aeonen, den eingebornen Gott Logos aus Gott, Licht, Leben, Wahrheit, Weisheit ... und wer außer dieſem Glauben etwas Anderes verkündigt, hat keinen Antheil an der katholiſchen Kirche" [1]).

Man ſieht, dieſe Formel hat mit der lezten ſirmiſchen entſchiedene Aehnlichkeit, iſt aber dadurch beſonders merkwürdig, daß ſich Acacius durch Anathematiſirung des ἀνόμοιος von den Anomöern losſagte, und damit eine neue Partei bildete, die nach ihm die acacianiſche hieß und eine Zwiſchenſtellung zwiſchen den Semiarianern und den Anomöern einnehmen wollte. Hilarius bemerkt dazu, daß die Acacianer eigentlich blos trügeriſch an der Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater feſtgehalten hätten (während ſie die Weſensähnlichkeit läugneten), und ſehr unklar behaupteten, der Sohn ſei zwar dem Vater, aber nicht Gott ähnlich, vielmehr Gott unähnlich. Gott habe gewollt, daß eine Creatur entſtehe, die daſſelbe wolle, wie er; darum ſei der Logos ein Sohn des Willens, nicht der Gottheit (an ſich), und ähnlich dem Willen, nicht aber dem Weſen Gottes [2]). — Nach jener Verleſung rief der Semiarianer Sophronius von Pompejopolis in Paphlagonien: „wenn das eine Feſtſtellung des Glaubens iſt, daß Jeder täglich eine beſondere Anſicht preisgibt, ſo geht die Sicherheit der Wahrheit verloren," wozu Sokrates die richtige und gerade auf die Semiarianer ſehr gut paſſende Bemerkung macht: „hätte man von Anfang an in Betreff der nicäniſchen Lehre dieſen Grundſatz befolgt, ſo wäre viele Unordnung in der Kirche vermieden worden" [3]).

Die vierte Sitzung, am 30. September, wurde von Acacius mit der Bemerkung eröffnet: „da man ſchon ſo oft andere als die nicäniſche Formel aufgeſtellt habe, ſo ſei auch er in vollem Rechte dazu." Ihm entgegnete Eleuſius von Cyzikus: „die Synode ſei nicht zu dem Zwecke verſammelt, um einen neuen Glauben anzunehmen, ſondern um den Glauben der Väter feſtzuhalten," unter dem Glauben der Väter aber verſtand er das antiocheniſche Symbolum, während doch, bemerkt So-

---

1) Bei *Socrat.* II. 40. p. 149 sq. *Epiphan.* haer. 73, 25. *Athanas.* de Synodis c. 29.

2) *Hilar.* contra Constantium imper. n. 14. p. 1249.

3) *Socrat.* II. 40. p. 150.

krates, dieß mit weit mehr Recht vom nicäniſchen behauptet werden kann. Sind die Biſchöfe von Antiochien für ihn Väter, ſo hätte er noch mehr die Väter dieſer Väter, die zu Nicäa verſammelten Biſchöfe, anerkennen ſollen [1]). Darauf wurden die Acacianer befragt, in welchem Sinne ſie den Sohn für ähnlich mit dem Vater erklärten? Sie antworteten: „er ſei ihm ähnlich in Betreff des Willens;" alle Andern dagegen behaupteten eine Aehnlichkeit nach dem Weſen [2]), und machten gegen Acacius geltend, daß er ſelbſt in ſeinen Schriften dem Sohne eine Aehnlichkeit *κατὰ πάντα* zugeſchrieben habe. Die Debatten dauerten den ganzen Tag, am Abende aber erklärte Leonas die Synode für aufgelöst [3]). Als man ihn am andern Tage wieder zu kommen einlud, erwiederte er: „der Kaiſer habe ihn geſchickt, um einer Synode anzuwohnen, welche eine Union bewirken ſolle; da ſie aber jezt geſpalten ſeien, ſo könne er ſich nicht mehr einfinden," und ſchloß mit den Worten: „gehet nun in die Kirche, um dort nutzlos zu ſchwätzen" [4]). Sozomenus verſichert, als die Abgeordneten der Synode zu Leonas kamen, ſeien eben die Acacianer bei ihm geweſen [5]), und ſtimmt weiter mit Sokrates darin überein, daß dieſelben von nun an, trotz aller Einladungen, an weiteren Sitzungen der Synode keinen Antheil mehr nehmen wollten. Die Majorität aber verſammelte ſich deßungeachtet wieder, um die Sache Cyrills von Jeruſalem zu unterſuchen, und lud auch den Acacius hiezu vor [6]). Ebenſo wurden alle andern Angeſchuldigten ſeiner Partei vorgerufen. Als ſie auf wiederholte Vorladung nicht erſchienen, ſprach die Synode über Acacius, Georg von Alexandrien, Uranius, Theodos, Evagrius, Leontius, Eudorius und Patrophilus die Abſetzung aus, die Excommunication aber über Aſterius, Euſebius, Abgar, Baſilikus, Phöbus, Fidelis, Eutychius, Magnus und Euſtathius. Zugleich wurde dieſer Beſchluß den Gemeinden der Abgeſezten zur Kenntniß gebracht und ſtatt des Eudorius der bisherige Prieſter Anianus von Antiochien zum Biſchofe dieſer Stadt beſtellt, auch ſogleich zu Seleucia geweiht. Leonas ließ ihn jedoch mit Hülfe der Aca-

---

1) *Socrat.* II. 40. p. 151.
2) *Socrat.* l. c. *Sozom.* IV. 22. p. 576. und *Hilar.* l. c. p. 1250.
3) *Socrat.* l. c. p. 151. *Sozom.* l. c. p. 576.
4) *Socrat.* II. 40. p. 151.
5) *Sozom.* IV. 22. p. 576.
6) *Socrat.* II. 40. p. 151. 152. *Sozom.* IV. 22. p. 577.

cianer gefangen nehmen und ſchickte ihn trotz aller Proteſtationen der Synode in's Exil [1]).

Unter ſolchen Umſtänden mußte die Majorität ſehen, daß es für ſie nicht mehr möglich ſei, in Seleucia zu einem erwünſchlichen Reſultate zu gelangen; ſie wählte darum nur noch, dem früheren kaiſerlichen Befehle gemäß, 10 Deputirte, die an das Hoflager nach Conſtantinopel geſchickt werden mußten, und es begaben ſich darauf alle Andern in ihre Bisthümer zurück [2]). An der Spitze der genannten Deputirten ſtanden Euſtathius von Sebaſte, Baſilius von Ancyra, Silvanus von Tarſus und Eleuſius von Cyzikus [3]); auch hatte ſich der hl. Hilarius mit ihnen nach Conſtantinopel begeben, um zu erfahren, was der Kaiſer in Betreff ſeiner des Weitern beſchließe [4]).

Von den zu Seleucia abgeſezten Biſchöfen aber kehrten die Einen, ohne ſich um den Beſchluß der Majorität im Geringſten zu kümmern, in ihre Bisthümer zurück, wie Patrophilus und Georg von Alexandrien; Andere dagegen begaben ſich ebenfalls nach Conſtantinopel, um beim Kaiſer gegen die Synode von Seleucia Klage zu führen. Sie kamen noch früher als die Deputirten der Majorität daſelbſt an, und gewannen, von angeſehenen Hofleuten unterſtüzt, ſo ſehr das Ohr des Monarchen, daß dieſer gegen die Majorität von Seleucia heftige Abneigung faßte, und mehrere von dieſen Biſchöfen, die zugleich weltliche Aemter hatten, beläſtigte [5]). Namentlich wußten ſie ihn gegen Cyrill von Jeruſalem aufzureizen, weil dieſer als Biſchof ein vom Kaiſer ſelbſt geſchenktes koſtbares Taufkleid zur Zeit einer großen Noth veräußert hatte [6]). Nach Theodoret (l. c.) ſcheint es, daß der Kaiſer nach Ankunft der Acacianer Anfangs den Plan hatte, alle zu Seleucia Anweſenden nach Conſtantinopel zu berufen, aber durch die arianiſirenden Höflinge, welche den Eindruck einer ſo großen Menge fürchteten, beſtimmt worden ſei, blos die 10 angeſehenſten Mitglieder von Seleucia zu ſich zu entbieten. Hienach wäre denn auch die Abſendung dieſer 10 erſt durch

---

1) *Socrat.* II. 40. p. 152. *Sozom.* IV. 22. p. 577 und IV. 24. p. 582.

2) *Sozom.* IV. 23. p. 577. *Sulpit. Sev.* l. c. p. 346 b.

3) *Theodoret.* II. 27. p. 111 ed. Mog.

4) *Sulpit. Sev.* l. c. p. 347 a.

5) *Socrat.* II. 41. *Sozom.* IV. 23. *Hilar.* contra Const. imp. c. 15. p. 1250. *Theodoret.* II. 27.

6) *Theodoret.* l. c. Vgl. auch den Artikel: Cyrill von Jeruſ. im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, Bd. II. S. 974.

neuen Befehl des Kaiſers veranlaßt worden. Wie dem ſei, als ſie zu Conſtantinopel ankamen, baten ſie den Kaiſer, über die Blasphemien des Eudoxius (ſ. oben S. 691) Unterſuchung anſtellen zu laſſen, und als Conſtantius dieß verweigerte, glaubte Baſilius im Vertrauen auf die früher genoſſene Gunſt ihm Vorſtellungen wegen ſeiner Beſchützung der Häreſie machen zu dürfen. Aber der Kaiſer befahl ihm zornig, zu ſchweigen, indem er ſelbſt die Urſache der Stürme in der Kirche ſei. Darauf ergriff Euſtathius von Sebaſte das Wort und legte eine Glaubenserklärung des Eudoxius vor, worin dieſer Blasphemien gegen den Sohn ausgeſprochen, und ſeine Unähnlichkeit mit dem Vater ſcharf ausgedrückt hatte. — Dieß war dem ſchwankenden Conſtantius zu ſtark, und er fragte darum ganz erzürnt den Eudoxius, ob er ſolches wirklich geſchrieben? Eudoxius läugnete und bezeichnete den Aetius als Verfaſſer. Der Kaiſer ließ nun auch dieſen rufen, denn er befand ſich gerade zu Conſtantinopel, und da er geſtand, wurde er nach Phrygien verwieſen [1]).

Euſtathius benuzte dieß, um auch den Eudoxius zu ſtürzen, und ſuchte nachzuweiſen, daß er die gleichen Anſichten wie Aetius habe. Und als der Kaiſer auf Conjekturen hin keine Verurtheilung ausſprechen zu können erklärte, bemerkte Euſtathius, es könne ſich ja Eudoxius vollſtändig von allem Verdachte befreien, ſo er nur über jenen Aufſatz des Aetius das Anathem ſprechen wolle. Dieſer Vorſchlag gefiel dem Kaiſer, und Eudoxius mußte, um nicht exilirt zu werden, Säze verdammen, zu denen er ſich innerlich ſelbſt bekannte, und die er auch ſpäter wieder öffentlich vertheidigte. Um ſich zu rächen, verlangte er, daß andererſeits Euſtathius und ſeine Freunde auch über den Ausdruck ὁμοιούσιος das Anathem ſprechen ſollen, weil es nicht in der hl. Schrift ſtehe [2]). Sogleich replicirte Silvanus von Tarſus, auch die Termini: der Sohn ſei aus Nichts, eine Creatur und ἑτερούσιος fänden ſich nicht in den Schriften der Apoſtel und Propheten, und brachte es wirklich bei dem Kaiſer dahin, daß die Gegner auch die Verwerfung dieſer Säze

1) *Theodoret.* II. 27.

2) *Theodoret.* l. c. p. 113 ſpricht zwar von ὁμούσιος, aber es iſt dafür ohne Zweifel ὁμοιούσιος zu ſetzen, indem ja Silvanus und Eleuſius erſt Jahrs zuvor auf der Synode von Ancyra (im lezten Anathematismus) das ὁμούσιος mit dem Anathem belegt hatten und ſie ja Häupter der Semiarianer waren. Erſt im J. 366 nahmen auch ſie das Symbolum von Nicäa an. Vgl. *Remi Ceillier* l. c. p. 552 und Fuchs, Bibliothek der Kirchenverſamml. Bd. II. S. 273 Note.

unterſchreiben mußten. Deſto ſtärker ſezten ihm jezt Acacius und Eudoxius wegen des ὁμοιούσιος zu, und weil Silvanus und Eleuſius dabei verharrten und den Ausdruck zu rechtfertigen ſuchten, vertrieb ſie der Kaiſer von ihren Stühlen, und ließ ſie wenige Monate ſpäter durch die Synode von Conſtantinopel abſezen [1]).

Unterdeſſen war die zweite Geſandtſchaft von Rimini, welche nach der Ueberwältigung und dem Falle dieſer Synode war abgeſandt worden, in Conſtantinopel angekommen [2]), nämlich Urſacius, Valens und ihre Collegen. Da ſie ſich hier ſogleich mit den Acacianern verbanden, richteten die Semiarianer Silvanus, Sophronius ꝛc. [3]) an ſie ein noch erhaltenes Schreiben, um ſie über alles, was geſchehen, gehörig zu orientiren und zu warnen. Der Kaiſer ſelbſt, ſagen ſie darin, habe die anomöiſche Lehre (in dem Aufſatze des Aetius ꝛc.) verworfen, aber es werde jezt ein Trug vorbereitet, indem man wohl die Perſon des Aetius mit dem Anathem belegen, von ſeiner Lehre aber ſchweigen wolle. Sie, die Geſandten von Rimini, möchten dieß alles den abendländiſchen Biſchöfen mittheilen.

Valens und Urſacius nahmen jedoch dieſe Zuſchrift höchſt übel auf und fuhren fort, mit den Acacianern Gemeinſchaft zu unterhalten. Ja ſie traten jezt mit ihrer wahren Anſicht wieder deutlich hervor, indem ſie dem hl. Hilarius und den Geſandten der Majorität von Seleucia gegenüber, welche ſich, wie es ſcheint, auf die Beſchlüſſe von Rimini beriefen [4]), dieſe in arianiſchem Sinne exegeſirten. Jene Synode habe erklärt, ſagten ſie, daß der Sohn eine Creatur ſei, indem ſie ausſpreche: „er ſei nicht eine Creatur, wie andere Creaturen.“ Und wenn ſie behaupte: „er ſei nicht aus Nichts,“ ſo heiße dieß keineswegs: „er ſei aus Gott,“ ſondern nur: „aus dem Willen Gottes“ (wie die Creatur), und wenn ſie ihm die Ewigkeit zuſchreibe, ſo ſei wie bei den Engeln die Ewigkeit a parte post (oder pro futuro) nicht a parte ante gemeint [5]).

Dieſer Succurs kam den arianiſch Geſinnten am Hoflager ſehr ge-

1) *Theodoret.* l. c. vgl. unten S. 700.

2) *Sulpit. Sev.* l. c. p. 347 a.

3) Es finden ſich in der Ueberſchrift dieſes Briefes Namen von Biſchöfen, welche nicht zu den Deputirten der Majorität von Seleucia gehörten, aber doch mit dieſen in Conſtantinopel ſich aufhielten. Vgl. *Remi Ceillier*, l. c. p. 554.

4) *Hilar.* Frag. X. n. 3. p. 1351.

5) *Hilar.* l. c. n. 3. p. 1351.

legen, sie billigten und lobten, was zu Rimini geschehen, und verlangten, daß die dort allgemein unterschriebene Formel (die von Nice wohl mit den Zusätzen von Phäbadius ꝛc., s. oben S. 684 u. 686) auch von den Gesandten der Synode zu Seleucia, also, wie von den Abendländern, so auch von den Repräsentanten des Morgenlandes allgemein angenommen werden solle. Die Gesandten von Seleucia weigerten sich dessen Anfangs, und wollten als Homoiusiasten in die Verwerfung und Beseitigung des Wortes οὐσία nicht einstimmen. Aber sie wurden schon etwas nachgiebiger, als die Acacianer zu ihrer Beruhigung eidlich erklärten, sie selbst seien keineswegs Anomöer und diese Lehre sogar mit dem Anathem belegten. Besonders drang der Kaiser darauf, statt des ὁμοιούσιος, das unbiblisch sei und nur Streit verursache, das biblische Wort ὅμοιος (ähnlich) zu wählen, welches ja auch ganz denselben Sinn wie ὁμοιούσιος zulasse. Er verlangte darum mit Energie und unter Drohungen, daß auch die Gesandten der Majorität von Seleucia die Formel von Rimini unterschreiben sollten (die Acacianer thaten es schon von selbst gerne), und nachdem er noch am lezten Tage des Jahres 359 bis tief in die Nacht hinein mit den Bischöfen darüber verhandelt hatte, errang er endlich die Unterschrift, und kam so zu dem so sehr ersehnten, aber durch die Art, wie es gewonnen wurde, nutzlos gewordenen Resultate, daß eine und dieselbe Formel von beiden Theilen der Doppelsynode (auch von Eustathius und den andern Häuptern der Semiarianer) angenommen und unterschrieben war [1]). Doch die kirchliche Eintracht, die er beabsichtigte, war damit nicht im Geringsten errungen.

§ 83.

Synode zu Constantinopel im J. 360.

Nach diesem Siege verweilten die Acacianer noch längere Zeit in Constantinopel, und veranstalteten hier schon nach wenigen Wochen wieder eine neue Synode im J. 360, wozu sie namentlich die Bischöfe von Bithynien beriefen [2]). Sobald 50 beisammen waren, wurde

---

1) *Sozom.* IV. 23. *Sulpit. Sev.* l. c. p. 347 a. *Basil. M.* Epp. 244. 263. *Hilar.* contra Constant. imp. n. 15. p. 1250. Von Hilarius selbst war die Unterschrift, wie es scheint, gar nicht verlangt worden, weil er kein Synodaldeputirter war, und man sie von ihm auch nicht zu bekommen hoffen konnte.

2) *Sozom.* IV. 24.

die Synode eröffnet, und es waren darunter, außer Acacius und Eudoxius, auch Uranius von Tyrus, Demophilus von Beröa, Georg von Laodicea, Maris von Chalcedon und der berühmte Gothenbischof Ulfilas [1]). Später scheinen sich noch viel Mehrere eingestellt zu haben. Auch der hl. Hilarius befand sich noch in Constantinopel, aber sein Wunsch, zu einer Disputation mit den Arianern zugelassen zu werden, wurde nicht erfüllt, vielmehr schickte ihn Kaiser Constantius, weil er den Orient beunruhige, wieder nach Gallien zurück, ohne jedoch das Verbannungsdekret gegen ihn aufzuheben [2]). Sofort bestätigte die von Acacius und seinen Freunden beherrschte Synode zu Constantinopel das schon zu Nice entworfene und den Vätern zu Rimini aufgedrungene Symbolum, worin sowohl ὁμοιούσιος als ὁμούσιος verworfen, überhaupt der Ausdruck οὐσία verpönt und blos das einfache ὅμοιος gebilligt wurde [3]). Es war damit sichtlich einerseits die orthodoxe und semiarianische, anderseits aber auch die anomöische oder strengstarianische Lehre verworfen, und jenes acacianische Justemilieu, das zu Seleucia-Rimini gesiegt hatte, abermals bestätigt. Consequenz und Klugheit forderten, daß nun Aetius, als Urheber der anomöischen Lehre, abgesezt werde, zumal nur dadurch alle Bedenken, auch des Kaisers, als ob die Acacianer selbst anomöisch gesinnt wären, beseitigt werden konnten. Die Synode erklärte darum jezt die Absetzung des Aetius von der Würde des Diakonats, weil er streitsüchtige Bücher verfaßt, unfrommer Ausdrücke sich bedient und Unruhen in der Kirche veranlaßt habe [4]). Der Kaiser aber verbannte ihn zuerst nach Mopsvestia in Cilicien, und weil er hier von Bischof Aurentius gar zu gut aufgenommen wurde, nach Amblada in Pisidien [5]), wo er seine Irrthümer noch weiter verbreitete und durch eine Schrift zu vertheidigen suchte, die wir noch theilweise aus der Widerlegung des hl. Epiphanius (haer. 76) kennen.

Aber es sollten auch die Semianer gestürzt werden, mit denen die Acacianer größere Feindschaft und kleinere Verwandtschaft hatten, als

1) *Sozom.* IV. 24.

2) *Sulp. Sever.* hist. lib. II. l. c. p. 347. *Hilar.* lib. II. ad Const. c. 3. p. 1226.

3) Vgl. oben S. 684; auch *Mansi* T. III. p. 331 und *Harduin*, T. I. p. 725.

4) Das Synodalschreiben über diese Absetzung, an den arianischen Bischof Georg von Alexandrien, dessen Diakonus Aetius war, gerichtet, findet sich bei *Theodoret.* hist. eccl. II. 28 und hienach bei *Mansi*, T. III. p. 325 und *Harduin*, l. c. Vgl. auch *Sozom.* IV. 24.

5) *Philostorg.* lib. V. c. 1 und 2.

mit den Anomöern. Da jedoch die Semiarianer zu Seleucia und Rimini daſſelbe Symbolum, wie die Acacianer unterſchrieben hatten, und auch theilweiſe bei dem Kaiſer perſönlich in Gunſt ſtanden, ſo ſezten die Acacianer zu ihrem Sturze nicht den Hebel des Glaubens, ſondern Mittel anderer Art in Bewegung, und brachten Beſchuldigungen aller Art gegen ſie vor. Der Erſte darunter, deſſen Abſetzung ſie ausſprachen, war Biſchof Macedonius von Conſtantinopel, und zwar deßhalb, weil er einen der Unzucht überwieſenen Diakon zur Kirchengemeinſchaft zugelaſſen. Auch habe er den Tod vieler Menſchen veranlaßt, als er gewaltſamer Weiſe, unerachtet ein Theil des Volks ſich widerſezte, den Leichnam Conſtantin's d. Gr. aus einer (baufälligen) Kirche in eine andere übertragen ließ, wobei in der Kirche ſelbſt Blut in Menge gefloſſen und das Taufwaſſer mit Blut untermiſcht worden ſei [1]). Ebenſo wurde Biſchof Eleuſius von Cyzikus abgeſezt, weil er einen heidniſchen Prieſter (des tyriſchen Herkules), der zumal ein Zauberer war, getauft und alsbald zum Diakon geweiht habe. Den Biſchof Baſilius von Ancyra, dieß Haupt der Semiarianer, traf das gleiche Loos, weil er ſelbſt verſchiedene Cleriker gewaltſam behandelt, und die Mißhandlung, Einkerkerung, Feſſelung und Verbannung anderer (von der ſtreng arianiſchen Partei) durch kaiſerliche Beamte veranlaßt habe. Auch habe er den Clerus von Sirmium gegen den Biſchof Germinius gereizt, Unruhen in Illyrien, Italien und Afrika veranlaßt und einen falſchen Eid geſchworen [2]). Ob und wie er ſich vertheidigte, iſt ungewiß; ja vielleicht wurde eine Vertheidigung ihm ſo wenig geſtattet, als dem Biſchofe Euſtathius von Sebaſte, gegen den ſie vorbrachten, er ſei ſchon als Prieſter wegen unclericaliſcher Kleidung von ſeinem eigenen Vater, ſpäter auch von Euſebius von Conſtantinopel abgeſezt und von einer Synode zu Neocäſarea excommunicirt worden [3]). Es iſt derſelbe, der ſpäter als Biſchof von der Synode zu Gangra wegen irriger Lehre und ungeordneter Aufführung (Hyperaſceſe) abgeſezt wurde [4]). Weiterhin wurden Heortaſius von Sardes, Dracontius von Pergamum, Silvanus von Tarſus, Sophronius von Pompejopolis,

1) *Socrat.* II. 38. 42. *Sozom.* IV. 24.

2) *Socrat.* II. 42. *Sozom.* IV. 24.

3) *Socrat.* II. 43. *Sozom.* IV. 24.

4) Nach *Sozom.* l. c. wäre die Abſetzung des Euſtathius auf der Synode zu Gangra ſeiner Abſetzung in Conſtantinopel im J. 360 vorangegangen.

Elpidius von Satala, Neonas von Seleucia [1]) und der hl. Cyrill von Jeruſalem abgeſezt, lezterer weil er mit Euſtathius von Sebaſte, mit Elpidius, Baſilius von Ancyra und Georg von Laodicea Verbindung unterhalten habe. Der geheime Hauptgrund war aber wohl, daß Cyrill ſchon lange als Biſchof von Jeruſalem die Metropolitanrechte des Acacius von Cäſarea nicht anerkennen wollte, und deßhalb ſchon früher von dieſem abgeſezt worden war, angeblich auch, weil er zur Zeit einer Noth Kirchengefäße u. dgl. verkauft habe [2]).

Bei all' dieſen Abſetzungen waren die Acacianer auf eine gewaltſame und ungeordnete Weiſe verfahren, Ankläger und Richter zugleich, ſo daß der hl. Gregor von Nazianz und Baſilius d. Gr. noch in ſpätern Jahren dieſer Synode von Conſtantinopel nur mit ſtarkem Tadel gedachten [3]). Kaiſer Conſtantius aber beſtätigte ihre Beſchlüſſe und ſchickte die abgeſezten Biſchöfe in die Verbannung, während zugleich ihre Stühle an Andere vergeben wurden. So wurde jezt Eudoxius von Antiochien als Erzbiſchof nach Conſtantinopel verſezt, am 27. Januar 360, gerade um dieſelbe Zeit, als die von Conſtantius im J. 342 begonnene ältere Sophienkirche (die neuere iſt von Juſtinian erbaut) feierlich eingeweiht wurde [4]). Zum Biſchofe von Cyzikus aber erhoben die Acacianer den bekannten Eunomius, dieſes zweite Haupt der Anomöer, und gaben damit dem Verdachte allen Vorſchub, als ob es ihnen mit der Abſetzung des Aetius nicht eigentlich Ernſt geweſen wäre und ſie nur aus Politik, wegen des Kaiſers, ſo gehandelt hätten [5]).

Nach der eigenen Erzählung der Synode in ihrem Schreiben an Biſchof Georg von Alexandrien wollten mehrere Biſchöfe den Beſchluß gegen Aetius nicht unterſchreiben, weßhalb die Synode ihnen einſtweilen die Gemeinſchaft verſagt und eine Friſt von ſechs Monaten anberaumt habe, bis zu deren Ablauf ſie das Dekret annehmen oder abgeſezt werden ſollten. Nach Sozomenus dagegen (IV. 25) wäre es nicht der Beſchluß gegen Aetius, ſondern die andern ungerechten Abſetzungen geweſen, wogegen zehn Biſchöfe proteſtirt hätten. Allein die obige Angabe der Synode ſelbſt wird durch eine Nachricht bei Philoſtorgius (VII. 6) beſtätigt, daß die durch unſere Synode gegen

1) *Sozom.* IV. 24.
2) *Sozom.* IV. 25. *Socrat.* II. 42. Vgl. oben S. 695.
3) *Gregor. Naz.* Orat. 21. *Basil.* M. lib. I. contra Eunom. T. I. p. 210.
4) *Sozom.* IV. 25. 26. *Socrat.* II. 42. 43.
5) *Sozom.* IV. 24.

Serras, Heliodor und andere Aetianer geſprochene Sentenz durch eine ſtreng arianiſche Synode zu Antiochien unter Kaiſer Julian wieder aufgehoben worden ſei.

Vor ihrem Schluſſe ſchickte endlich die Synode von Conſtantinopel noch das Symbolum von Rimini (eigentlich Nice) an alle Biſchöfe der Chriſtenheit, ſammt einem Edikte des Kaiſers, wornach Alle, die nicht unterſchreiben würden, mit dem Exil beſtraft werden ſollten [1]). In der That wurde nun auch keine Gewaltthat geſpart, um zu dieſem Zwecke zu gelangen, und es wurden im Abend- wie im Morgenlande die meiſten Biſchöfe durch Furcht und Drohungen zur Unterſchrift des verlangten Symbolums gezwungen. So unterzeichnete z. B. Gregor der ältere, der Vater des hl. Gregor von Nazianz, und Dianius von Cäſarea, der väterliche Freund des hl. Baſilius d. Gr. [2]).

§ 84.

Synoden zu Paris und Antiochien.

Einen wohlthätigen Eindruck macht unter ſolchen Umſtänden die Freimüthigkeit der galliſchen Biſchöfe, welche ſich auf die Nachricht von den Vorgängen im Morgenlande im J. 360 oder 361 zu Paris verſammelten, und ſich in einem noch jezt vorhandenen Synodalſchreiben an die Morgenländer ganz entſchieden für das nicäniſche ὁμοούσιος ausſprachen [3]).

Bald darauf veranſtaltete Kaiſer Conſtantius eine kleinere Synode zu Antiochien, wo er ſich eben aufhielt, im J. 361, um dieſer Stadt einen neuen Biſchof zu geben. Die Wahl fiel auf Meletius, der bisher wenigſtens theilweiſe auf Seite der Arianer geſtanden war, nach ſeiner Erhebung aber ſich alsbald für die nicäniſche Lehre erklärte und deßhalb ſchon nach wenigen Wochen vom Kaiſer wieder vertrieben wurde [4]). Bald darauf ſtarb Conſtantius am 3. Nov. 361, und Julian Apoſtata wurde ſein Nachfolger. Als dieſer, wie bekannt, alle ver-

---

1) *Sozom.* IV. 26. *Socrat.* II. 43.

2) *Sozom.* IV. 26. 27. *Gregor. Naz.* Orat. 19. *Basil. M.* Epist. 51. *Hieron.* Chronic. ad ann. 371.

3) Bei *Hilar. Pictav.* Fragm. XI. p. 1353. Auch bei *Harduin*, T. I. p. 727 und *Mansi*, T. III. p. 358.

4) Vgl. meine Abhandlung über das meletianiſche Schisma im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte Bd. VII. S. 42 ff.

bannten Bischöfe wieder zurückrief, erkannten viele von diesen, namentlich Athanasius und Eusebius von Vercelli, wie nothwendig, zumal jezt des heidnischen Kaisers wegen, die Wiederherstellung der Einigkeit unter den Christen selber sei. Auf den Vorschlag des Eusebius von Vercelli veranstaltete darum Athanasius im J. 362

§ 85.

eine Synode zu Alexandrien,

um die Bedingungen und Mittel zur Wiederherstellung des kirchlichen Friedens zu berathen [1]). Es nahmen zwar im Ganzen nur 21 Bischöfe persönlichen Antheil [2]), aber die Beschlüsse der Synode fanden doch in weiten Kreisen ausgedehnte Annahme. Unter denen, deren Anwesenheit man besonders wünschte, war der eifrige Bischof Lucifer von Calaris; er ließ sich jedoch nur durch zwei Diakonen vertreten, indem, wie er glaubte, seine persönliche Anwesenheit zu Antiochien nöthiger wäre [3]).

Auf der alexandrinischen Synode verlangte Anfangs eine überstrenge Partei, daß Alle, die sich durch irgend eine Gemeinschaft mit den Häretikern befleckt hätten, jezt, wenn sie in die Gemeinschaft der Orthodoxen wieder eintreten wollten, für immer aus dem Clerus ausgeschlossen bleiben müßten. Die Mehrheit aber wies auf das biblische Beispiel von der Wiederaufnahme des gefallenen Sohnes hin, und sezte den milderen Beschluß durch, daß Alle, welche blos durch Gewalt oder dergleichen auf die Seite der Häretiker sich ziehen ließen, ohne selbst Arianer zu sein, Verzeihung erhalten und in ihren kirchlichen Würden und Aemtern verbleiben sollten; die Häupter und eigentlichen Vertheidiger der Häresie dagegen sollten zwar, wenn reuig, wieder in die Kirche, aber nicht in den Clerus aufgenommen werden. Die Bedingung der Wiederaufnahme aber sollte (für diese und jene) sein, daß sie die arianische Häresie und ihre Häupter mit dem Anatheme belegen, den nicänischen Glauben annehmen und die nicänische Synode als die angesehenste anerkennen müßten [4]). Zugleich beauftragte die Synode

---

1) *Rufin*, hist. eccl. I. (X) 27. 28.

2) Vgl. die Ueber- und Unterschrift des Synodalschreibens, wovon später.

3) *Rufin*, l. c.

4) *Rufin*, hist. eccl. I. (X) 28. *Athanas.* epist. ad Rufinianum, Opp. T. I. P. II. p. 768. ed. Patav.

zwei ihrer angesehensten Mitglieder, den Eusebius von Vercelli und Bischof Asterius von Petra, für Vollziehung dieses Beschlusses im Abend- und Morgenlande zu sorgen [1]), und Athanasius versichert (l. c.), daß Synoden in Gallien, Spanien und Griechenland den gleichen Beschluß gefaßt hätten. Auch wurde derselbe von Papst Liberius bestätigt [2]) und wie Hieronymus behauptet, im ganzen Abendlande angenommen [3]).

Der zweite Gegenstand der alexandrinischen Synode war eine ausführliche Behandlung der Lehre vom hl. Geiste, indem sich die pneumatomachischen Irrthümer bereits gezeigt hatten mit der Behauptung: es sei durchaus mit der nicänischen Lehre verträglich und nicht arianisch, den hl. Geist für eine Creatur zu erklären. Dieser neuen Irrlehre gegenüber sprach die Synode aus, „der Geist sei derselben Substanz und Göttlichkeit, wie der Vater und Sohn, und in der Trinität sei durchaus nichts Creatürliches, nichts Niedereres und Spätereres" [4]). Aus dem Synodalschreiben der Alexandriner an die Gemeinde von Antiochien aber sehen wir, daß unsere Synode diesem Punkte über den hl. Geist bereits solchen Werth beilegte, daß sie von Allen, die zur Kirche zurückkehren wollten, eine Verdammung der eben berührten Irrlehre verlangte [5]).

Den dritten Gegenstand der Synodalverhandlung bildeten die Termini οὐσία und ὑπόστασις. Die Griechen gebrauchten das Wort ὑπόστασις meist in einem der alten Gräcität fremden Sinne, um die Personen in der Gottheit damit zu bezeichnen. Viele Lateiner dagegen und auch manche Griechen waren der Ansicht, οὐσία und ὑπόστασις seien eigentlich identisch, und darum wer drei Hypostasen lehre, ein offener krasser Arianer. Andererseits kamen dann natürlich diejenigen, welche nur von einer Hypostase sprachen, in den Verdacht des Monarchianismus und auch der lateinische Terminus personae wurde als mit dem sabellianischen πρόσωπα identisch des Sabellianismus bezüchtigt.

---

1) *Rufin*, l. c. I. (X) 29.

2) So wird in dem Exemplare der Epist. *Athanasii* ad Rufin. erklärt, welches auf der zweiten Synode zu Nicäa, Actio I., vorgelesen wurde. Vgl. *Harduin*, T. IV. p. 58. Dasselbe sagt auch der Auctor vitae S. *Eusebii* bei *Mansi*, T. III. p. 356.

3) *Hieron.* adv. Lucifer. p. 302.

4) *Rufin*, l. c. I. (X) 29.

5) Vgl. das Synodalschreiben (Tomus genannt) bei *Athanas.* T. I. P. II. p. 616; auch bei *Mansi*, T. III. p. 347. und *Harduin*, T. I. p. 731.

So hielten sich Manche gegenseitig für Ketzer, obgleich sie blos im Ausdrucke von einander differirten. Das erkannte besonders klar der hl. Athanasius, der beider Sprachen kundig war, und veranlaßte nun, um diese Mißverständnisse zu heben, sowohl die Einen als die Andern, daß sie Erklärungen ihres Glaubens abgaben, welche zur vollen gegenseitigen Zufriedenheit ausfielen, so daß sich Jeder von der Rechtgläubigkeit seines vermeintlichen Gegners überzeugte und sie miteinander vereint das Anathem über Arius, Sabellius, Paul von Samosata u. A. sprachen [1]). Nach der Angabe des Gregor von Nazianz durfte auch fortan jeder Theil bei seinem Sprachgebrauche verbleiben [2]).

Der vierte Gegenstand betraf die Menschheit Christi, worüber wahrscheinlich durch die Mönche, welche Apollinaris geschickt hatte [3]), eine Disputation veranlaßt worden war. Wiederum mußten beide Theile, wie oben, ihre Ansichten näher erklären, und beide bekannten, daß das Wort Gottes wahrer Mensch geworden sei und nicht blos einen menschlichen Leib, sondern auch eine menschliche Seele angenommen habe [4]). Es scheint sonach, daß die Apollinaristen entweder nachgegeben oder ihre wahre Ansicht verhehlt und sich durch ihre Unterscheidung von ψυχὴ und πνεῦμα aus der Schlinge gezogen haben.

Am Schlusse schickte die Synode den Eusebius von Vercelli und Asterius von Petra nach Antiochien, um die Spaltung zwischen Meletianern und Eustathianern auszugleichen. Zugleich sandte sie das bereits mehrmals berührte Synodalschreiben nach Antiochien, welches, wahrscheinlich von Athanasius verfaßt, sich noch jezt unter seinen Werken findet, unter dem Titel **Tomus ad Antiochenos** [5]), aber durch seine Aufschrift unnöthige Bedenken veranlaßt hat. In dieser Aufschrift ist nämlich gesagt, daß

1) Vgl. *Rufin*, l. c. I. (X) 29 und das Synodalschreiben bei *Athanas.* l. c. p. 617, bei *Mansi*, l. c. p. 350. Ganz irrig meldet Sokrates, hist. eccl. III. 7: die Synode habe beschlossen, „die Ausdrücke ὑπόστασις und οὐσία sollen in Beziehung auf Gott gar nicht gebraucht werden." Das Richtige erhellt aus dem Synodalschreiben.

2) *Gregor. Naz.* Orat. 21. p. 396.

3) Von ihnen spricht das Synodalschreiben bei *Athanas.* l. c. p. 619. n. 9. bei *Mansi*, l. c. p. 354.

4) Vgl. das Synodalschreiben p. 618. n. 7. bei *Athanas.* l. c. und p. 350 sq. bei *Mansi*, l. c. Auch *Rufin*, l. c.

5) Bei *Athanas.* Opp. T. I. P. II. p. 613. ed. Patav. bei *Mansi*, T. III. p. 346. *Hard.* T. I. p. 730; deutsch bei Fuchs, Biblioth. der Kirchenverf. Bd. II. S. 282.

das Schreiben von Athanasius, Eusebius, Asterius ꝛc. ausgehe, und doch sind zugleich neben Andern Eusebius und Asterius auch als diejenigen bezeichnet, an die das Schreiben gerichtet sei. Dieser scheinbare Widerspruch erklärt sich jedoch daraus, daß unser Tomus einerseits Synodalschreiben ist und als solches auch von Eusebius und Asterius herrührt, andererseits aber auch eine Instruktion war, wornach Asterius und Eusebius ꝛc. die Wiedervereinigung der Antiochener anbahnen sollten [1]).

Als Eusebius in Antiochien ankam, hatte Lucifer von Calaris für die eustathianische Partei bereits einen eigenen Bischof gewählt, den Priester Paulinus, der nun zwar das ihm mitgetheilte Synodalschreiben von Alexandrien nachträglich unterzeichnete, aber durch seine Erhebung die Ausgleichung der antiochenischen Wirren vor der Hand unmöglich machte. Dazu kam noch, daß der übereifrige Lucifer die zu Alexandrien beschlossene Milde gegen die vom Arianismus Rückkehrenden durchaus nicht billigen wollte, deßhalb auch alle Kirchengemeinschaft mit Eusebius, Athanasius und ihren Freunden aufgab, und ein neues Schisma, das Luciferianische, veranlaßte. Unerachtet dessen war doch durch die alexandrinische Synode und die ihr nachfolgenden Synoden in Gallien, Spanien, Griechenland und anderwärts unendlich viel gewonnen, indem Hunderte von Bischöfen, die, ohne wirklich arianisch zu sein, durch eigene Schwäche oder durch die List und Tücke der Häretiker auf deren Seite hinübergetrieben waren, jezt wieder zur Kirche zurückkehrten, und bei dem Heiligsten versicherten, daß sie den häretischen Sinn des Symbolums von Rimini (eigentlich Nice) nicht gekannt und die darin enthaltenen blasphemischen Lehren über den Sohn nicht getheilt hätten [2]). Am ausgedehntesten geschah dieß im Abendlande, so daß jezt der Arianismus hier beinahe völlig verschwand. Aber auch unter den Griechen fanden zahllose Rücktritte zur Kirche statt, so daß Athanasius schon nach kurzer Zeit die nicänische Lehre wieder als den allgemeinen Glauben der christlichen Welt bezeichnen konnte [3]). Doch gab es im Oriente noch immer eine ziemlich starke Partei der strengen

1) Vgl. *Remi Ceillier*, hist. générale etc. T. V. p. 591 und die Note 2 der Mauriner zu *Athanas.* T. I. P. II. p. 615. ed. Patav.

2) *Augustin.* de agone christiano, c. 30. T. VI. p. 260. ed. Bened. *Hieron.* adv. Lucif. p. 301.

3) *Athanas.* de fide ad Jovianum imperat. c. 2. T. I. P. II. p. 623. ed. Patav.

Arianer, welche sogar von Kaiser Julian unterstüzt wurden, vielleicht gerade deßhalb, weil er die innere Verwandtschaft des consequenten Arianismus mit dem Heidenthume erkannte oder doch ahnte. Namentlich genoß Aetius, das Haupt der Anomäer, seine Gunst und erhielt von ihm ein Landgut bei Mitylene zum Geschenke [1]). Zudem thaten sich jezt die strengen Arianer in mehreren Synoden zusammen, namentlich zu Antiochien unter dem Vorsitze des dortigen Bischofs Euzoius, und erklärten die über Aetius im J. 360 zu Constantinopel ausgesprochene Absetzung für nichtig. Ebenso hoben sie den Termin von sechs Monaten auf, der den Anhängern des Aetius zu Constantinopel anberaumt worden war. Aetius selbst aber und mehrere seiner Anhänger wurden jezt zu Bischöfen geweiht [2]). Neben Aetius und Eunomius waren Euzoius von Antiochien, Leontius von Tripolis, Theodul von Chairatopoi, Serras, Theophilus und Heliodor aus Libyen jezt die Koryphäen dieser Partei, und auch Eudoxius von Constantinopel begünstigte sie, obgleich er zu unverholenem Uebertritte den Muth nicht gehabt zu haben scheint [3]).

§ 86.

Die Macedonianer und ihre Synoden.

Wie bekannt, kam Eudoxius auf den Stuhl von Constantinopel, als der semiarianische Macedonius auf der Synode zu Constantinopel selbst durch das Uebergewicht der Acacianer abgesezt wurde. Aber gerade seit seiner Absetzung wurde Macedonius viel bedeutender als zuvor, indem er mit seinen Freunden nicht nur einerseits die Mittelstellung zwischen den eigentlichen Arianern und den Nicänern, sammt seinem Schiboleth von der Aehnlichkeit des Sohnes auch der Substanz nach unbeweglich festhielt, sondern, was noch weit wichtiger, den ganzen Trinitätsstreit in eine neue Entwicklungsphase einführte, indem er consequent auch das Verhältniß des hl. Geistes zum Vater und Sohne in das Bereich der Erörterung zog, und in pneumatomachischer Weise löste, durch die Behauptung: der hl. Geist sei niedriger als Vater und Sohn, ihr Diener, den Engeln ähnlich

1) *Philostorg.* lib. IX. n. 4.
2) *Philostorg.* lib. VII. c. 6.
3) *Philostorg.* lib. VII. c. 5.

und eine Creatur [1]). Ihm traten alsbald mehrere der alten Semiarianer bei, namentlich Eleusius von Cyzikus, Eustathius von Sebaste und, wie Sozomenus (l. c.) versichert, alle Andern, die zu Constantinopel von den Acacianern abgesezt worden waren, also namentlich auch Basilius von Ancyra. Eine Hauptstüze dieser Partei aber wurde Bischof Marathonius von Nikomedien, früher ein angesehener Staatsbeamter, der auf Anrathen des Eustathius von Sebaste vor einiger Zeit Mönch und Diakon des Macedonius geworden war, auch ein Kloster zu Constantinopel gegründet hatte. Durch das Ansehen, in welchem er wegen seiner Tugenden stand, und durch die zahlreichen Verbindungen, die er hatte, nüzte er seinen neuen Freunden in solchem Grade, daß man sie nach ihm vielfach Marathonianer, wie sonst Macedonianer nannte. Da zudem, wie er, so auch die übrigen Häupter dieser Richtung durch ascetisches Leben sich auszeichneten, so fand auch ihre Lehre in Bälde sehr beträchtliche Ausdehnung nicht nur in Constantinopel, sondern in ganz Thracien, Bithynien, am Hellespont und den benachbarten Provinzen [2]), und sie benüzten gerade die Regierung Julians, um auf Synoden, besonders zu Zele in Pontus, ihre Trennung von den Orthodoxen einer- und den Arianern andererseits deutlich auszusprechen [3]). Dabei fanden sie gerade an den Leztern ihre heftigsten Gegner, welche sie überall, zumal unter dem arianischen Kaiser Valens, aus ihren Kirchen verdrängten, so daß sie, wie Sozomenus (l. c.) versichert, erst unter Kaiser Arcadius in den Besiz von Gotteshäusern kamen.

§ 87.

Synoden zu Alexandrien und Antiochien im J. 363.

Kaum war nach Julians des Apostaten frühzeitigem Tode, am 26. Juni 363, sein General Jovian, der stets ein entschiedener Anhänger des Christenthums gewesen, auf den Thron erhoben worden, so rief er den hl. Athanasius, welchen Julian abermals exilirt hatte [4]), wieder

1) *Sozom.* IV. 27.

2) Ibid. IV. 27. *Socrat.* II. c. 38. 45.

3) *Basil.* M. Epist. 251. p. 388.

4) Als Athanasius nicht blos unter den Christen selbst wieder Eintracht stiftete, sondern auch viele Heiden gewann, erklärte K. Julian: „er habe den Galiläern zwar erlaubt, in ihr Vaterland, aber nicht zu ihren Kirchen (Stühlen) zurückzukehren, und war erzürnt, daß Athanasius, dieser Feind der Götter, der so oft

zurück, und bat ihn, um in den kirchlichen Wirren selbst einen festen Standpunkt zu gewinnen, schriftlich um Aufschluß über den ächten Trinitätsglauben der Kirche. Athanasius berief darauf sogleich eine große Synode nach Alexandrien, und verfaßte in deren Namen und Auftrag ein noch vorhandenes Synodalschreiben an den Kaiser, worin er ihm den nicänischen Glauben als den wahren und als denjenigen empfahl, der in der Kirche stets und von jeher gepredigt und auch jezt, trotz der Arianer, fast überall angenommen sei, so daß die kleine Anzahl seiner Gegner kein Präjudiz gegen ihn bilden könne. Am Schlusse wird als Ergänzung des nicänischen Symbolums, das im Briefe selbst mitgetheilt wird, noch ganz kurz auch die orthodoxe Lehre über den hl. Geist angefügt, daß derselbe von Vater und Sohn nicht getrennt und auf gleiche Weise mit beiden verherrlicht werden müsse, weil nur *μία θεότης ἐν τῇ ἁγίᾳ τριάδι* sei [1]).

Als sofort die verschiedenen Parteien sich an den neuen Kaiser wandten, um ihn wo möglich auf die eigene Seite zu ziehen und mit ihm das Spiel zu erneuern, das ihnen mit Constantius gelungen, erklärte Jovian den Macedonianern, daß er Disputе nicht liebe, vielmehr Eintracht wünsche und die homousiastische Lehre allen andern vorziehe [2]). Auf dieß hin fand Acacius von Cäsarea, dieser bisher so eifrige Arianer, der aber immer auf Seite der siegenden Partei stehen wollte, für gerathen, mit Meletius von Antiochien und 25 andern Bischöfen eine Synode in dieser Stadt zu veranstalten (363), und hier das nicänische Symbolum förmlich zu unterschreiben und feierlich anzuerkennen. Um sich aber doch eine Hinterthüre offen zu halten, schoben sie in ihr Synodalschreiben an Kaiser Jovian den Satz ein: „das Wort *ὁμοούσιος*, welches

---

von den Kaisern verbannt worden sei, ohne besondern Befehl nach Alexandrien zurückzukehren gewagt habe." *Julian.* Ep. VI. u. XXVI. *Theodoret.* hist. eccl. III. 9.

1) Das Synodalschreiben findet sich bei *Athanas.* Opp. T. I. P. II. p. 622 sqq. ed. Patav. und bei *Theodoret.* IV. 3. An lezterer Stelle hat aber das Schreiben einen Satz mehr, nämlich den Ausdruck der Hoffnung, Jovian werde lange Zeit Kaiser sein. Baronius vermuthete, die Arianer hätten diesen Satz eingeschoben, um den Athanasius als falschen Propheten darzustellen. Andere sind dagegen der Ansicht, weil Jovian schon so bald hernach starb, habe man den fraglichen Satz später wieder ausgestrichen. — Das Synodalschreiben ist auch abgedruckt bei *Mansi*, T. III. p. 366 sqq. und *Harduin*, T. I. p. 739; übersezt bei Fuchs, a. a. O. S. 293.

2) *Socrat.* III. 25.

Einigen fremd vorgekommen, sei von den Vätern zu Nicäa auf eine sichere Art erklärt worden, so daß es bedeute: der Sohn sei aus dem Wesen des Vaters geboren und sei ihm in Ansehung des Wesens ähnlich (ὅμοιος κατ' οὐσίαν)" [1]). Sichtlich sollte damit das ὁμοούσιος wieder etwas abgeschwächt und semiarianisirt werden, und in der That ist Meletius wegen seiner Theilnahme an dieser Sache nachmals bei Manchen in Verdacht der Zweideutigkeit gekommen.

§ 88.

Valentinian und Valens. Die Synoden zu Lampsakus, Nikomedien, Smyrna, Tyana, in Carien ꝛc. Temporäre Union der Macedonianer mit den Orthodoxen.

Zum großen Schaden der orthodoxen Sache starb Jovian schon im achten Monate seiner Regierung, am 16. Februar 364, plötzlich, wahrscheinlich eines gewaltsamen Todes. Chrysostomus versichert, er sei von seiner Leibwache vergiftet worden, während Ammianus Marcellinus auf Erdrosselung im Bette hinweist. Die Kriegs- und Staatsobersten wählten jezt aus ihrer Mitte den General Valentinian zum Kaiser (26. Febr. 364), der alsbald seinen Bruder Valens zum Reichsgenossen und Herrscher des Orients annahm. Valentinian war ein eifriger und zwar orthodoxer Christ, was er schon unter Julian dem Apostaten bewiesen hatte, indem er lieber sein Amt aufgab und in den Kerker wanderte, als daß er seinen Glauben verlassen hätte. Sein Bruder Valens dagegen war arianisch gesinnt, und während Valentinian auch gegen die Arianer, selbst gegen die Heiden volle Duldung zeigte, wetteiferte Valens mit seinem Vorfahrer Constantius an Parteilichkeit und Haß gegen die Orthodoxen, wobei seine Gemahlin und der bekannte arianisch gesinnte Bischof Eudoxius von Constantinopel, der ihn auch taufte, großen Einfluß auf ihn übten [2]).

Mit Erlaubniß dieses neuen Kaisers Valens hielten die Macedonianer unter dem Vorsitze des Eleusius von Cyzikus im J. 365 eine Synode zu Lampsakus am Hellespont, welche das, was das acacianische Concil zu Constantinopel im J. 360 beschlossen hatte (namentlich

1) Dieses Synodalschreiben ist von *Socrat.* III. 25 und *Sozom.* VI. 4 mitgetheilt; auch abgedruckt bei *Mansi*, T. III. p. 370 und *Harduin*, T. I. p. 742.

2) *Theodoret.* hist. eccl. IV. 12.

die Absetzung der Semiarianer) sammt dem Glaubensbekenntniß dieser Synode (identisch mit dem von Nice-Rimini) für ungültig erklärte, den semiarianischen Ausdruck ὅμοιος κατ' οὐσίαν sanktionirte, das Symbolum von Antiochien (in encaeniis) wiederholte und den Eudoxius und Acacius, welcher leztere bereits wieder zum Arianismus zurückgekehrt war, für abgesezt erklärte [1]).

Die Macedonianer wandten sich sofort an Valens, um die Bestätigung ihrer Dekrete zu erhalten; allein Eudoxius hatte sich zuvor schon seines Ohres bemächtigt und deßhalb ertheilte der Kaiser den Gesandten der Synode, als sie zu ihm nach Heraklea kamen, die Weisung, mit Eudoxius Kirchengemeinschaft zu unterhalten; und als sie sich widersezten, schickte er sie in Verbannung und vergab ihre Stühle an Eudoxianer. Gleiches Schicksal traf viele andere Semiarianer, manche wurden auch um Geld gestraft oder mit verschiedenen Martern belegt [2]). Noch schlimmer war das Loos der Orthodoxen, die überall im Morgenlande ihrer Kirchen beraubt und auf alle Weise von Valens unterdrückt wurden [3]). Ja derselbe schickte fast alle orthodoxe Bischöfe des Orients in Verbannung, namentlich den hl. Meletius von Antiochien, und St. Athanasius von Alexandrien, während Basilius d. Gr. nur durch eigenthümliche Umstände dem gleichen Schicksale entging. Bis zu welcher Wuth sich diese Verfolgung steigerte, mag statt vieler Beispiele ein wirklich schreckliches hinlänglich zeigen. Um den beständigen Verfolgungen und Mißhandlungen möglichst ein Ziel zu setzen, begaben sich 80 orthodoxe Geistliche zu dem Kaiser nach Nikomedien, um von ihm mildere Behandlung zu erbitten. Er verurtheilte sie dafür zur Strafe des Exils, und ließ sie auf ein Schiff bringen, um über das schwarze Meer in die Verbannung geführt zu werden. Heimlich jedoch befahl er, daß auf der hohen See die Schiffsmannschaft sich in ein paar Kähne begeben und das Schiff selbst in Brand stecken solle. Auf solche Weise sollte das Meer die Schandthat verbergen. Doch ein heftiger Wind trieb das Schiff in einen Hafen Bithyniens, wo es nun allerdings sammt den 80 orthodoxen Geistlichen verbrannte, aber auch der Frevel offenbar wurde [4]). Es war dieß um's Jahr 370, also einige Jahre nach den Synoden, von denen wir eben reden.

1) *Sozom.* VI. 7. *Socrat.* IV. 2. 3. 4.
2) *Sozom.* l. c.
3) *Sozom.* VI. 10. *Socrat.* IV. 12.
4) *Socrat.* IV. 16. *Sozom.* VI. 14. *Theodoret.* IV. 24.

Eine ſolche veranſtaltete Kaiſer Valens ſelbſt im J. 366 in ſeiner Gegenwart zu Nikomedien, zum Zwecke, den Arianismus noch mehr in die Höhe zu bringen. Eleuſius von Cyzikus, wie wir wiſſen, einer der angeſehenſten Semiarianer, ließ ſich hier durch Drohungen verleiten, mit Eudorius in Kirchengemeinſchaft zu treten. Doch kaum war er in ſein Bisthum zurückgekehrt, ſo ergriff ihn tiefe Reue, und er verlangte, daß ſtatt ſeiner, weil er unwürdig geworden, ein anderer Biſchof gewählt werden ſolle. Die Gemeinde liebte ihn jedoch zu ſehr, als daß ſie darauf eingegangen wäre [1]).

Um ſich vor dem völligen Untergange zu retten, hielten jezt die Macedonianer oder Semiarianer (die beiden Ausdrücke galten für dieſe Zeit noch identiſch) verſchiedene Synoden zu Smyrna, in Piſidien, Iſaurien, Pamphilien und Lycien, überhaupt in Kleinaſien, und beſchloſſen hier, Deputirte an den abendländiſchen Kaiſer Valentinian und an Papſt Liberius abzuſenden, um ihnen Glaubens-Union anzubieten. Sie wählten dazu die Biſchöfe Euſtathius von Sebaſte, Silvanus von Tarſus und Theophilus von Caſtabalä (in Cilicien). Als dieſe nach Rom kamen, war Valentinian bereits nach Gallien abgegangen, wo er einen Krieg gegen die Barbaren zu führen hatte. Sie trafen ihn alſo nicht, und auch Papſt Liberius wollte ſie Anfangs nicht vorlaſſen, weil ſie Arianer ſeien. Sie erklärten jedoch, ſeit länger wieder den rechten Weg gefunden und die Wahrheit eingeſehen zu haben. Ja ſchon früher hätten ſie die Lehre der Anomöer verdammt, und in ihrem Ausdrucke: „der Sohn ſei dem Vater in Allem ähnlich“, eigentlich nichts Anderes als das ὁμοούσιος gelehrt. Auf Verlangen des Papſtes überreichten ſie eine ſchriftliche Glaubenserklärung, worin ſie der nicäniſchen Lehre feierlich beipflichteten, auch das nicäniſche Symbolum wörtlich recitirten, von dem Ausdrucke ὁμοούσιος insbeſondere erklärten, daß er der ſchlimmen Lehre des Arius entgegen ἁγίως und εὐσεβῶς gewählt worden ſei, den Arius und ſeine Schüler, auch die Häreſie der Sabellianer, Patropaſſianer, Marcioniten, Photinianer, Marcellianer (Anhänger des Marcell von Ancyra) und Paul von Samoſata, ganz beſonders aber auch das Symbolum von Nice-Rimini mit dem Anatheme belegten [2]).

1) *Socrat.* IV. 6. *Sozom.* VI. 8. Die weitere Angabe dieſer beiden Hiſtoriker, daß jezt Eunomius zum Biſchof von Cyzikus beſtellt worden ſei (durch Eudorius), iſt unrichtig. Die Erhebung des Eunomius fällt in eine frühere Zeit; im J. 366 aber war er nicht mehr im Beſitze des Stuhls von Cyzikus. Vgl. *Philostorg.* V. 3. und *Theodoret.* II. 27. 29, und die Note des Valeſius zu *Socrat.* IV. 7.

2) *Socrat.* IV. 12. *Sozom.* VI. 11.

Auf dieß hin nahm Papst Liberius die Deputirten der Semiarianer in die Kirchengemeinschaft auf und überreichte ihnen in seinem und der ganzen abendländischen Kirche Namen ein an ihre Committenten (59 morgenländische Bischöfe) gerichtetes Schreiben, des Inhalts: „aus den Erklärungen der Morgenländer und ihrer Deputirten habe er ersehen, daß sie mit seinem Glauben und dem des ganzen Abendlandes übereinstimmen. Es sei dieses kein anderer, als der nicänische, der in dem Ausdrucke ὁμοούσιος sein Bollwerk gegen alle arianische Irrlehre habe. Zu diesem Glauben seien jezt auch beinahe sämmtliche jene Abendländer wieder zurückgekehrt, welche zu Rimini zu einem falschen Schritte verleitet und gezwungen worden seien" [1]).

Es ist schon aufgefallen, daß man in Rom mit der einfachen Annahme des Nicänums von Seite der Macedonianer sich völlig zufrieden gab, obgleich diese bereits eine neue Irrlehre in Betreff des hl. Geistes aufgestellt hatten, welche im nicänischen Symbolum gar noch nicht vorgesehen war [2]). Papst Liberius, meinte man, hätte unter solchen Umständen von den Macedonianern auch einen Verzicht auf diesen neuen Irrthum verlangen sollen, und es wäre dieß allerdings nöthig gewesen, wenn man damals schon in Rom so gut als im Morgenlande Kunde von dieser neuen Lehre gehabt hätte. Dem war aber nicht so.

Die Deputirten der Morgenländer begaben sich nach Empfang des päpstlichen Schreibens alsbald nach Sicilien, veranlaßten daselbst die Abhaltung einer Synode, legten auch hier das homousiastische Glaubensbekenntniß ab und bekamen deßhalb von den sicilianischen Bischöfen ein ähnliches Schreiben wie vom Papste, womit sie nun in ihre Heimath zurückkehrten [3]). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie bei ihrer Reise durch's Abendland auch mit Bischof Germinius von Sirmium zusammenkamen, und auch ihn, ein Haupt der strengsten Arianer, der orthodoxen Lehre viel näher brachten. Er behauptete von nun an entschieden die wahre Gottheit des Sohnes, und daß er dem Vater in Allem ähnlich sei, und ließ sich auch durch eine Synode der Arianer zu Singidunum im J. 367 nicht davon abschrecken [4]).

Nachdem die morgenländischen Deputirten in ihrer Heimath wieder

---

1) *Socrat.* IV. 12.

2) Vgl. Schröckh, Kirchengesch. Bd. 12, S. 31.

3) *Socrat.* IV. 12.

4) Die bezüglichen Aktenstücke finden sich bei *Hilar.* Fragm. XIII—XV. p. 1359 sqq. ed. Bened.

angekommen, wurde zu Tyana in Cappadocien im J. 367 eine Synode veranſtaltet, auf der ſie die mitgebrachten Schreiben und Urkunden feierlich überreichten. Man vernahm dieſelben mit großer Freude, beſchloß, ſie auch den übrigen morgenländiſchen Biſchöfen mitzutheilen und brachte hiezu eine große Synode zu Tarſus in Cilicien in Vorſchlag, wo dann der Glaube von Nicäa allgemein angenommen werden ſollte. Allein Valens verbot die Abhaltung derſelben [1]).

Uebrigens waren keineswegs alle alten Semiarianer geneigt, den nicäniſchen Glauben anzunehmen, im Gegentheile verſammelten ſich um dieſelbe Zeit ungefähr 34 ihrer Biſchöfe in Carien, wo ſie zwar die Unionsbeſtrebungen ſehr lobten, aber doch das ὁμοούσιος ausdrücklich verwarfen und ſich für die antiocheniſche Formel (in encaeniis) ausſprachen, welche von dem Martyrer Lucius herrühre [2]).

§ 89.

Papſt Damaſus und ſeine Synoden. Tod des hl. Athanaſius.

Während dieſer Vorgänge ſtarb Papſt Liberius am 23. oder 24. September 366, und durch ein unter den Orthodoxen zu Rom ſelbſt entſtandenes perſönliches Zerwürfniß wurde einerſeits Damaſus, andererſeits Urſinus oder Urſicinus zum Papſte gewählt. Daraus entſtanden blutige Kämpfe zwiſchen beiden Parteien, die zulezt mit dem Siege des Damaſus endeten, indem Urſinus auf Befehl des Kaiſers Valentinian am 16. November 367 mit ſieben ſeiner Anhänger aus der Stadt verwieſen wurde. So ſelbſt befeſtigt dachte Damaſus auch an Befeſtigung des nicäniſchen Glaubens und hielt hiezu und anderer Zwecke wegen verſchiedene Synoden, über die uns theilweiſe nur ſehr mangelhafte Berichte, theilweiſe ſogar blos Andeutungen zugekommen ſind [3]). Die erſte wichtige unter dieſen Verſammlungen wurde wahrſcheinlich im J. 369 gehalten und darin die Lehre ausgeſprochen, Vater und Sohn ſeien unius substantiae, simul et spiritus sanctus. Zugleich wurde Biſchof Aurentius von Mailand, eine der Hauptſtüzen des Arianis-

1) *Socrat.* IV. 12. *Sozom.* VI. 12.

2) Ibid. VI. 12. Vgl. oben S. 504.

3) Die Zeitfolge der unter Damaſus gehaltenen römiſchen Synoden iſt ſehr zweifelhaft. Wir folgen hier, nach dem Vorgange Walch's (Hiſt. der Kirchenverſ. S. 213) den Unterſuchungen Merenda's in ſ. Gesta S. Damasi, Romae 1754.

mus im Abendlande, mit dem Anathema belegt [1]); da jedoch Kaiſer Valentinian ihn ſtets für rechtgläubig hielt [2]), blieb er im faktiſchen Beſitze des Bisthums bis zu ſeinem Tode im J. 374. Vor ihm noch, ſchon am 2. Mai 373, ſtarb der hl. Athanaſius [3]), dieſer größte Kämpfer der Kirche im arianiſchen Streite, und es bemächtigten ſich jezt die Arianer nicht nur des Stuhls von Alexandrien, ſondern ſie verübten zugleich in der dortigen Kirche die ſchrecklichſten Frevel und Grauſamkeiten. Der rechtmäßige Nachfolger des Athanaſius, Biſchof Petrus, mußte fliehen, arm wie ein Bettler; ſeine Prieſter wurden in's Elend gejagt, und wer ſie beweinte, Männer und Frauen, gegeißelt; der Arianer Lucius aber auf den Stuhl von Alexandrien erhoben [4]).

Einige Monate ſpäter hielt Papſt Damaſus im J. 374 eine zweite wichtige römiſche Synode, wozu ihn die orthodoxen Biſchöfe des Morgenlandes durch ihren Geſandten Dorotheus veranlaßten, den ſie mit der Bitte geſchickt hatten, die Lateiner möchten doch den Euſtathius von Sebaſte und Apollinaris von Laodicea mit dem Anathema belegen, indem Erſterer in die macedonianiſche Häreſie (in Betreff des hl. Geiſtes) zurückgefallen, Lezterer aber eine neue Irrlehre aufgebracht habe, und die volle Menſchheit Chriſti (im Gegenſatze zum Arianismus) in Abrede ſtelle. Die römiſche Synode erneuerte darum das Bekenntniß des nicäniſchen Glaubens und erfüllte den Wunſch der Orientalen dadurch, daß außer vielen andern häretiſchen Anſichten auch die macedonianiſche und apollinariſtiſche Irrlehre feierlich verworfen wurde [5]).

---

1) Das lateiniſche Originalſchreiben der Synode findet ſich bei *Harduin*, T. I. p. 773 und *Mansi*. T. III. p. 443; eine griechiſche Ueberſetzung davon gaben ſchon *Sozom*. VI. 23 und *Theodoret*. II. 22. Außerdem erließ dieſe Synode einen an die Orientalen gerichteten Tomus, worin außer dem eben berührten Synodalſchreiben noch einige andere Erklärungen über den Glauben enthalten ſind, und wovon ſich die Ueberreſte bei *Mansi*, T. III. p. 459—462 abgedruckt finden.

2) *Hilar. Pict.* contra Auxent. p. 1267. n. 7 sqq.

3) Siehe den Vorbericht zu den neuaufgefundenen Feſtbriefen des hl. Athanaſ. bei Larſow, a. a. O. S. 46.

4) Vgl. Schröckh, Kirchengeſch. Bd. XII. S. 41 ff.

5) Die Reſte der Akten finden ſich bei *Mansi*, T. III. p. 481 sqq., auch bei *Merenda*, l. c. p. 44 u. 202, wo zugleich die von Manſi angenommene Zeitbeſtimmung für unſere Synode widerlegt iſt.

§ 90.

Synoden zu Valence im J. 374, in Illyrien und zu Ancyra im J. 375, zu Ikonium und in Cappadocien.

Im nämlichen Jahre (374) hielten französische Bischöfe eine Synode zu Valence, welche sich jedoch an dem dogmatischen Kampfe, der jene Zeit bewegte, keineswegs betheiligte, sondern nur verschiedene Disciplinarvorschriften gab, die wir bei *Harduin*, T. I. p. 795, noch vollständiger bei *Mansi*, T. III. p. 491 sqq. zusammengestellt finden [1]).

Dagegen erklärte sich eine große illyrische Synode im J. 375 in ihrem noch vorhandenen Sendschreiben an die Morgenländer sehr entschieden gegen die pneumatomachische Irrlehre und beauftragte den Priester Elpidius, den sie mit ihrem Synodalschreiben nach dem Oriente schickte, über den Glauben dieser Gegenden Untersuchungen anzustellen und dort die Wahrheit zu verkünden. Zugleich sprach sie ihre Grundsätze über die Aufstellung von Bischöfen, Priestern und Diakonen aus, daß diese nämlich aus dem Clerus oder aus den durch Rechtschaffenheit bekannten hohen Magistratspersonen, nicht aber aus dem Militär oder dem niedern Beamtenstande gewählt werden sollten [2]).

Kaiser Valentinian bestätigte diese Beschlüsse nicht nur, sondern fügte noch ein besonderes Schreiben an die Bischöfe von Asien bei, mit dem Befehle, daß der homousiastische Trinitätsglaube überall gelehrt werden solle. Zugleich ist darin gesagt, es solle sich Niemand (im Orient) damit ausreden, daß er dem Glauben seines Kaisers (Valens) folge, denn das wäre Mißbrauch der kaiserlichen Autorität, Verwerfung Desjenigen, der uns die Befehle des Heils gegeben, und Nichtbefolgung des biblischen Wortes: „gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" [3]). Und dieses sichtlich gegen Kaiser Valens polemische Schreiben trägt doch an der Stirne den Namen des Valens (und Gratian) hinter dem des Valentinian, indem die römischen Kaiser die Sitte befolgten, auf allen ihren Edikten zugleich ihre Mitregenten zu nennen [4]). Daß endlich diese illyrische Synode erst im J. 375 und

---

1) Eine besondere Abhandlung über die Synode von Valence besitzen wir von Dr. Herbst († Prof. in Tübingen) in der Tübing. Quartalschr. 1827. S. 665 ff.

2) Bei *Theodoret.* hist. eccl. IV. 9. *Mansi*, T. III. p. 386. *Harduin*, T. I. p. 794. Vgl. Fuchs, Biblioth. der Kirchenvers. Bd. II. S. 373 ff.

3) *Theodoret.* lib. IV. c. 8. *Mansi*, T. III. p. 90.

4) Vgl. *Theodoret.* hist. eccl. IV. 7 in fine.

nicht früher, wie Mansi annahm, stattgehabt habe, hat schon Remi Ceillier (l. c. p. 609), wie mir scheint, richtig gezeigt. Nicht nur stellt sie Theodoret der Erhebung des hl. Ambrosius auf den Stuhl von Mailand nach, sondern es befand sich auch Kaiser Valentinian den ganzen Sommer und Herbst des Jahres 375 hindurch in Illyrien, und der besondere Antheil, den er dieser Synode bewies, erklärt sich durch die Annahme, daß sie in seiner Anwesenheit gehalten worden sei. Der baldige Tod Valentinians aber, im nämlichen Jahre 375, benahm seinem den Orthodoxen so günstigen Dekrete die Wirkung, und die Arianer sezten jezt (375), auf Kaiser Valens gestüzt, auf einer Synode zu Ancyra mehrere orthodoxe Bischöfe ab, darunter den hl. Gregor von Nyssa [1]).

Anderer ähnlicher Synoden der Arianer erwähnt der hl. Basilius nur andeutend (Ep. 237), aber er spricht auch von Synoden der Orthodoxen, namentlich zu Ikonium (um's J. 376), auf welcher Amphilochius, der Bischof dieser Stadt, den Vorsitz führte, und wo die orthodoxe Trinitätslehre auch in Betreff des hl. Geistes ausgesprochen wurde, gerade so, wie sie Basilius d. Gr. in seinem Werke vom hl. Geiste vorgetragen hatte. Ja, eben diese seine Schrift ist um dieselbe Zeit auch von einer Synode in Cappadocien förmlich gebilligt und bestätigt worden [2]).

§ 91.

Die dritte und vierte römische Synode unter Damasus; Synoden zu Antiochien, Mailand und Saragossa.

Ungefähr gleichzeitig wurde die apollinaristische Irrlehre auf der dritten römischen Synode unter Papst Damasus im J. 376, bei der auch der vertriebene Bischof Petrus von Alexandrien sich betheiligte, auf's Neue anathematisirt, und über Apollinaris und seine beiden Schüler Timotheus und Vitalis, die Bischöfe der Apollinaristen zu Alexandrien und Antiochien, die Absetzung ausgesprochen [3]).

Bald darauf verlor Valens in der Schlacht bei Adrianopel gegen die Gothen Thron und Leben im J. 378, und der junge Gratian, der älteste Sohn Valentinians, der bisher nur im Abendlande geherrscht

1) *Mansi*, T. III. p. 499. *Basil. M.* Ep. 235 (alias 264).
2) *Mansi*, T. III. p. 502 u. 506 sq.
3) *Sozom.* VI. 25. *Theodoret.* V. 10. *Merenda*, l. c. p. 53 sqq.

hatte, wurde nun Herr des gesammten Reiches. Selbst der orthodoxen Kirche angehörig, ertheilte er gleich bei seinem Amtsantritte im J. 378 allen seinen Unterthanen Religionsfreiheit, mit Ausnahme der Manichäer, Photinianer und Eunomianer, und rief alle verbannten Bischöfe zu ihren Gemeinden zurück [1]).

Dieß Toleranzedikt des Kaisers benützend, trennte sich jezt eine Anzahl der Macedonianer wieder von den nicänisch Gesinnten und sprach sich auf einer Synode zu Antiochien in Carien (378) für die Wesensähnlichkeit, mit ausdrücklicher Verwerfung des nicänischen ὁμοούσιος aus. Manche andere Macedonianer dagegen schlossen sich nur um so enger an die orthodoxe Kirche an [2]). Zudem versammelten sich jezt orthodoxer Seits nicht weniger als 146 orientalische Bischöfe zu Antiochien am Orontes, im neunten Monate nach dem Tode des hl. Basilius d. Gr., wie Gregor von Nyssa sagt [3]), also im September 378, um einerseits das antiochenische Schisma unter den Orthodoxen selbst beizulegen, was freilich jezt noch nicht gelang, und andererseits Mittel zu ergreifen, um der Kirche zum Siege über den Arianismus zu verhelfen. Zu diesem Ende unterschrieben die Bischöfe zu Antiochien den von der römischen Synode unter Damasus vom J. 369 [4]) erlassenen Tomus, und machten damit dessen dogmatische Erklärungen zu den ihrigen, erließen aber auch ein eigenes Synodalschreiben an die Bischöfe von Italien und Gallien, das zuerst unter den Briefen des hl. Basilius, später auch in den Conciliensammlungen abgedruckt wurde [5]).

Einige Zeit später, im J. 380, hielt Papst Damasus seine vierte römische Synode, welche vielfach irrig in zwei Concilien gespalten worden ist, z. B. von Remi Ceillier (l. c. p. 621 u. 627), indem diese Versammlung zweierlei verschiedene Funktionen vornahm. Einerseits bestätigte sie die Erhebung des Papstes Damasus gegenüber dem Prätendenten Ursicinus [6]), andererseits aber behandelte sie auch die große

---

1) *Socrat.* V. 2. *Sozom.* VII. 1. *Theodoret.* V. 2.

2) *Socrat.* V. 4. *Sozom.* VI. 2.

3) Ep. ad Olymp. de vita et obitu S. Macrinae.

4) Siehe oben S. 714. Vgl. *Harduin*, T. I. p. 776 und *Mansi*, T. III. p. 461 sq., wo die Unterschrift der Antiochener mitgetheilt ist.

5) *Mansi*, T. III. p. 511. Vgl. die Noten des Valesius zu *Theodoret.* V. 3.

6) Das hierauf bezügliche Schreiben der Synode an die Kaiser Gratian und Valentinian II. findet sich bei *Harduin*, T. I. p. 839 und *Mansi*, T. III. p. 624; vgl. Fuchs, a. a. O. S. 363.

dogmatiſche Frage und erließ eine Anzahl Anathematismen gegen die Sabellianer, Arianer, Macedonianer, Photinianer, Marcellianer, Apollinariſten ꝛc. [1]).

Aus demſelben Jahre 380 haben wir endlich noch zwei weitere Synoden namhaft zu machen: eine mailändiſche unter St. Ambroſius, die jedoch keine allgemeinen Angelegenheiten, ſondern nur die Rechtfertigung einer chriſtlichen Jungfrau aus Verona behandelte [2]), und die etwas wichtigere Synode zu Saragoſſa in Spanien. Sulpitius Severus erzählt (hist. sacra lib. II), „daß wegen den Priscillianiſten zu Cäſarauguſta (Saragoſſa) eine Synode ſpaniſcher und aquitaniſcher Biſchöfe gehalten worden ſei. Die Häretiker, obgleich geladen, ſeien nicht erſchienen, die Synode habe ſie aber dennoch verdammt, nämlich die Biſchöfe Inſtantius und Salvianus und die beiden Laien Helpidius und Priscillianus, und mit der gleichen Strafe Alle bedroht, die mit ihnen Kirchengemeinſchaft haben würden. Dem Biſchof Ithacius von Oſſonuba endlich habe ſie den Auftrag gegeben, dieſen Beſchluß allgemein bekannt zu machen und den Biſchof Hygin von Corduba zu excommuniciren, welcher zuerſt die neue Irrlehre entdeckt habe, aber ſelbſt zu ihr übergegangen ſei.“ Ein genaueres chronologiſches Datum fügt Sulpitius Severus nicht bei, aber nach ſeiner ganzen Geſchichtserzählung muß dieſe Synode ungefähr dem J. 380 zugeſchrieben werden. Da ſich nun in den alten Canonenſammlungen 8 Canones einer Synode zu Saragoſſa vom 4. October 418 der ſpaniſchen Aera, d. h. 380 unſerer Zeitrechnung, finden [3]), und dieſe 8 Canonen ſichtlich gegen die Priscillianiſten gerichtet ſind, ſo legt ſich von ſelbſt die Vermuthung nahe, daß ſie derſelben Synode angehören, von welcher Sulpitius ſpricht. Nur ſucht Manſi (l. c. p. 635 sqq.) wahrſcheinlich zu machen, daß dieſelbe ſchon im J. 379 ſtattgehabt habe. Ihre Canones lauten: 1) alle gläubigen Frauensperſonen ſollen ſich von den Conventikeln fern halten. 2) Niemand darf am Sonntag faſten, auch darf man während der Quadrageſe

1) Das betreffende Aktenſtück hat Theodoret V. 11 aufbewahrt, aber ohne Zweifel mit fehlerhafter Ueberſchrift. Dieſer zu Folge wäre nämlich das Schreiben des Damaſus und ſeiner Synode an Biſchof Paulinus von Theſſalonich gerichtet geweſen, aber es war damals der hl. Acholius Biſchof dieſer Stadt, und es ſollte darum wohl Paulinus von Antiochien (der Biſchof der Euſtathianer) geleſen werden. Weiterhin iſt die betreffende Urkunde auch abgedruckt bei *Mansi*, T. III. p. 486 sqq. *Harduin*, T. I. p. 802.

2) *Mansi*, T. III. p. 517.

3) Bei *Mansi*, T. III. p. 633 sqq. *Harduin*, T. I. p. 805 sq.

nicht von der Kirche wegbleiben und eigene Conventikel halten. 3) Wer die in der Kirche bekommene Eucharistie nicht genießt, sei Anathema. 4) Vom 17. December bis zum Epiphanienfest muß jeder täglich die Kirche besuchen und darf nicht mit bloßen Füßen gehen. 5) Wer von einem Bischof excommunicirt ist, darf von einem andern nicht aufgenommen werden. 6) Ein Cleriker, welcher aus Stolz Mönch wird, weil dieß eine bessere Gesetzesbeobachtung sei, ist auszuschließen. 7) Niemand darf sich eigenmächtig für einen Lehrer ausgeben. 8) Vor 40 Jahren soll keine Jungfrau den Schleier empfangen [1]).

§ 92.

Kaiser Theodosius d. Gr.

Unterdessen hatte die orthodoxe Kirche ungeheure Fortschritte gemacht. Schon seit Gratian das Toleranzedikt erließ, begann der Sieg entschieden auf Seite der Nicäner sich zu wenden, und nur in einigen Städten wie Constantinopel blieb der Arianismus noch vorherrschend. Aber auch dieß änderte sich, als Gratian im J. 379 den Theodosius zu seinem Reichsgehülfen annahm und ihm die Verwaltung der Morgenlande übergab. Alsbald erließ dieser im J. 380 das berühmte Edikt, worin er die Ketzer bedrohte und alle seine Unterthanen zum Bekenntniß des orthodoxen Glaubens aufforderte [2]). Auch entzog er, sobald er nach Constantinopel kam, den Arianern ihre Kirchen, um sie den Orthodoxen wieder einzuräumen [3]), und erließ im J. 381 abermals ein Glaubensedikt, worin er allen Ketzern in Städten Gottesdienst zu halten verbot, und nur den Katholiken den Besitz von Kirchen gestattete [4]). Von ganz besonderer Wichtigkeit war es, daß er in demselben Jahre 381 auch die zweite ökumenische Synode veranstaltete, die den zu Nicäa begonnenen Kampf zum endlichen Siege führen sollte. Bevor wir jedoch zur Erörterung dieses zweiten allgemeinen Concils übergehen, müssen wir noch zwei wichtige Synoden betrachten, welche in die Zwischenzeit zwischen dem ersten und zweiten allgemeinen Concile fallen, deren genaueres Datum jedoch nicht mit voller Sicherheit angegeben werden kann; ich meine die Synoden von Laodicea und Gangra.

---

1) Vgl. Mandernach, Gesch. d. Priscill. 1851. S. 20 ff.
2) Cod. Theod. L. XVI. tit. 1. de fide cathol. l. 2.
3) *Socrat.* V. 7. *Sozom.* VII. 5.
4) Cod. Theod. l. 6 de haeret.

Sechstes Buch.

Die Synoden von Laodicea und Gangra.

§ 93.

Synode von Laodicea.

In ſehr vielen alten, ſeit dem ſechsten oder gar ſchon im fünften Jahrhundert entſtandenen Concilienſammlungen finden wir die Akten der Synode zu Laodicea in Phrygien (Phrygia Pacatiana) [1]) denen der antiocheniſchen vom J. 341 nach-, denen der zweiten allgemeinen Synode vom J. 381 aber vorangeſtellt. Noch etwas genauer placiren Einige, z. B. Matthäus Blaſtares, unſere Synode nach der ſardicenſiſchen [2]), das Trullanum aber [3]) und Papſt Leo IV. weiſen ihr den Platz unmittelbar vor dem zweiten allgemeinen Concil an [4]). Deßungeachtet glaubte Baronius dieſelbe viel früher anſetzen und ſogar dem Nicänum voranſtellen zu ſollen [5]), und zwar α) weil im lezten Canon von Laodicea das Buch Judith nicht unter den bibliſchen aufgeführt werde, während doch nach Angabe des hl. Hieronymus ſchon die Synode von Nicäa dieß Buch für canoniſch erklärt habe [6]). Zudem ſeien β) mehrere Canonen von Laodicea mit nicäniſchen identiſch, ohne daß dabei das Nicänum citirt werde, was gewiß aus Reſpekt geſchehen

1) Auch Laodicea ad Lycum genannt und nicht zu verwechſeln mit Laodicea in Syrien.

2) Vgl. die Note Harduin's in ſ. Collect. Concil. T. I. p. 779, auch bei *Mansi*, T. II. p. 563.

3) Concil. Trull. can. 2 bei *Harduin*, Coll. Concil. T. III. p. 1659.

4) Im Corpus jur. can. c. 1. Dist. XX.

5) *Baron.* Annal. T. IV. appendix. p. 916 sq. ed. Mog. 1601.

6) *Hieron.* praef. ad librum Judith.

wäre, wenn unſere Synode von der nicäniſchen entlehnt hätte. Umgekehrt aber, wenn die laodicenſiſche Synode älter war als das Nicänum, und lezteres einige Canones von jener verhältnißmäßig unbedeutenden Synode recipirte, ſo erkläre ſich das Nichtcitiren ganz leichtlich.

Wie ſchwach lezteres Argument ſei, erhellt von ſelbſt; aber auch das andere iſt nicht ſtichhaltig, denn wir haben ſchon in der Geſchichte der nicäniſchen Synode (S. 354 f.) gezeigt, daß die Worte des Hieronymus nicht dahin zu verſtehen ſeien, als habe das Nicänum ein Dekret oder einen Canon über das Buch Judith aufgeſtellt, daß vielmehr höchſt wahrſcheinlich zu Nicäa nur transeundo bei irgend einer Verhandlung jenes Buch citirt und ſo gewiſſermaßen tacite approbirt worden ſei. Ja Hieronymus ſelbſt würde, wenn ein förmlicher Beſchluß des Nicänums über das Buch Judith vorgelegen wäre, gewiß nicht anderwärts wieder ſo unſicher über deſſen Autorität ſich ausgedrückt haben [1]). Hat aber das Concil von Nicäa ſich nicht expreß über das Buch Judith ausgeſprochen, ſo fällt die ganze Argumentation des Baronius über den Haufen. Dazu kommt noch, daß der Inhalt der laodicenſiſchen Canonen, welche ſo manches Detail des Lebens und des Gottesdienſtes regeln und ordnen, eher in eine Zeit paßt, welche den Verfolgungen etwas ferner liegt und wo ſich die Kirche ſchon ſeit länger einer ruhigen Entwicklung erfreute. Daher treffen wir unter den laodicenſiſchen Canonen wohl Verordnungen über die Kirchenkleidung, aber nicht mehr Verordnungen über die lapsi. Dieß weist ſichtlich mehr auf die zweite Hälfte als auf den Anfang des vierten Jahrhunderts hin.

Einen feſten chronologiſchen Anhaltspunkt ſcheint uns der ſiebente Canon von Laodicea ſelbſt zu bieten, worin die Taufe der Photinianer für ungültig erklärt wird. Nun wiſſen wir, daß Biſchof Photinus von Sirmium erſt um die Mitte des vierten Jahrhunderts Aufſehen machte und zuerſt von den Euſebianern auf der antiocheniſchen Synode des Jahres 344 (in der μακρόστιχος-Formel), von den Orthodoxen aber im J. 345 zu Mailand (ſ. S. 614), dann wieder von den Euſebianern in den Jahren 351 und 355 auf den Synoden zu Sirmium und Mailand (ſ. S. 618 u. 624) mit dem Anatheme belegt, auch mehrmals exilirt wurde, und um's Jahr 366 im Exil ſtarb (ſ. S. 624). Da es jedoch, wie wir unten ſehen werden, zweifelhaft iſt, ob das Wort

1) Z. B. Epist. 47 ad Furiam: *si cui tamen placet volumen recipere*; vgl. oben S. 355, Note 2.

Φωτεινιανῶν im ſiebenten Canon ächt ſei, ſo läßt ſich leider hieraus nichts Gewiſſes erſchließen. Etwas beſſer verhält es ſich damit, daß in der Einleitung zu den laodicenſiſchen Canonen der griechiſche Text zu dem Worte Phrygien den Beiſatz *Παλατιανῆς* macht und damit auf eine geographiſche Eintheilung hinweist, die zur Zeit der Synode von Sardika (343) noch nicht beſtanden zu haben ſcheint [1]).

Petrus de Marca ſuchte zu zeigen, daß unſere Synode im J. 365 ſtattgehabt habe [2]), wurde aber ſchon von Pagi widerlegt [3]), welcher der Hypotheſe des Gothofredus (in ſ. Noten zu Philoſtorgius) beitrat, daß dieſelbe durch Theodoſius, einen arianiſchen Biſchof Lydiens, um's Jahr 363 veranlaßt worden ſei. Philoſtorgius (VIII. 3. 4) erzählt nämlich, daß nach dem Tode des abtrünnigen Julian (363) ein lydiſcher Biſchof, Theodoſius, eine kleine Synode berufen habe, auf welcher die Ordination des Aetius und die von ihm vollzogenen Weihungen für ungültig erklärt worden ſeien. Dieſen Theodoſius bezeichnet der Epitomator des Philoſtorgius (Photius) als einen heftigen Eunomianer, und es iſt darum zweifelhaft, ob er mit jenem Theodoſius, Biſchof von Philadelphia in Lydien, den Epiphanius zu den Semiarianern ſtellt [4]), identiſch ſei. Weiterhin behauptet eine Stelle im Corpus juris canonici (c. 11. Dist. XVI), deren Autor unbekannt iſt, daß Biſchof Theodoſius, der jedoch nicht näher bezeichnet wird, der Haupturheber der laodicenſiſchen Beſchlüſſe geweſen ſei. Gothofred und Pagi identificirten dieſen Theodoſius mit dem bei Philoſtorgius erwähnten und ſuchten zugleich ihre Vermuthung hauptſächlich durch den Satz zu befeſtigen, daß die Synode von Laodicea eine ſtrenge aſcetiſche Richtung, beſonders in Betreff des Geſchlechtlichen, verfolge, Philoſtorgius aber (l. c.), völlig in Uebereinſtimmung damit, von Biſchof Theodoſius ausſage, welch' großen Abſcheu er vor allem geſchlechtlichen Umgange gehabt habe.

---

1) In dem Schreiben der arianiſchen Partei zu Sardika wird nämlich nur ein Phrygien genannt. *Harduin*, T. I. p. 671. *Mansi*, T. III. p. 126. Hierauf legten namentlich die Ballerini Gewicht, um zu zeigen, die Synode von Laodicea habe ſpäter als die ſardicenſiſche ſtattgehabt; in ihrer Ausgabe der Werke Leo's, T. III. p. XXI. n. XII. Vgl. oben S. 523.

2) Marca's Anſicht wiederholte Van Eſpen, Commentar. in Canones et decreta juris etc. Colon. 1754. p. 156 sq.

3) *Pagi*, Critica in Annal. Baron. ad ann. 314. n. 25.

4) *Epiphan.* haer. 73. c. 26.

Allein für's Erste hat die Synode von Laodicea nicht im Geringsten eine Art Abscheu vor der Ehe oder irgend eine derartige Hyperascese an den Tag gelegt; unrichtig ist aber namentlich zweitens, daß jener Theodosius ein Ascet gewesen sei, vielmehr besagen die Worte des Philostorgius, richtig verstanden, wie sie auch Valesius auslegt, gerade das Gegentheil, daß nämlich Theodosius selbst in unerlaubte Verhältnisse verwickelt gewesen sei (c. 3) und „einen zügellosen Wandel" (ἐκθέσιν πολιτείας) geführt habe (c. 4). Ein solcher Mann aber, der sich, wie Philostorgius (l. c.) ebenfalls sagt, um der Verantwortung wegen seiner schlechten Lebensweise auszuweichen, mit einigen Freunden und Genossen seiner Aufführung zu einem Conciliabulum zusammenthut, um diejenigen zu stürzen, die er fürchtet, ist gewiß nicht der Autor so ernster, strenger und würdiger Beschlüsse, wie die laodicensischen sind, ganz abgesehen davon, daß unsere Synode niemals für eine arianische galt, was sie doch nach der Vermuthung Gothofreds ꝛc. gewesen wäre [1]). Dazu kommt noch, daß einerseits Philostorgius kein Wort davon sagt, daß das Conciliabulum des Theodosius auch Disciplinarverordnungen gegeben habe, und daß andererseits unter unsern laodicensischen Canonen kein einziger eine sichtliche Beziehung auf Aetius hat. Wenn demnach auch die obige Angabe des Corpus jur. can. für richtig gehalten werden will, so darf doch jener Theodosius, der die laodicensische Synode veranlaßte, mit dem gleichnamigen Subjekte bei Philostorgius gewiß nicht verwechselt werden; für das Datum unserer Synode aber haben wir abermals nichts gewonnen.

Unter solchen Umständen [2]) ist es am besten, mit Remi Ceillier, Tillemont u. A. die Abhaltung der laodicensischen Synode im Allgemeinen zwischen 343—381, d. h. zwischen dem sardicensischen und dem zweiten allgemeinen Concil, anzusetzen und auf Entdeckung eines genaueren Datums zu verzichten. Der durchaus disciplinäre Inhalt der Synode weist darauf hin, daß zur Zeit ihrer Abhaltung eine Art Waffenstillstand im dogmatischen (arianischen) Kampfe jener Zeit habe eingetreten sein müssen.

Die 60 Canonen der Synode von Laodicea wurden griechisch

1) Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, stellt Pagi die weitere Hypothese auf: die Synode von Laodicea sei allerdings eine arianische gewesen, aber ihre Canones seien später von der orthodoxen Kirche recipirt worden.

2) So viel mir bekannt, hat unter den neuern Gelehrten keiner eine eigene Untersuchung über das Datum der laodicensischen Synode angestellt.

abgefaßt und ſind in der Originalſprache auf uns gekommen [1]). Außerdem wurden ſchon frühzeitig lateiniſche Ueberſetzungen davon veranſtaltet, z. B. von Dionyſius Exiguus, die wir ebenfalls noch beſitzen; Commentarien darüber aber lieferten im Mittelalter hauptſächlich Balſamon, Zonaras und Ariſtenus [2]), in neuerer Zeit Van Eſpen [3]) und † Prof. Herbſt in der Tübinger theologiſchen Quartalſchrift [4]).

Den laodicenſiſchen Canonen geht eine von den alten Sammlern herrührende kleine Vorrede voran, alſo lautend:

„Die hl. Synode, die zu Laodicea in Phrygia Pakatania aus verſchiedenen Provinzen Aſiens verſammelt wurde, hat folgende kirchliche Verordnungen aufgeſtellt“:

Can. 1. „Wir haben beſchloſſen, daß den kirchlichen Regeln gemäß denjenigen, welche geordnet und geſetzmäßig eine zweite Ehe eingegangen und ſich nicht heimlich vermählt haben, nach Verfluß kurzer Zeit und nachdem ſie ſich auf Gebete und Faſten verlegten, verziehen und die kirchliche Gemeinſchaft wieder ertheilt werden müſſe.“

Wir ſehen, die Synode von Laodicea nimmt hier die chriſtliche Freiheit in Betreff der zweiten Ehe in Schutz, wie dieß ſchon zuvor das Concil von Nicäa (Can. 8) und theilweiſe auch die Synoden von Neocäſarea (Can. 3 u. 7) und Ancyra (Can. 19) gethan haben. Dabei wird jedoch nicht jegliche macula von der zweiten Ehe genommen, im Gegentheil eine Sühnung dieſer Schwäche durch Gebet und Faſten noch als nothwendig angegeben. Ja in den Worten: „nach Verfluß kurzer Zeit“ (*ὀλίγα χρόνα παρελθόντος*) iſt deutlich enthalten, daß ein Digamus nicht ſogleich unmittelbar nach Schließung der zweiten Ehe zur Gemeinſchaft, namentlich zum Abendmahle, zugelaſſen, ſondern eigentlich auf kurze Zeit ausgeſchloſſen oder in den aphorismus minor verſezt werden ſolle.

Weiterhin iſt, wie wir ſchon in der Ueberſetzung andeuteten, der Ausdruck *κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα* mit *ἀποδίδοσθαι αὐτοῖς τὴν κοινωνίαν* zu verbinden, ſo daß der Sinn entſteht: „der kirchlichen Regel gemäß müſſen ſie aufgenommen werden“; wollte man aber die fraglichen Worte mit *συναφθέντας δευτέροις γάμοις* verbinden, wie

1) Abgedruckt bei *Mansi*, T. II. p. 563 sqq. *Harduin*, T. I. p. 781 sqq. *Bevereg.* Pandectae Canonum T. I. p. 453 sqq.

2) Ihre Commentarien ſind abgedruckt bei *Bevereg.* l. c.

3) *Van Espen*, Commentar. in Canones et decreta juris veteris ac novi. Colon. 1754. p. 157 sqq.

4) Tübing. theol. Quartalſchr. 1823. S. 3 ff.

es Dionysius Exiguus gemacht hat, so würde dadurch nur eine Tautologie entstehen, indem schon in dem Worte νομίμως enthalten ist, daß die fragliche zweite Ehe eine gesetzliche sein müsse. Was bedeuten aber die Worte: „und sich nicht heimlich vermählt haben?" Ganz richtig deuten dieß die oben genannten drei mittelalterlichen Commentatoren dahin, der Digamus dürfe mit der Person, mit der er in zweite Ehe trat, nicht zuvor schon (d. h. vor Eingehung der zweiten Ehe) Umgang gehabt haben, denn sonst treffe ihn noch die Strafe der Fornikation, und er könne darum in solchem Falle nicht schon so frühe wieder in die Gemeinschaft aufgenommen werden.

Endlich bedarf es kaum der Bemerkung, daß in unserem Canon nur von solchen Digamis die Rede ist, welche nach dem Tode ihrer ersten Gattin sich wieder verheiratheten. Deutlich liegt dieß in den Worten: „die zweite Ehe müsse gesetzlich (νομίμως) eingegangen sein," und Wiederverheirathung noch bei Lebzeiten des ersten Gatten wäre in der alten Kirche nicht für eine erlaubte Ehe, sondern für abscheulichen Ehebruch gehalten worden. Hatte ja doch die Urkirche Mühe, die Wiederverheirathung auch nach dem Tode des einen Theils als zulaßbar festzuhalten; so streng war in dieser Beziehung die Sitte. Vgl. hierüber was Van Espen, l. c. p. 151, gegen Justellus bemerkt.

Can. 2: „Daß Sünder verschiedener Art, wenn sie ausdauerten im Gebete des Bekenntnisses und der Buße, und sich von dem Bösen gänzlich abgewandt haben, nachdem ihnen nach Maßgabe ihres Falles eine Bußzeit bestimmt war, aus Rücksicht auf das Mitleid und die Güte Gottes wieder in die Gemeinschaft eingeführt werden sollen."

Van Espen (l. c. p. 158) u. A. meinten, unser Canon handle nur von Solchen, welche verschiedene Vergehen in ihrer Person cumulirt haben, und es habe sich gefragt, ob Jemand, der nicht blos eine große Sünde, sondern mehrere verschiedener Art begangen habe, auch wieder in die Gemeinschaft aufgenommen werden dürfe. Mir scheint jedoch unser Canon mit den Worten: τὰς ἁμαρτάνοντας ἐν διαφόροις πταίσμασι nichts anderes sagen zu wollen, als: „Sünder verschiedener Art sollen je nach der Größe ihres Falles behandelt werden." Daß nicht nothwendig von verschiedenen Sünden eines und desselben Subjektes die Rede sei, geht auch aus dem Ausdruck: κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶ πταίσματος hervor, indem hier der Singular, nicht der Plural gebraucht ist.

Dagegen hat Van Espen wohl Recht, wenn er mit Aubespine die

Worte: „wenn sie ausdauerten im Gebete des Bekenntnisses (ἐξομολογήσεως) und der Buße," nicht auf die sakramentale Beicht bezieht, zu welcher schon der Ausdruck: „ausdauern" nicht recht passend wäre. Gemeint ist hier wohl jenes öfter vor Gott und der Gemeinde im Gebete wiederholte bußfertige Bekenntniß der begangenen Sünden, welches der sakramentalen Beicht und Absolution voranging.

Unser Canon ging in der Isidor'schen Uebersetzung auch in das Corpus jur. canonici über, can. 4 Causa XXVI. quaest. 7.

Can. 3: „Daß diejenigen, welche erst vor Kurzem getauft worden sind, nicht zu Clerikern befördert werden sollen."

Aehnliches verordnete schon das Nicänum, Can. 2. vgl. oben S. 361.

Can. 4: „Daß die Geistlichen nicht wuchern und nicht Zins und die sogenannten Anderthalbe nehmen dürfen."

Auch dieses Verbot wurde schon von dem Nicänum, Can. 17, ausgesprochen, und es ist darum das Nöthige hierüber schon oben S. 405 f. gesagt worden. Dionysius Exiguus und Isidor haben unsern Canon als den 5ten von Laodicea bezeichnet, dagegen den fünften des griechischen Textes, also den folgenden, quarto loco gesezt. Ueberdieß findet sich unser Canon auch im Corpus jur. can. im Gratianischen Dekrete c. 9 Dist. XLVI.

Can. 5: „Daß die geistlichen Weihen nicht in Gegenwart der audientes vorgenommen werden dürfen."

Unter den ἀκροώμενοι = audientes sind ohne Zweifel nicht blos die Katechumenen der untersten Klasse, sondern auch die Pönitenten der zweiten Stufe zu verstehen, welche den nämlichen Titel führten, und bekanntlich wie jene nicht dem gesammten Gottesdienste anwohnen durften. Balsamon und Zonaras bezogen jedoch unseren Canon nicht auf die Weihen, sondern auf die Wahlen neuer Geistlichen, und meinten, die Katechumenen hätten deßhalb einem solchen Wahlakte nicht anwohnen dürfen, weil bei dieser Veranlassung auch die Fehler der Candidaten des geistlichen Standes zur Sprache kamen und man diese aus natürlichen Gründen so wenig als möglich publik machen, namentlich vor Leuten nicht auskramen wollte, die, wie die Katechumenen, noch nicht fest zur Kirche gehörten, und vielleicht sogar wieder zu den Heiden zurücktraten.

Can. 6: „Daß den Häretikern, so lange sie in der Ketzerei beharren, nicht erlaubt sei, das Haus Gottes zu betreten."

Das laodicensische Concil urtheilt hier strenger als andere Synoden,

welche es ſogar gerne ſahen, wenn Heiden, Juden und Häretiker der missa catechumenorum, d. h. den kirchlichen Leſungen und der Predigt anwohnten, in Hoffnung, daß ſie dadurch vielleicht gewonnen würden. So das angebliche 4te Concil von Carthago vom J. 398 can. 84 (*Harduin*, T. I. p. 984. *Mansi*, T. III. p. 958).

Can. 7: „Daß diejenigen, welche aus den Häreſien, das iſt, der Novatianer, oder Photeinianer, oder Quartodecimaner (Teſſareskaidekatiten) zurückkehren, ſie mögen bei ihnen (Katechumenen) oder Gläubige geweſen ſein, nicht aufgenommen werden dürfen, bevor ſie alle Häreſie anathematiſirt haben, namentlich aber die, worin ſie ſelbſt befangen waren. Und alsdann ſollen die bei ihnen ſogenannten Gläubigen, nachdem ſie die Symbole des Glaubens erlernt und die Salbung mit dem hl. Chrisma empfangen haben, an dem hl. Myſterium Antheil erhalten."

Es iſt unverkennbar, daß die Synode die Taufe der hier aufgezählten Sekten für gültig hielt, und darum bei dem Uebertritt eines bisherigen Mitgliedes ſolcher Parteien keine neue Taufe verlangte. Bei den Novatianern und Quartodecimanern iſt dieß um ſo einleuchtender, als ihre Abweichung von der Kirche bekanntlich die Trinitätslehre gar nicht berührte, ja ſie eigentlich nicht Häretiker, ſondern Schismatiker waren, und von unſerer Synode nur sensu latiori den Häretikern beigezählt werden können, indem αἵρεσις hier ganz identiſch mit Partei oder Sekte im Allgemeinen genommen wird.

Bedenklicher erſcheint die Nennung der Photeinianer. Sie waren gerade in der Trinitätslehre häretiſch, und es konnte darum die Gültigkeit ihrer Taufe keineswegs unbedenklich anerkannt werden. Dazu kommt, daß eine Synode zu Arles im Jahr 452 verordnete: Photiniacos, sive Paulianistas, secundum patrum statuta baptizari oportere [1]). Nehmen wir endlich noch dazu, daß das Wort Photiniani ſchon in der breviatio canonum des Ferrandus n. 177 († 548), auch in der alten Ueberſetzung Iſidors [2]), in einem Lucenſer [3]) und Pariſer Codex [4]) (lateiniſcher Canonen) fehlt, ſo iſt deſſen

1) *Harduin.* T. II. p. 774. Man hat die Photinianer und die Anhänger des Paul von Samoſata oft zuſammengeſtellt, ſo z. B. Rufin in ſeiner Ueberſetzung des 19. (21) nicän. Canons, in ſ. hist. eccl. I. (X), c. 6.

2) Bei *Mansi*, T. V. p. 585.

3) Bei *Mansi*, T. II. p. 591.

4) Fuchs, Bibl. der Kirchenverſ. Bd. II. S. 322. *Remi Ceillier*, T. IV. p. 727.

Aechtheit wenigstens sehr zweifelhaft gemacht. Entschieden bestritten aber wurde sie von Baronius, Binius, Remi Ceillier u. A. [1]).

Endlich ist noch zu bemerken, daß unser griechischer Text dieses Canons eine Lücke hat, indem ihm das Wort „Katechumenen," das wir in unserer Uebersetzung mit Klammern eingeschlossen haben, sichtlich nur durch Schuld eines Abschreibers fehlt. Es stand in den Exemplaren des Dionysius Exiguus, Isidor und anderer Alten, auch in denen Balsamon's.

Can. 8: „Daß diejenigen, welche von der Häresie der sogenannten Phrygier (Montanisten) zurückkehren, auch wenn sie sich im vermeintlichen Clerus derselben befanden und die angesehensten hießen, — mit aller Sorgfalt katechesirt und getauft werden müssen von den Bischöfen und Priestern der Kirche."

Unsere Synode erklärt hier die Taufe der Montanisten für ungültig, während sie im vorigen Canon die der Novatianer und Quartodecimaner für gültig anerkannte. Daraus geht hervor, daß sie die Montanisten wegen einer Häresie in Betreff der Trinitätslehre im Verdacht hatte. Anders urtheilten jedoch einige andere Autoritäten des kirchlichen Alterthums, und man war offenbar lange Zeit kirchlicher Seits schwankend, ob man die Taufe der Montanisten für gültig erachten solle oder nicht. Für ihre Gültigkeit sprach sich Dionys d. Gr. von Alexandrien aus (*Tillemont*, Mémoires etc. T. II. p. 200. *Baron.* Annal. ad ann. 260, n. 16); unsere Synode dagegen und das zweite allgemeine Concil verwarfen dieselbe als ungültig, der Synode von Ikonium (235) gar nicht zu gedenken, welche alle Ketzertaufe für ungültig erklärte. Dieses Schwanken der alten Kirche erklärt sich also: a) auf der einen Seite betheuerten die Montanisten, namentlich Tertullian, daß sie ganz den gleichen Glauben und die gleichen Sakramente, namentlich die gleiche Taufe (eadem lavacri sacramenta) mit den Katholiken hätten (*Tertull.* de veland. virg. c. 1). Hiemit übereinstimmend gab der hl. Epiphanius (haer. 48, 1) den Montanisten das Zeugniß, daß sie vom Vater, Sohn und hl. Geist ganz ebenso lehrten, wie die katholische Kirche. b) Minder günstig dachten jedoch von ihnen andere Väter, und zwar deßhalb, weil die Montanisten selbst sich oft so zweideutig ausdrückten, daß man glauben konnte, ja mußte, der

1) *Baron.* Annal. T. IV. Append. n. VI. p. 916. Binius in seinen Noten zu unserer Synode bei *Mansi*, T. II. p. 595. *Remi Ceillier*, l. c. p. 727.

hl. Geiſt werde von ihnen geradezu mit Montanus identificirt. So pflegt z. B. Tertullian, wenn er Ausſprüche Montans citirt, geradehin zu ſagen: „der Paraklet ſpricht.“ Es haben darum auch in der That Firmilian (Ep. 75 unter den Cyprian'ſchen), Cyrill von Jeruſalem, Baſilius d. Gr. und andere Väter den Montaniſten ſolche Identificirung zum Vorwurfe gemacht und conſequent ihre Taufe für ungültig gehalten. c) Am weiteſten geht dabei Baſilius d. Gr., wenn er behauptet, die Montaniſten hätten auf den Namen des Vaters, des Sohnes, Montans und der Priscilla getauft (Ep. ad Amphiloch. Opp. T. III. p. 20 ed. Ben.). Es iſt zwar ſehr wahrſcheinlich, wie ſchon Tillemont vermuthete (l. c. p. 200 a), daß Baſilius nur aus ſeiner Vorausſetzung, Montan werde mit dem hl. Geiſte identificirt, per consequentiam ſolche Taufabenteuerlichkeit erſchloſſen habe und ebenſo wahrſcheinlich iſt, was Baronius behauptet, daß die Montaniſten die Taufformel nicht verändert hätten —; aber auch all' das angenommen, ſchon ihre zweideutigen Redensarten über Montan und den hl. Geiſt legten es ſehr nahe und machten es räthlich, ihre Taufe für ungültig zu erklären. d) Dazu kommt noch, daß eine beträchtliche Anzahl Montaniſten, die Schule des Aeſchines nämlich, in den Sabellianismus verfiel, und alſo entſchieden ungültig taufte [1]).

Schließlich iſt noch zu bemerken, daß Balſamon und Zonaras unter dem Ausdrucke unſeres Textes: εἰ καὶ μέγιστοι λέγοιντο = „und die angeſehenſten hießen,“ mit Recht die hervorragendſten Cleriker und Lehrer der Montaniſten verſtehen [2]).

Can. 9: „Es ſei nicht zuzugeben, daß die Mitglieder der Kirche ſich in die Cömeterien oder ſogenannten Martyrien (Kapellen) irgend welcher Häretiker begeben, des Gebetes oder Gottesdienſtes wegen, ſondern daß ſolche, die dieß thun, wenn ſie Gläubige ſind (nicht blos Katechumenen) auf einige Zeit ausgeſchloſſen, wenn ſie aber Buße thun und ihren Fehler bekennen, wieder aufgenommen werden ſollen.“

Indem die Synode hier eine Art der communio in sacris verbietet, ſpricht ſie von angeblichen Martyrerkapellen der Häretiker deßhalb, weil die Ketzer jene aus ihnen, die in einer Verfolgung umkamen,

---

1) Vgl. darüber meine Abhandlung über Montanus im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, Bd. VII. S. 264 f.

2) Vgl. die oben citirte Abhandlung S. 261 und *Beveregi* Synodicon s. Pandectae canonum, T. I. p. 456.

als Martyrer verehrten, die Kirche aber ihnen dieſe Würde natürlich nicht zugeſtehen konnte, wie ſchon Euſebius in ſeiner Kirchengeſchichte lib. V. c. 16 ſich ausſpricht.

Can. 10: „Daß die Glieder der Kirche ihre Kinder nicht unterſchiedslos mit Häretikern ehelich verbinden ſollen."

Zu dem Ausdrucke ἀδιαφόρως = unterſchiedslos bemerkt Fuchs in ſeiner Bibliothek der Kirchenverſammlungen, Thl. II. S. 324 ganz richtig: „nicht als ob man ſie an einige Ketzer verheirathen dürfte, an andere nicht; ſondern man ſoll nicht glauben, daß es gleichgültig ſei, ſie an Ketzer oder an Rechtgläubige zu verheirathen." Aehnliches verordnete ſchon die Synode von Elvira Can. 16: haeretici si se transferre noluerint ad ecclesiam catholicam, nec ipsis catholicas dandas esse puellas; die vierte allgemeine Synode zu Chalcedon aber ſchärfte dieß in ihrem 14. Canon expreſſe den niedern Kirchendienern ein. Gerade das Leztere gab Veranlaſſung, daß die griechiſchen Commentatoren Zonaras und Balſamon auf die Meinung geriethen, als ob auch in unſerm Canon nur den Kirchendienern verboten werde, ihre Kinder mit Häretikern zu verheirathen. — Daß jedoch das Verbot allgemein zu faſſen ſei, hat ſchon Van Eſpen (l. c. p. 160) gezeigt.

Can. 11: „Daß die ſogenannten Presbytiden oder Vorſteherinnen nicht in der Kirche beſtellt werden ſollen."

Was hiemit geſagt ſein wolle, iſt zweifelhaft, und es hat unſer Canon ſchon ſehr verſchiedene Exegeſen erfahren. Vor Allem fragt ſich, was die Worte: πρεσβύτιδες und προκαθήμεναι (Presbytiden und Vorſteherinnen) bedeuten. Das erſte Licht hierüber, glaube ich, gibt uns Epiphanius, welcher in ſeiner Abhandlung gegen die Kollyridianerinnen (haer. 79. 4) ſagt: „niemals ſei es den Frauen erlaubt geweſen, Opfer zu bringen, wie ſich die Kollyridianerinnen anmaßen, ſondern nur Dienſtleiſtungen ſeien den Frauen geſtattet. Deßhalb gebe es auch blos Diakoniſſinnen in der Kirche, und wenn auch die älteſten unter dieſen Presbytiden genannt werden, ſo ſei dieß von Presbyterinnen gar ſehr zu unterſcheiden. Lezteres würde Prieſterinnen (ἱερίσσας) bedeuten, πρεσβύτιδες dagegen bezeichne nur das Alter = Seniorinnen." Hienach ſcheint unſer Canon von den Oberdiakoniſſinnen zu handeln, welche die Vorſteherinnen (προκαθήμεναι) der Diakoniſſinnen waren, und die weiteren Textesworte wären dann wohl dahin

zu verſtehen, es ſollen in Zukunft gar keine ſolche Oberdiakoniſſinnen oder Presbytiden mehr angeſtellt werden, wahrſcheinlich weil dieſelben ihre Befugniſſe vielfach überſchritten hatten.

Neander [1]), Fuchs [2]) u. A. halten es jedoch für wahrſcheinlicher, daß die Ausdrücke Presbytiden und Vorſteherinnen in unſerem Canon ganz identiſch mit Diakoniſſinnen zu nehmen ſeien, denn dieſe hätten ja eben in der Kirche die Aufſicht gehabt über den weiblichen Theil der Gemeinde (darum Vorſteherinnen), und zudem ſollten nach der Vorſchrift Pauli nur Wittwen über 60 Jahren zu dieſem Amte gewählt werden (daher Presbytiden). Wir fügen bei, daß zwar dieſe Verordnung des Apoſtels ſpäter nicht mehr ganz ſtreng eingehalten, aber doch wiederholt eingeſchärft wurde, nur ältere Perſonen zu Diakoniſſinnen zu wählen. So hat z. B. das Concil von Chalcedon, can. 15, für Diakoniſſinnen mindeſtens das 40ſte Jahr vorgeſchrieben [3]), Kaiſer Theodoſius aber verlangte ſogar wieder das 60ſte Jahr [4]).

Vorausgeſezt nun, unſer Canon handle einfach von Diakoniſſinnen, ſo erhebt ſich ein neuer Zweifel darüber, wie die lezten Worte deſſelben: „ſie ſollen nicht ἐν ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι" aufzufaſſen ſeien. Es kann dieß nämlich heißen: α) „fortan ſollen gar keine Diakoniſſinnen mehr angeſtellt," oder β) „ſie ſollen künftig nicht mehr feierlich in der Kirche ordinirt werden." Die erſtere Auffaſſung ſtünde jedoch im Widerſpruch mit der Thatſache, daß zumal die griechiſche Kirche noch lange nach der laodicenſiſchen Synode Diakoniſſinnen hatte [5]). So verordnete z. B. im J. 692 die Synode in trullo (can. 14): „unter 40 Jahren ſolle Niemand zur Diakoniſſin geweiht werden." Sonach würde ſich die andere Deutung: „ſie ſollen nicht feierlich in der Kirche geweiht werden" beſſer empfehlen, und Neander hat (l. c.) dieſer Auffaſſung entſchieden den Vorzug gegeben. Es iſt auch allerdings richtig, daß mehrere (ſpätere) Synoden die ältere Praxis, den Diakoniſſen eine Art Ordination zu ertheilen [6]), entſchieden verboten haben, ſo z. B. die erſte Synode von Orange (Arausicanum I.) vom J. 441, c. 26 mit den Worten: diaconae omnimodis non ordinandae; ebenſo die Synode

---

1) Neander, Kirchengeſch. 2. Aufl. Bd. III. (II. 1) S. 322 f. Note 2.
2) Fuchs, Biblioth. der Kirchenverſ. Bd. II. S. 324.
3) Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. I. Thl. I. S. 438.
4) Cod. Theodos. L. XVI. Tit. 2. l. 27.
5) Vgl. Neander, a. a. O.
6) Vgl. hierüber die Constit. apost. lib. VIII. c. 19.

zu Epaon im J. 517, can. 21, und die zweite zu Orleans im J. 533, can. 18; aber eine Einweihung derſelben, ein χειροτονεῖσθαι, fand wenigſtens in der griechiſchen Kirche noch zur Zeit des Concils im Trullum (c. 14) ſtatt. Zudem ſpricht unſer Canon gar nicht von feierlicher Einweihung, ja überhaupt nicht von Ordination, ſondern nur von einem καθίστασθαι. Aus dieſen Gründen ſehen wir uns veranlaßt, zu der erſten Auslegung unſeres Canons wieder zurückzugreifen, und ihn dahin zu verſtehen, daß fortan nicht mehr Oberdiakoniſſinnen oder Presbytiden angeſtellt werden ſollen.

Noch eine andere Erklärung geben Zonaras und Balſamon [1]). Ihnen ſind die Presbytiden nicht Oberdiakoniſſinnen, ſondern überhaupt bejahrte Frauen (ex populo), denen man die Aufſicht über die Weibsperſonen in der Kirche übergeben habe (wohl ähnlich, wie man jezt noch in manchen Kirchen beſondere Hüter und Wächter der Knaben aufſtellt). Die Synode von Laodicea aber habe dieſe Einrichtung wieder abgeſchafft, wahrſcheinlich weil dieſe Vorſteherinnen ihr Amt zum Hochmuth oder Gelderwerb (Beſtechlichkeit ꝛc.) mißbraucht hätten.

Dieſer Auffaſſung unſeres Canons traten auch die römiſchen Correktoren des Corpus juris in ihrer Note zu c. 19 Dist. XXXII. (wo unſer Canon nach der Iſidor'ſchen Ueberſetzung aufgenommen iſt), und ſpäter namentlich Van Eſpen (l. c. p. 161) bei. Die Iſidor'ſche Ueberſetzung ſelbſt aber, wie ſie auch in das Corpus juris überging, iſt ganz eigenthümlich, indem ſie einerſeits den Ausdruck Presbytiden ebenſo nimmt, wie wir unter Anleitung des Epiphanius gethan, andererſeits aber ebenſo wie Neander dem καθίστασθαι den prägnanten Sinn von Ordination beilegt. Sie lautet nämlich: mulieres, quae apud Graecos presbyterae appellantur, apud nos autem viduae seniores (die älteſten unter den Diakoniſſinnen = viduae), univirae et matricalariae nominantur, in ecclesia tanquam ordinatas constitui non debere. Kürzer endlich überſezte Dionyſius Exiguus: quod non oportet eas, quae dicuntur presbyterae vel praesidentes, in ecclesiis ordinari, und läßt damit zweifelhaft, welcher Auffaſſung er den Vorzug eingeräumt habe.

Can. 12: „Daß die Biſchöfe durch das Urtheil der Metropoliten und der umliegenden Biſchöfe (Comprovinzialen) für das Kirchenregi-

---

1) Bei *Beveregi.* Synodicon, T. I. p. 458.

ment bestellt werden müssen, nachdem sie hinlänglich geprüft sind sowohl in Betreff der Rechtgläubigkeit als des geordneten Wandels."

Vgl. Can. 4 von Nicäa, oben S. 365. Im Corpus jur. can. findet sich unser Canon nach der Uebersetzung des Dionysius Exiguus bei Gratian c. 4 Dist. XXIV.

Can. 13: „Daß der Menge die Wahl derjenigen, die für's Priesterthum zu bestellen sind, nicht überlassen werden dürfe."

Es kann sich fragen, ob durch diese Verordnung dem Volke aller Antheil an Bestellung der Geistlichen habe völlig entzogen werden wollen. Van Espen läugnet dieß aufs bestimmteste, und weist nach, daß auch nach der laodicensischen Synode noch das Volk bei geistlichen Wahlen mitgewirkt habe [1]). So richtig dieß auch ist, so ist andererseits doch nicht zu läugnen, daß gerade in der griechischen Kirche schon frühzeitig dem Volke das betreffende Recht entzogen worden ist, namentlich durch das achte allgemeine Concil. Im Abendlande trat diese Aenderung des Kirchenrechts und der Wahlart erst im 11. Jahrhunderte ein [2]). Uebrigens ist in unserm Canon unter dem Ausdrucke ἱερατεῖον nicht blos der ordo des Presbyterats, sondern auch das Episkopat zu verstehen, wie die griechischen Commentatoren Balsamon ꝛc., sowie später Van Espen richtig bemerkten [3]).

Can. 14: „Daß zur Osterzeit nicht mehr das Heilige als Eulogie in fremde Sprengel geschickt werden dürfe."

Es war in der alten Kirche Sitte, von den mehreren auf den Altar gelegten Broden gleicher Form jene, welche zum Abendmahle nicht nothwendig waren, zwar nicht zu consecriren, aber zu segnen und theils für den Unterhalt des Clerus zu verwenden, theils an jene Gläubigen auszutheilen, welche während der Messe nicht communicirten. Diese geweiheten Brode hießen Eulogien. Eine zweite uralte Sitte war, daß Bischöfe zum Zeichen ihrer kirchlichen Gemeinschaft sich gegenseitig das consecrirte Brod zusandten. Daß die römischen Päpste der zwei ersten Jahrhunderte es so gemacht hätten, bezeugt schon Irenäus in seinem Briefe an Papst Viktor bei Eusebius (hist. eccl. V. 24.). Im Laufe der Zeit wurden jedoch statt der consecrirten Brode häufig blos gesegnete oder Eulogien auswärts verschickt, wie denn z. B.

1) *Commentarius* in canones etc. p. 161 sq.
2) Vgl. meine Bemerkung zu Can. 4. des Nicän. S. 369.
3) *Commentar.* in canones etc. p. 161.

Paulinus und Auguſtin ſich gegenſeitig ſolche Eulogien ſandten [1]). Zur Oſterzeit dagegen beobachtete man noch die ältere Sitte und verſchickte, um die Sache feierlicher zu machen, ſtatt der Eulogien heilige conſecrirte Brode, d. h. das Abendmahl. Unſere Synode verbietet dieß, wahrſcheinlich aus Reverenz gegen das hl. Sakrament.

Eine andere Erklärung gibt Binterim in ſeinen Denkwürdigkeiten Bd. IV. Thl. 3. S. 535 ff. Er geht davon aus, daß ſowohl bei den Griechen als Lateinern die zum Abendmahl beſtimmten Oblaten ſchon vor der Conſecration gewöhnlich sancta oder ἅγια genannt werden. Es iſt dieß nicht nur vollſtändig richtig, ſondern auch eine ganz bekannte Sache; aber es darf dabei nur nicht vergeſſen werden, daß die fraglichen Brode oder Oblaten blos anticipando und wegen der sanctificatio, zu der ſie beſtimmt waren, ſelbſt ſchon sancta etc. genannt wurden. — Binterim ſtellt dann die Behauptung auf, auch in unſerem Canon ſeien unter den ἅγια nicht bereits conſecrirte Brode, ſondern die noch unconſecrirten zu verſtehen. Solche unconſecrirte Brode, vermuthet er weiter, ſeien öfters ſtatt der Eulogien verſandt worden, und die Synode von Laodicea habe ſolche Sendungen verboten, nicht für das ganze Jahr, ſondern nur zur Oſterzeit. Warum, das kann Binterim freilich nicht angeben. Noch bedenklicher iſt für ihn, daß er auch nicht beweiſen kann, es ſeien wirklich ehemals jene noch ungeſegneten Abendmahlsbrode als Eulogien verſandt worden.

Er fügt aber noch eine zweite verwandte Hypotheſe bei. Bekanntlich wird bei den Griechen von dem zum Abendmahle beſtimmten Brodlaibchen nur ein viereckiges Stück conſecrirt, das zuvor durch die ſogenannte hl. Lanze herausgeſchnitten wird. Das Uebrige des Laibchens wird in kleine Stücke zertheilt, und dieſe, die während der Meſſe auf oder neben dem Altare liegen bleiben, nach der Meſſe an die Nichtkommunicirenden ausgetheilt. Dieſe Abfälle des zur Conſecration beſtimmten Laibchens heißen ἀντίδωρα, und Binterim vermuthet nun zweitens, es könnten vielleicht auch dieſe ἀντίδωρα als Eulogien verſandt worden und unter den ἅγια unſeres Canons zu verſtehen ſein. — Allein dafür, daß dieſe ἀντίδωρα verſchickt wurden, iſt er den Beweis ſchuldig geblieben und muß überdieß ſelbſt geſtehen, daß ſie nirgends Eulogien genannt werden, während doch unſer Canon von Eulogien redet. Dazu kommt noch, daß, wie in Betreff der unconſecrirten Ob-

1) *Augustin*, Ep. 28 u. 31.

laten, ſo auch bei dieſen ἀντιδώροις keine causa sontica einzuſehen iſt, warum die Synode ihre Verſendung hätte verbieten ſollen.

Can. 15: „Daß außer den dazu beſtellten Pſalmſängern, die den Ambo beſteigen und aus dem Buche ſingen, Andere in der Kirche nicht ſingen ſollen."

Daß unter den κανονικοῖς ψάλταις die kirchlich angeſtellten und zum Clerus im weitern Sinne gehörigen Sänger zu verſtehen ſeien, erhellt ſchon aus dem, was oben zum 16ten Canon von Nicäa über den Ausdruck ἐν κανόνι ἐξεταζόμενοι geſagt wurde. Es kann ſich nun nur fragen, ob unſere Synode den Laien allen Antheil am Kirchengeſange unterſagt habe, wie Binius und Andere unſere Texteswortе verſtanden [1]); oder ob ſie blos das Vorſingen den Nichtcantoren habe verbieten wollen. Für leztere Deutung ſprachen ſich beſonders Van Eſpen und Neander aus, darauf hinweiſend, daß ja noch nach der Synode von Laodicea das Volk in den griechiſchen Kirchen mitzuſingen pflegte, wie Chryſoſtomus und Baſilius d. Gr. hinlänglich bezeugen [2]). Eine eigenthümliche Meinung ſtellte Bingham auf, daß nämlich unſere Synode allerdings den Laien alles Singen in der Kirche, auch das Mitſingen verboten habe, jedoch nur aus gewiſſen Gründen temporär [3]); ich glaube jedoch unbedenklich, daß Van Eſpen und Neander hier das Richtigere geſehen haben.

Can. 16: „Daß am Samstage die Evangelien und andere Theile der Schrift vorgeleſen werden ſollen."

Neander [4]) bemerkt zu unſerem Canon, daß derſelbe einen doppelten Sinn haben könne. Entweder wolle er ſagen, es ſolle am Samstage ebenſo wie am Sonntage die hl. Schrift in der Kirche verleſen, alſo öffentlicher feierlicher Gottesdienſt gehalten werden. Für dieſe Auslegung ſpricht unten Canon 49. Zudem hatten viele Provinzen der alten Kirche die Sitte, den Samstag als Schöpfungsfeſt feierlich zu begehen [5]).

---

1) Vgl. die Noten des Binius bei *Mansi*, T. II. p. 596 n. und Herbſt in der Tübing. Quartalſchr. 1823. S. 25.

2) *Van Espen*, Commentarius etc. l. c. p. 162. Neander, Kirchengeſch. a. a. O. S. 601.

3) *Bingham*, Origines etc. lib. III. c. VII. § 2.

4) A. a. O. S. 565 f.

5) Vgl. *Const. Apost.* lib. II. c. 59. lib. VIII. c. 33. lib. V. c. 15. Vgl. Neander, a. a. O. S. 565. Note 2. und Quartalſchr. a. a. O. S. 26.

Es wäre aber auch möglich, meint Neander weiter, daß einzelne judaisirende Gemeinden die Praxis festgehalten hätten, am Samstage nur alttestamentliche Stücke, nicht aber Perikopen aus den Evangelien vorlesen zu lassen, und die Synode von Laodicea dieß nun verboten hätte. Er bemerkt jedoch selbst, daß dann bei εὐαγγέλια und ἑτέρων γραφῶν als Gegensätzen je auch der Artikel beigefügt sein sollte, und daß man statt des vagen Ausdrucks ἑτέρων γραφῶν den für den angenommenen Fall bezeichnenderen τῆς παλαιᾶς διαθήκης erwarten müßte. Außerdem füge ich noch bei, daß um die Mitte oder gar in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts das Judaisiren nicht mehr im Schwunge, und wohl keine einzige christliche Gemeinde so ebionitisch = evangelienscheu war. Vgl. übrigens Can. 29.

Can. 17: „Daß man bei den gottesdienstlichen Versammlungen die Psalmen nicht aneinander fortsingen, sondern nach jedem Psalm eine Lesung abhalten soll."

Passend bemerkt hiezu Van Espen (l. c. p. 163), daß dieser Grundsatz auch bei unserem Brevier, namentlich in den Nocturnen (der Hauptsache nach) beobachtet sei.

Can. 18: „Daß derselbe Gebetsdienst überall sowohl in der neunten Stunde als Abends statthaben solle."

Einige Feste schlossen schon mit der neunten Stunde, andere erst Abends, und endeten das eine- wie das anderemal mit Gebet. Unsere Synode will nun, daß in beiden Fällen das gleiche Gebet statthabe. So erklärt Van Espen (l. c. p. 163) unsere Textesworte, und wie mir scheint, mit Recht. Der griechische Commentator Zonaras dagegen faßte sie dahin auf, als verordne die Synode, daß an allen Orten die gleichen Gebete statthaben, also alle Willkür der Einzelnen ausgeschlossen sein solle. Die Gleichheit würde sich hienach auf die Orte beziehen, während nach Van Espen die Non- und Vespergebete gleich sein sollen. Wäre aber die Deutung des Zonaras richtig, so hätte die Synode nicht blos von den Non- und Vespergebeten sprechen, sondern ganz allgemein sagen müssen: „alle Diöcesen sollen dieselben Gebetsformularien anwenden."

Can. 19: „Daß nach der Homilie des Bischofs zuerst apart das Gebet für die Katechumenen verrichtet werden soll; und nachdem die Katechumenen weggegangen sind, soll das Gebet für die Büßenden statthaben, und wenn auch diese die Händeauflegung empfangen und sich wieder hinwegbegeben haben, so sollen ebenso drei Gebete für die Gläu-

bigen geſchehen: eines und zwar das erſte ſoll ſtillſchweigend, das zweite und dritte aber laut vollzogen werden. Hierauf gibt man ſich den Frieden. Und nachdem die Prieſter dem Biſchofe den Frieden gegeben haben, dann ſollen ſich auch die Laien den Frieden geben und ſo ſoll das heilige Opfer (προσφορὰ) vollzogen werden. Und nur den Geiſtlichen (ἱερατικοῖς) ſoll es erlaubt ſein, zu dem Opferaltare (θυσιαστήριον) hineinzugehen und Theil zu nehmen."

Van Eſpen meint, unſer Canon ſpreche nicht von dem Gebete, welches der Biſchof in der Gemeinde über die Katechumenen und Pönitenten geſprochen habe, ſondern von dem Gebete, welches die Pönitenten ꝛc. ſelber verrichteten. Es ſcheint mir jedoch weitaus wahrſcheinlicher, daß die in den alten Liturgien nach der Homilie vorkommenden liturgiſchen Gebete über und für die einzelnen Stände, dieſe Vorläufer unſeres heutigen allgemeinen Gebetes nach der Predigt, gemeint ſeien. So faßte es auch Dionyſius Exiguus, wenn er überſezte: orationes super catechumenos — und super eos, qui sunt in poenitentia. Nur bei den Gebeten für das Volk ſagt er nicht: super populum oder super fideles, ſondern überſezt orationes fidelium, wahrſcheinlich weil die fideles bei dieſen Gebeten, die für ſie von dem Liturgen geſprochen wurden, ſelbſt auch mitwirkten. Auch hier iſt an die liturgiſchen Gebete super populum zu denken. Iſidor's Ueberſetzung dagegen iſt der Van Eſpen'ſchen Auffaſſung günſtig: orent etiam hi, qui in poenitentia sunt constituti.

Etwas auffallend iſt weiterhin, daß der griechiſche Text ſagt: die Prieſter ſollen dem Biſchofe den Frieden geben; während Dionyſius Exiguus (nicht aber Iſidor) der lateiniſchen Praxis conform überſezt: episcopus presbyteris dederit osculum pacis.

Analog mit dem Obigen glaubt Zonaras [1]), daß wie die Prieſter dem Biſchofe, ſo die Laien den Prieſtern den Frieden zu geben gehabt hätten, faßt aber dann dabei den Ausdruck in dem Sinne: die Prieſter hätten in die Arme des Biſchofs, die Laien in die Arme der Prieſter eilen und ſie wirklich umarmen müſſen.

Endlich iſt das lezte Wort unſeres Canons κοινωνεῖν wohl dahin zu verſtehen, daß nur die Geiſtlichen unmittelbar am Altare dem Gottesdienſte beiwohnen und die hl. Communion empfangen dürften.

Can. 20: „Daß der Diakon in Anweſenheit eines Prieſters nicht

1) Bei *Beveregg.* l. c. T. I. p. 461. 462.

ſitzen dürfe, außer wenn der Prieſter es ihn thun heißt. Ebenſo ſollen auch die Diakonen von den Dienern (ὑπηρετῶν) und allen Klerikern geehrt werden."

Aehnliches verordneten ſchon die apoſtoliſchen Conſtitutionen, lib. II. c. 57. Unter den Dienern aber, die unſer Canon erwähnt und von den übrigen Klerikern unterſcheidet, ſind wohl die Subdiakonen zu verſtehen, wie aus den folgenden Canonen noch deutlicher erhellt. — Gratian nahm unſern Canon auf in Can. 15. Dist. XCIII.

Can. 21: „Daß die Diener (Subdiakonen) ihren Platz in dem Diakonikum nicht haben und die heiligen Gefäße nicht berühren ſollen."

Es iſt zweifelhaft, ob hier unter diaconicum jener Platz gemeint ſei, wo die Diakonen während des Gottesdienſtes ſtanden, oder ob an das gewöhnlich ſogenannte diaconicum gedacht werden müſſe, welches unſerer heutigen Sakriſtei entſpricht [1]). In dieſem diaconicum waren auch die hl. Gefäße und Gewänder aufbehalten, und da gerade von dieſen der zweite Theil unſeres Canons redet, ſo zweifle ich nicht, daß unter diaconicum die Sakriſtei verſtanden werden müſſe. Uebrigens iſt unſer Canon nur der concrete Ausdruck für den Satz: die Subdiakonen ſollen ſich die Funktionen der Diakonen nicht anmaßen.

In Betreff der lezten Worte unſeres Canons ſind Morinus und Van Eſpen (l. c. p. 165) der Anſicht, daß den Subdiakonen nicht das Berühren der hl. Gefäße ganz allgemein verboten worden ſei, denn das ſei niemals der Fall geweſen, ſondern nur geſagt ſein wolle, bei jenem dem griechiſchen Culte eigenthümlichen feierlichen Introitus zum Altare, wobei auch die hl. Gefäße mitgenommen werden, dürften dieſelben nicht von Subdiakonen getragen werden.

Unſer Canon ſteht auch im Corpus juris c. 26. Dist. XXIII.

Can. 22: „Daß der Diener (Subdiakon) das Orarium nicht tragen, noch ſeinen Platz an der Thüre verlaſſen dürfe."

Das Orarium entſpricht unſerer heutigen Stola [2]), deren Tragen auch jezt noch den Subdiakonen verboten iſt. Ein Hauptgeſchäft der Leztern war, wie wir ſehen, während des Gottesdienſtes die Thüren zu bewachen, d. h. wohl auch die Entfernung der Katechumenen

1) Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. IV. Thl. 1. S. 140 und 143. Auguſti, Denkwürdigkeiten, Bd. XI. S. 389.

2) Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. IV. Thl. 1. S. 191.

und Pönitenten zur rechten Zeit zu beſorgen und auf Ordnung unter den Anweſenden zu ſehen [1]).

In das Corpus juris c. 27. Dist. XXIII. iſt unſer Canon in falſcher Ueberſetzung (hostias ſtatt ostia) übergegangen.

Can. 23: „Daß die Lektoren und Cantoren das Orarium nicht tragen, und in demſelben nicht vorleſen und ſingen dürfen."

Vgl. den vorigen Canon und c. 28. Dist. XXIII.

Can. 24: „Daß die geiſtlichen Perſonen von den Presbytern bis zu den Diakonen und ſofort in der geiſtlichen Ordnung bis zu den Dienern (Subdiakonen), oder Lektoren oder Cantoren oder Exorciſten oder Thürhütern oder von der Klaſſe der Aſceten, in kein Wirthshaus gehen ſollen."

Aehnliches verordnet auch der 53ſte (54.) unter den apoſtoliſchen Canonen, der nur bei Reiſen eine Ausnahme von dieſem Verbote geſtatten wollte. Gratian aber nahm unſeren Canon in c. 2. Dist. XLIV. auf.

Can. 25: „Daß die Diener (Subdiakonen) das Brod nicht austheilen und den Kelch nicht ſegnen dürfen."

Den apoſtoliſchen Conſtitutionen lib. VIII. c. 13 zu Folge geſchah die Communion in folgender Weiſe: der Biſchof reichte den Einzelnen das hl. Brod dar mit den Worten: „der Leib des Herrn", der Empfänger aber ſprach „Amen". Darauf reichte der Diakon den Kelch, ſprechend: „das Blut Chriſti, der Kelch des Lebens", und der Empfänger antwortete abermals mit „Amen". Dieſes Darreichen des Kelches mit den angegebenen Worten: „das Blut Chriſti ꝛc." wird in unſerem Canon, wie Fuchs [2]) bemerkt, ein εὐλογεῖν genannt. Ganz richtig und übereinſtimmend hiemit gibt der griechiſche Commentator Ariſtenus den Sinn unſeres Canons mit den Worten an: οὐδὲ ἄρτον ἢ ποτήριον διδόασι τῷ λαῷ. Hiemit iſt der 18te Canon von Nicäa und was wir zu ſeiner Erklärung auf S. 468 f. geſagt haben, zu vergleichen.

Eine eigenthümliche, aber ohne Zweifel falſche Auslegung des benedicere verſuchte Van Eſpen (l. c. p. 166). Wie nämlich jezt noch der Diakon bei dem Offertorium dem Celebrans den Kelch zum Segnen reiche, und damit ſozuſagen zum Segnen mitwirke, ſo hätten früher auch die Subdiakonen ſolches ſich angemaßt.

1) Vgl. Binterim, a. a. O. Bd. I. Thl. 1. S. 328.
2) Bibliothek der Kirchenverſ. Bd. II. S. 328.

Im Corpus juris findet ſich unſer Canon c. 16. Dist. XCIII.

Can. 26: „Daß wer vom Biſchof nicht verordnet iſt, nicht exorciſiren dürfe, weder in den Kirchen noch in den Häuſern."

Balſamon nimmt hier das Exorciſiren (ἐξορκίζειν) ganz identiſch mit „Katecheſiren der Ungläubigen" (κατηχεῖν ἀπίστους), und Van Eſpen bemerkt dazu (l. c. p. 167): es gebe eine doppelte Gewalt der Dämonen auf den Menſchen, eine äußere und eine innere, durch leztere werde der Menſch unter Anderm im Unglauben feſtgehalten, und darum ſei der katechetiſche Unterricht auch ein Exorcismus.

Gratian hat unſern Canon c. 2. Dist. LXIX. aufgenommen.

Can. 27: „Daß die höhern oder niedern Geiſtlichen oder Laien, wenn ſie zu Agapen berufen ſind, keinen Theil davon nach Hauſe nehmen ſollen, weil dieß dem geiſtlichen Stande Unehre bringt."

Van Eſpen (l. c. p. 167) überſezt: „kein in einem Kirchenamte Stehender, ſei er Cleriker oder Laie" u. ſ. f., und beruft ſich darauf, daß bei den Griechen frühzeitig ſchon Manche ein Kirchenamt verwalteten, ohne ordinirt zu ſein, ähnlich wie jezt unſere Oſtiarier und Akoluthen. Ich glaube jedoch unter ἱερατικοῖς nicht mit Van Eſpen die Inhaber eines kirchlichen Amtes im Allgemeinen, ſondern lediglich die höhern Stufen des Clerikats, Prieſter und Diakonen verſtehen zu dürfen, indem im vorausgegangenen 24ten Canon ausdrücklich nur die Presbyteri und Diakonen zu den ἱερατικοῖς gezählt und von den übrigen Clerikern (den Minoriſten) unterſchieden werden. Aehnlich werden noch unten in Can. 30 drei Stufen: ἱερατικοὶ, κληρικοὶ und ἀσκηταὶ aufgeführt.

Jenes Mitnehmen von Ueberreſten der Agapen aber wird hier verboten, weil es einerſeits Habſucht verrieth und andererſeits vielleicht auch für Profanation galt.

Unſer Canon findet ſich auch c. 3. Dist. XLII.

Can. 28: „Daß man in den Kirchen (κυριακοῖς) oder Eccleſien die ſogenannten Agapen nicht halten, und im Hauſe Gottes nicht eſſen und Lager zurüſten ſoll."

Schon Euſebius (hist. eccl. IX. 10) gebraucht den Ausdruck κυριακὰ in demſelben Sinne, wie unſer Canon, identiſch mit Kirchen. Das hier ausgeſprochene Verbot ſelbſt aber beweist, wie ſchon der vorausgegangene Canon, daß bereits zur Zeit der laodicenſiſchen Synode viele Unordnungen bei den Agapen eingeriſſen waren. Uebrigens war unſere Synode nicht im Stande, die Agapen nachhaltig aus den Kirchen

zu verbannen, weßhalb die trullaniſche Synode c. 74 die vorliegende Verordnung wörtlich wiederholte. Außerdem nahm ſie auch Gratian auf c. 4. Dist. XLII. Ueber die Agapen und ihre Abſchaffung vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. II. Thl. 2. S. 3—84.

Can. 29: „Daß die Chriſten nicht judaiſiren und am Sabbat nicht müßig ſein, ſondern an dieſem Tage arbeiten ſollen; den Tag des Herrn aber ſollen ſie beſonders ehren und wenn möglich an demſelben nicht arbeiten, als Chriſten. Werden ſie aber als Judaiſten erfunden, ſo ſollen ſie von Chriſtus ausgeſchloſſen ſein."

Vgl. oben Can. 16 und Neander, Kirchengeſch. 2te Aufl. Bd. III. (II. 1) S. 566. 569.

Can. 30: „Daß die höheren und niederen Cleriker und Aſceten, überhaupt kein Chriſt, auch kein Laie in einem und demſelben Bade mit Weibsperſonen ſich baden dürfe. Denn dieß iſt der größte Vorwurf bei den Heiden."

Auch dieſen Canon wiederholte die trullaniſche Synode c. 77, und Gratian c. 28. Dist. LXXXI.

Can. 31: „Daß man mit keinem Ketzer ſich verheirathen, oder die Söhne oder Töchter ihnen geben, eher (ſie und ihre Kinder zur Ehe) nehmen ſoll, wenn ſie Chriſten zu werden verſprechen."

Vgl. oben Can. 10. Die erſte Hälfte unſeres Canons iſt mit dem 10ten identiſch, die zweite Hälfte aber ein gewiſſermaßen mildernder Zuſatz.

Can. 32: „Daß man die Eulogien der Häretiker nicht annehmen ſoll, welche eher Alogien als Eulogien ſind."

Die ἀλογίαι ſind Thorheiten, Unvernünftigkeiten; die alten lateiniſchen Ueberſetzer aber, Dionyſius Exiguus und Iſidor, wählten dafür den Ausdruck maledictiones, um das Wortſpiel des griechiſchen Originals nachahmen zu können.

Gratian nahm unſern Canon c. 66. Causa I. qu. 1 auf.

Can. 33: „Daß man mit den Häretikern und Schismatikern nicht gemeinſam beten ſoll."

Aehnliches enthält oben Canon 9 und der 44te (45) apoſtoliſche Canon.

Can. 34: „Kein Chriſt ſoll die Martyrer Chriſti verlaſſen und ſich zu den falſchen Martyrern wenden, d. i. denen der Häretiker, oder zu den vorhin erwähnten Häretikern ſelbſt; denn dieſe ſind fern von Gott. Wer alſo zu ihnen übergeht, ſei im Banne."

Der Canon verbietet, Martyrer zu verehren, die nicht der ortho-

doxen Kirche angehörten. Veranlassung dazu gaben wohl die vielen montanistischen Martyrer Phrygiens. Aehnliches verordnete übrigens schon der neunte Canon.

Can. 35: „Daß die Christen die Kirche Gottes nicht verlassen, und sich abwenden und die Engel verehren und einen Cult (der Engel) einführen sollen. Dieß ist verboten. Wer nun dieser verborgenen Abgötterei sich zugethan zeigt, der sei Anathema, weil er unsern Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, verließ und zur Abgötterei übertrat."

Schon der Apostel Paulus fand für nöthig, in seinem Briefe an die Colosser (2, 18), der wohl auch zugleich an die Laodicener gerichtet war, die Christen Phrygiens vor einer glaubenswidrigen Engelverehrung zu warnen. Dieser abergläubische Engelkult dauerte aber in jenen Gegenden, also gerade in der Heimath unserer Synode, dennoch fort, wie im fünften Jahrhunderte noch Theodoret von Cyrus in seinem Commentar zu der citirten paulinischen Stelle bezeugt [1]), mit der Bemerkung, daß die Synode von Laodicea „das Beten zu den Engeln" (τὸ τοῖς ἀγγέλοις προσεύχεσθαι) verboten habe, daß aber in jenen Gegenden von Phrygien und Pisidien noch zu seiner Zeit „Michaelskirchen" zu treffen seien. Der Grund dieses Engelkultus sei die Meinung, Gott stehe zu hoch, als daß man sich an ihn unmittelbar wenden dürfe, man müsse sich vielmehr sein Wohlwollen durch die Engel vermitteln.

Daß durch unseren Canon eine geordnete Engelverehrung, wie sie in der Kirche zu Hause ist, nicht ausgeschlossen werde, bedarf kaum der Erwähnung, obgleich unser Canon protestantischer Seits mehrfach so aufgefaßt werden wollte. Das Richtige sagten hierüber schon Augustin contra Faustum lib. XX. c. 21 und Eusebius in seiner praeparatio evangelica lib. VII. c. 15 [2]). Natürlich: gestattete die alte Kirche die Verehrung der Martyrer, warum sollte sie die Verehrung der Engel gänzlich verboten haben? Unser Canon drückt den Begriff „die Engel verehren" durch ὀνομάζειν ἀγγέλους aus; dieß gab Veranlassung, daß in einem Capitulare Carls d. Gr. vom J. 789 cap. 16 behauptet wird: „die Synode von Laodicea habe verboten, den Engeln andere Namen zu geben, als die autorisirten: Michael, Gabriel, Raphael." Vielleicht hatte jedoch das fragliche Capitulare eine römische Synode

1) *Theodoret.* Opp. T. III. p. 490. ed. Nösselt et Schulze 1771.

2) Vgl. Tüb. Quartalschrift, a. a. O. S. 33 f.

unter Papſt Zacharias im J. 745 im Auge, welche im Gegenſatze zu den 8 Engeln, die der Häretiker Adelbert (zur Zeit Bonifacii, des Apoſtels der Deutſchen) anrief, nur die oben angeführten drei Engelnamen zuließ [1]).

Endlich iſt noch zu bemerken, daß nach dem Vorgange mehrerer Codices der Dionyſiſchen Ueberſetzung unſeres Canons, in der Merlin'ſchen Ausgabe der Concilien ſtatt angelos geſezt wurde angulos, was offenbar urſprünglich nur ein Schreibfehler war.

Can. 36: „Daß die höhern und niedern Cleriker keine Zauberer, Beſchwörer oder Mathematiker oder Aſtrologen ſein, noch auch ſogenannte Amulete fertigen ſollen, welche Feſſeln für ihre eigenen Seelen ſind. Diejenigen aber, die ſie (dieſe Amulete) tragen, ſollen aus der Kirche ausgeſchloſſen werden."

Ueber ἱερατικοὶ und κληρικοὶ vgl. oben die Bemerkungen zu Canon 27; der Ausdruck μαθηματικοὶ aber iſt natürlich in dem alten Sinne zu faſſen als identiſch mit Aſtrologen, Nativitätſteller u. dgl., wie er uns z. B. bei Sueton ſehr oft begegnet [2]). Weiteres über die Amulete und andere Zaubermittel beſpricht die Tübinger Quartalſchrift a. a. O. S. 36 ff.

Can. 37: „Daß man von den Juden und Häretikern keine Feſtgeſchenke annehmen und auch die Feſte nicht mit ihnen halten ſoll."

Can. 38: „Daß man von den Juden keine ungeſäuerten Brode annehmen und an ihrem Frevel ſich nicht betheiligen ſoll."

Can. 39: „Daß man an den Feſten der Heiden nicht theilnehmen und an ihrer Gottloſigkeit ſich nicht betheiligen ſoll."

Can. 40: „Daß Biſchöfe, welche zu einer Synode berufen werden, dieß nicht für gering anſehen, ſondern erſcheinen ſollen, um zu lehren oder belehrt zu werden in dem, was zum Frommen der Kirche und der Uebrigen (vielleicht der infideles) dient. Verſchmäht es aber Einer zu kommen, ſo klagt er ſich dadurch ſelbſt an, wenn er nicht durch etwas Ungewöhnliches (διὰ ἀνωμαλίαν) verhindert iſt."

Gemeiniglich wird unter ἀνωμαλία hier Krankheit verſtanden; und ſchon Dionyſius Exiguus und Iſidor überſezten, jener aegritudinem,

---

1) Vgl. *Van Espen*, Commentar. l. c. p. 169.

2) In ſeiner Vita Tiberii c. 36 erzählt er: expulit et mathematicos; in der Vita Vitellii c. 14 erwähnt er das Edikt dieſes Kaiſers, quo jubebat ... urbe Italiaque mathematici excederent.

dieſer infirmitatem. Mit Recht aber bemerkt Balſamon, daß der Ausdruck eine weitere Bedeutung habe, und außer dem Krankheitsfalle auch andere nothwendige Abhaltungen oder Verhinderungen in ſich ſchließe [1]).

Im Corpus juris ſteht unſer Canon c. 5. Dist. XVIII.

Can. 41: „Daß ein höherer oder niederer Cleriker ohne canoniſche Briefe nicht reiſen ſolle."

Aehnliches haben auch die apoſtoliſchen Canonen Nr. 12 (13) und 32 (34), ſo wie die antiocheniſche Synode des Jahres 341 can. 7 verordnet. Vgl. oben S. 496. Auch erneuerte die vierte allgemeine Synode zu Chalcedon can. 13 die fragliche Vorſchrift.

Can. 42: „Die höhern und niedern Cleriker ſollen ohne Geheiß des Biſchofs keine Reiſe machen."

Aufgenommen in's Corpus juris c. 36. Dist. V. de consecratione.

Can. 43: „Daß die Diener (Subdiakonen) auch nicht auf kurze Zeit die Thüren verlaſſen dürfen, um zu beten."

Vgl. oben Can. 22.

Can. 44: „Daß die Weiber zum Altare nicht hinzutreten dürfen."

Can. 45: „Daß man nach der zweiten Faſtenwoche Niemanden mehr zur Taufe annehmen ſoll."

Vgl. Quartalſchrift a. a. O. S. 39 f.

Can. 46: „Daß die zu Taufenden den Glauben (das Symbolum) auswendig lernen und am Donnerstage vor dem Biſchof oder den Prieſtern recitiren ſollen."

Es iſt zweifelhaft, ob unter dem Donnerstage unſeres Textes nur der Donnerstag der Charwoche gemeint ſei, oder jeder Donnerstag jener Zeit, während welcher die Katechumenen Unterricht erhielten. Die griechiſchen Commentaren ſind für die leztere, Dionyſius Exiguus und Iſidor dagegen, und nach ihnen auch Bingham für die erſtere Deutung [2]). Unſeren Canon wiederholte das Trullanum c. 78.

Can. 47: „Daß diejenigen, welche in einer Krankheit die Taufe erhalten haben, wenn ſie wieder aufſtehen, den Glauben auswendig lernen und erkennen ſollen, ſie ſeien eines göttlichen Geſchenkes gewürdigt worden."

Can. 48: „Daß die Getauften nach der Taufe mit dem himmliſchen

---

1) Bei *Beveregg.* Pandectae canon. T. I. p. 471.

2) Vgl. *Beveregg.* l. c. p. 249. und *Bingham*, origines eccl. lib. X. c. II. § 9; auch Quartalſchrift, a. a. O. S. 41.

Chrisma geſalbt werden ſollen und Theilnehmer des Reiches Chriſti ſeien."

Von ſolcher Salbung ſpricht ſchon Tertullian de bapt. c. 7 et 8; himmliſch aber iſt hier ſoviel als geheiligt, geweiht.

Can. 49: „Daß man während der Quadrageſe das Brod nicht opfern dürfe, außer am Samstag und Sonntag."

Unſer Canon, den das Trullanum c. 52 wiederholte, verordnet, daß an den gewöhnlichen Wochentagen während der Quadrageſe nur eine missa praesanctificatorum ſtatthabe, wie dieß noch jezt bei den Griechen an allen Buß- und Trauertagen der Fall iſt, an denen es ihnen unziemlich ſcheint, die volle Liturgie zu begehen und zwar, wie Leo Allatius ſagt, darum, weil die Conſecration etwas freudiges iſt [1]). Daß aber der Samstag beſonders hervorgehoben wird, darüber vgl. oben Can. 16.

Can. 50: „Daß man am Donnerstage der lezten Woche in der Quadrageſe das Faſten nicht löſen und ſo die ganze Quadrageſe entehren darf; ſondern daß man die ganze Quadrageſe hindurch xerophagiſch faſten ſoll."

Vgl. was oben in der Geſchichte der nicäniſchen Synode S. 290 f. über das Faſten in der Quadrageſe geſagt wurde.

Can. 51: „Daß während der Quadrageſe keine natalitia der Martyrer gefeiert werden ſollen, ſondern man ſoll das Andenken der heiligen Martyrer an den Samstagen und Sonntagen (der Quadrageſe) begehen."

Natürlich: nur an dieſen Tagen war vollſtändiger und feierlicher Gottesdienſt, vgl. oben Can. 49.

Can. 52: „Daß man in der Quadrageſe keine Hochzeiten und Geburtsfeſte feiern ſoll."

Unter den γενέθλια dieſes Canons ſind nicht, wie in der vorausgehenden Nummer, die natalitia martyrum, ſondern die Geburtsfeſte der Fürſten zu verſtehen. — Dieſe, ſo wie die vorausgegangene Verordnung, wiederholte im ſechsten Jahrhundert Biſchof Martin von Bracara (jezt Braga in Portugal) c. 48 [2]).

---

1) *Leo Allat.* de missa praesanct. § XII. Vgl. Quartalſchrift, a. a. O. S. 41. Rheinwald, Archäologie S. 344. Note 2. Fuchs, Biblioth. der Kirchenverſ. Bd. II. S. 333. Note 397.

2) Bei *Harduin*, T. III. p. 397.

Gratian nahm unſern Canon in c. 8. Causa XXXIII. q 4 auf.

Can. 53: „Daß die Chriſten, wenn ſie Hochzeiten anwohnen, nicht ſpringen und tanzen, ſondern mit Züchtigkeit die Mahlzeit oder das Frühſtück einnehmen ſollen, wie es Chriſten geziemt."

Can. 54: „Daß die höheren und niederen Cleriker bei Hochzeiten oder Gaſtmählern keine Schauſpiele mitanſehen, ſondern bevor die Schauſpieler erſcheinen, aufſtehen und weggehen ſollen."

Aehnliches verordnete das Trullanum c. 24; Gratian aber nahm unſern Canon in c. 37. Dist. V. de consecratione auf.

Can. 55: „Daß die höhern und niedern Cleriker, und auch die Laien nicht (Geld) zuſammenlegen und gemeinſame Gaſtmähler halten ſollen."

Aufgenommen von Biſchof Martin von Braga c. 61 [1]); und von Gratian c. 10. Dist. XLIV.

Can. 56: „Daß die Prieſter vor dem Eintritt des Biſchofs nicht ſelbſt eintreten und auf dem Bema ſich niederſetzen ſollen, ſondern ſie ſollen ſtets erſt nach dem Biſchof eintreten, außer wenn dieſer krank oder verreist iſt."

Can. 57: „Daß in den Dörfern und auf dem Lande keine Biſchöfe aufgeſtellt werden dürfen, ſondern Viſitatoren (*περιοδευταί*); die aber bereits aufgeſtellten ſollen nichts thun ohne Zuſtimmung des Biſchofs in der Stadt, gleichwie auch die Prieſter nichts thun dürfen ohne Zuſtimmung des Biſchofs."

Vgl. Can. 8 und 10 der Synode von Antiochien im J. 341, Can. 13 der Synode von Ancyra, und Can. 6, zweiter Abſatz, der Synode von Sardika. Unſer Canon verordnet, daß an die Stelle der Landbiſchöfe fortan Prieſter höhern Ranges als Viſitatoren der Landgemeinden und Landgeiſtlichen treten ſollten. So verſtehen Dionyſius Exiguus, Iſidor, die griechiſchen Scholiaſten, Van Eſpen (l. c. p. 175), Remi Ceillier [2]), Neander [3]) u. A. unſern Canon; Herbſt dagegen in der Tübinger theologiſchen Quartalſchrift (a. a. O. S. 43) will *περιοδευταί* nicht mit Viſitatoren, ſondern mit Aerzten = Seelenärzten überſetzen, und beruft ſich dafür auf Stellen aus Kirchenvätern, welche Suicer in ſeinem thesaurus s. h. v. geſammelt hat.

Ueber die *χωρεπίσκοποι* iſt ausführlich geſprochen bei Binterim,

1) Bei *Harduin*, T. III. p. 398.
2) Histoire générale etc. T. IV. p. 733.
3) Neander, a. a. O. S. 328.

Denkwürdigkeiten, Bd. I. Thl. 2. S. 386—414, wo nachgewiesen werden will, daß die Landbischöfe wirkliche Bischöfe und zur Vornahme von eigentlichen Pontificalakten berechtigt gewesen seien. Ebenso urtheilt Augusti in seinen Denkwürdigkeiten, Bd. XI. S. 159 ff. Thomassin dagegen unterscheidet zwei Klassen von Chorbischöfen, wovon die einen wirkliche Bischöfe gewesen seien, die andern aber nur den Titel ohne Consecration gehabt hätten [1]). Daß namentlich seit der Verordnung unserer Synode von Laodicea die Chorepiscopoi keine eigentlichen Bischöfe, sondern blos Priester und zwar in der Episcopalstadt, nicht auf dem Lande gewesen seien, wollte Holzer zeigen [2]). Ich glaube ihm jedoch hierin nicht völlig beitreten zu können, vielmehr scheinen die Verordnungen von Laodicea nicht ganz in Vollzug gesezt worden zu sein, denn es begegnen uns noch im fünften Jahrhunderte sehr viele eigentliche Landbischöfe in den Flecken und Dörfern Afrika's [3]).

Im Corpus juris findet sich unser Canon als c. 5. Dist. LXXX.

Can. 58: „Daß in den Häusern keine Opfer dargebracht werden sollen (προσφορὰς γίνεσθαι) von Bischöfen und Priestern."

Daß das eucharistische Opfer hier gemeint sei, versteht sich von selbst (denn beten darf ja der Christ überall), und es sagen dieß auch die griechischen Commentatoren ganz ausdrücklich.

Can. 59: „Daß man in der Kirche keine von Privaten gefertigten Psalmen vorlesen dürfe, noch uncanonische Bücher, sondern blos die canonischen des neuen und alten Bundes."

Mehrere Häretiker, z. B. Bardesanes, Paul von Samosata und Apollinaris hatten Psalmen, d. i. kirchliche Gesänge gedichtet. Die Synode von Laodicea verbot nun alle von Privaten herrührende, d. h. nicht approbirte Kirchenlieder. Lüft bemerkt hiezu, daß damit nicht wollte gesagt sein, man dürfe keine andern als die biblischen Psalmen und Lieder benützen, denn auch nach unserer Synode noch seien bekanntlich viele von einzelnen Christen gedichtete Hymnen, z. B. von Prudentius Clemens, Ambrosius, in den Kirchengebrauch übergegangen. Nur die unapprobirten sollten entfernt werden [4]).

---

1) *Thomassin*, de nova et veteri eccl. discipl. P. I. lib. II. c. 1 u. 2.

2) De proepiscopis Trevirensibus 1845. p. 1 sqq. vgl. Tübing. Quartalschrift 1845. S. 572.

3) Vgl. Binterim, a. a. O. S. 405 und Tübing. Quartalschr. 1845. S. 573.

4) Lüft, Liturgik Bd. II. S. 138.

Can. 60: „Das sind sämmtliche Bücher des alten Testaments, die man vorlesen darf: 1) Genesis der Welt, 2) Exodus aus Aegypten, 3) Levitikon, 4) Arithmoi (Numeri), 5) Deuteronomium, 6) Jesus Nave (Josue), 7) Richter, Ruth, 8) Esther, 9) erstes und zweites der Könige, 10) drittes und viertes der Könige, 11) erstes und zweites der Paraleipomena (Chronik), 12) erstes und zweites Esrä, 13) das Buch der 150 Psalmen, 14) die Sprüchwörter Salomons, 15) der Ecclesiastes (Prediger), 16) das Lied der Lieder, 17) Job, 18) die 12 Propheten, 19) Jesaias, 20) Jeremias und Baruch, die Threni und Briefe (nach Zonaras: der Brief), 21) Ezechiel, 22) Daniel. — Die des neuen Testamentes sind diese: vier Evangelien, nach Matthäus, nach Markus, nach Lukas, nach Johannes; die Apostelgeschichte; die 7 katholischen Briefe, nämlich einer von Jakobus, zwei von Petrus, drei von Johannes, einer von Judas; 14 Briefe Pauli: einer an die Römer, zwei an die Korinther, einer an die Galater, einer an die Epheser, einer an die Philipper, einer an die Kolosser, zwei an die Thessalonicher, einer an die Hebräer, zwei an Timotheus, einer an Titus, einer an Philemon."

In diesem Verzeichniß der canonischen Bücher, welches dem in den apostolischen Canonen Nr. 84 (85) gegebenen nahe kommt [1]), fehlen a) beim A. T. die Bücher: Judith, Tobias, Weisheit, Jesus Sirach und Maccabäer; b) beim N. T. die Apokalypse Johannis; solche Auslassung kann aber um so weniger auffallen, als es bekanntlich gerade im vierten Jahrhunderte auch bei den Kirchenvätern (z. B. Athanasius) gebräuchlich war, in den Verzeichnissen der hl. Schriften nur die proto-, nicht aber auch die deuterocanonischen aufzuführen [2]). Das Gleiche gilt von der Offenbarung Johannis, welche ebenfalls im vierten Jahrhundert von sehr vielen Griechen nicht für ächt gehalten wurde [3]).

Eine besondere Abhandlung über die Aechtheit unseres Canons hat Spittler im J. 1777 geliefert (neu abgedruckt in s. sämmtl. Werken,

1) Die bedeutendste Verschiedenheit beider besteht darin, daß das Verzeichniß der apostol. Canones drei Bücher der Maccabäer aufführt und beim neuen Testamente zwei Briefe des römischen Clemens und die acht Bücher der apostolischen Constitutionen.

2) Herbst-Welte, Einleitung in's A. T. Thl. I. S. 31 ff. Lücke, Einleitung in die Offenbarung Johannis, 1832. S. 335.

3) Feilmoser, Einleitung in's N. T. 2te Aufl. S. 575. Hug, Einleitung, 3te Aufl. Bd. 2. S. 587 f.

herausg. von K. Wächter, Bd. 8. S. 66 ff.) und darin zu zeigen gesucht, daß derselbe nicht von der laodicensischen Synode herrühre, sondern erst später angehängt und dem 85sten der apostolischen Canones entnommen worden sei. Seine Hauptgründe sind:

a) Dionysius Exiguus hat in seiner Uebersetzung der laodicensischen Schlüsse diesen Canon nicht [1]). Man könnte zwar mit Dalläus und Van Espen sagen, Dionys habe deßhalb dieß Verzeichniß der biblischen Bücher weggelassen, weil in Rom, wo er seine Arbeit fertigte, ein anderes, das von Innocenz I., gewöhnlich war [2]); allein, abgesehen davon, daß Dionys sich immer als ganz getreuer Uebersetzer zeigt [3]), fehlt

b) unser 60ster Canon auch bei Johann von Antiochien [4]), einem der angesehensten und ältesten griechischen Canonensammler [5]), der gar keinen solchen Grund zu seiner Auslassung haben konnte, wie Dionys.

c) Endlich hat auch Bischof Martin von Braga im sechsten Jahrhundert wohl den 59sten, aber nicht den damit so nahe verwandten 60sten Canon in seine Sammlung c. 67 aufgenommen [6]), und auch die Isidor'sche Uebersetzung scheint (?) nicht anfänglich schon unsern Canon gehabt zu haben [7]). Diesen Spittler'schen Argumenten ist auch Herbst in der Tübinger theol. Quartalschrift 1823, S. 44 ff. beigetreten, ebenso früher schon Fuchs [8]) und Andere; Schröckh aber hat wenigstens, wenn auch etwas schüchtern, dagegen das Bedenken erhoben, daß, wenn unsere Synode in Canon 59 verordnete, es sollen nur die canonischen Bücher vorgelesen werden, dann doch eine Erklärung darüber nothwendig war, welches denn die canonischen seien [9]). Diesem möchte ich noch beifügen, daß α) der laodicensische Bibelcanon und der der canones apost. Nr. 85 keineswegs, wie Spittler voraussezt, eigentlich

---

1) Die noch ältere lateinische Uebersetzung, Prisca genannt, kommt hier gar nicht in Betracht, da in ihr alle laodicensischen Canones fehlen.

2) *Van Espen*, Commentar. l. c. p. 176.

3) Vgl. Tüb. Quartalschrift 1823. S. 44. Spittler, a. a. O. S. 103.

4) Spittler, a. a. O. S. 91 ff.

5) Die Sammlung des Joh. von Antiochien ist abgedruckt bei *Justell.* Biblioth. juris canon. Paris 1661. T. II. p. 600.

6) *Harduin*, T. III. p. 398. Spittler, a. a. O. S. 120 ff.

7) Spittler, a. a. O. S. 110 ff. u. 121 f. Daß in einzelnen alten, aber doch mannigfach veränderten Abschriften der Isidor'schen Uebersetzung unser Canon 60 steht, in andern nicht, zeigten die Ballerini, *S. Leonis*, Opp. T. III. p. 441. Not. 48.

8) Bibliothek der Kirchenvers. Bd. II. S. 336.

9) Schröckh, Kirchengesch. 2te Aufl. Bd. VI. S. 252.

identisch, sondern wesentlich verschieden sind im A. und N. T. [1]), und β) daß die paar Argumenta ex silentio, welche Spittler allein für sich anführen kann, nämlich das Stillschweigen des Dionys, Johann von Antiochien und Martin von Braga [2]), meines Erachtens nicht zureichen, um den vielen Handschriften und Citaten gegenüber, die für den 60sten Canon sprechen [3]), den Ausschlag geben zu können. Daß aber bei manchen der Alten nur 59 laodicensische Canones citirt werden, bildet deßhalb für Spittler keinen Beweismoment, weil, wie er selbst angibt, in gar manchen alten Handschriften unser 60ster Canon mit dem 59sten zusammengeschrieben wurde, wie er denn in der That auch dem Inhalte nach völlig zu ihm gehört [4]).

§ 94.

Synode zu Gangra.

Eine zweite, ebenfalls kleinasiatische Synode ungewissen Datums, jedoch ungefähr gleichzeitig mit der laodicensischen, wurde um die Mitte des vierten Jahrhunderts zu Gangra, der Metropole Paphlagoniens, abgehalten. Wir besitzen von ihr noch 20 Canones und ein an die Bischöfe Armeniens gerichtetes Synodalschreiben. In der Ueberschrift des leztern nennen sich als Mitglieder der Synode von Gangra die Bischöfe Eusebius, Aelianus, Eugenius, Olympius, Bithynicus, Gregorius, Philetus, Pappus, Eulalius, Hypatius, Proaireſius, Basilius und Bassus; bei keinem derselben ist jedoch sein Bischofssitz irgendwie angedeutet. Theilweise andere Namen finden sich in einigen Handschriften der lateinischen Uebersetzung, die Dionysius Exiguus von unserem Synodalschreiben machte, namentlich ist darin auch Osius von Corduba

1) Vgl. oben S. 749 Note 1.

2) Als Martin von Braga seine Sammlung verschiedener Canones verschiedener Synoden veranstaltete, hatte die abendländische Kirche schon einen vollständigeren Bibelcanon, und er konnte gerade deßhalb unsern Canon 60 weglassen, zumal er ja überhaupt nicht alle laodicensischen Canones aufnahm. Was aber Spittler weiterhin sagt, um wahrscheinlich zu machen, daß auch die ursprüngliche Isidor'sche Sammlung unsern Canon nicht gehabt habe, scheint mir höchst gewagt, verkünstelt und hyperkritisch. Da überdieß die Auslassung des 60sten laodicensischen Canons bei Dionysius Exiguus sich in der schon angeführten Weise des Dalläus und Van Espen erklären läßt, so bleibt eigentlich nur mehr ein einziger Fall der Auslassung desselben, nämlich bei Johannes von Antiochien, übrig.

3) Spittler, a. a. O. S. 79.

4) Vgl. Spittler, a. a. O. S. 72. 76.

beigefügt, ſicherlich mit Unrecht, da die griechiſchen Codices und viele lateiniſche, auch die Prisca [1]), ſeinen Namen nicht haben [2]), und überdieß Oſius zur Zeit der Synode von Gangra ohne Zweifel ſchon todt war. Baronius [3]) und Binius [4]) haben darum ſicherlich mit Unrecht die Behauptung aufgeſtellt, daß Oſius im Namen des Papſtes unſerer Synode präſidirt habe, denn ſelbſt in dem Falle, wenn die lateiniſchen Codices, die ſeinen Namen einfügen, Recht hätten, würde doch daraus nicht das Geringſte für ſein Präſidium reſultiren, indem ſie ſeinen Namen nicht primo loco, ſondern erſt ziemlich weit hinten anführen [5]).

Einen andern Präſidenten der Synode von Gangra nennt der libellus synodicus (ſ. S. 70), nämlich einen gewiſſen Dius (bei *Mansi*, T. II. p. 1121). Die Ballerini vermuthen [6]), es ſolle *Bιος* heißen, und dieß ſelbſt wieder ſei nur eine durch Abſchreiber entſtandene Abkürzung für *Εὐσέβιος*, welcher in der Ueberſchrift unſeres Synodalbriefes primo loco genannt iſt. Welcher Euſebius damit gemeint ſei, iſt freilich zweifelhaft und hängt von der Anſicht über die Abhaltungszeit unſerer Synode ab. Die Einen denken dabei an den bekannten Euſebius von Conſtantinopel, früher in Nikomedien, Andere, namentlich die Ballerini (l. c.) an Euſebius, Erzbiſchof von Cäſarea in Cappadocien (v. 362—370), den Vorfahrer des hl. Baſilius d. Gr.

In dem Synodalſchreiben von Gangra [7]) wird geſagt: „die Synode habe ſich wegen gewiſſer kirchlicher Bedürfniſſe und zur Unterſuchung der Angelegenheit des Euſtathius verſammelt und gefunden, daß von den Euſtathianern viel Ungehöriges geſchehen ſei; ſie habe deßhalb die von ihm (dem Euſtathius) ausgegangenen Uebel wieder zu heben geſucht.“ Sie zählt ſodann folgende, von den Euſtathianern herrührende Unordnungen auf:

---

1) Bei *Mansi*, T. VI. p. 1152.

2) Vgl. darüber *Van Espen* in ſ. Commentarius in Canones etc. l. c. p. 129, und die Ballerini in ihrer Ausgabe der Werke des hl. Leo d. Gr. T. III. p. XXIV.

3) *Baron.* Annal. T. III. ad ann. 361. n. 44.

4) In ſeinen Noten zu unſerer Synode, bei *Mansi*, T. II. p. 1115.

5) Vgl. über dieſe Frage *Van Espen*, l. c. p. 129.

6) In ihrer Ausgabe der Werke des hl. Leo, T. III. p. XXIV.

7) Abgedruckt bei *Mansi*, Coll. Concil. T. II. p. 1095; *Harduin*, coll. concil. T. I. p. 5.0; *Bruns*, bibliotheca ecclesiastica, seu canones apostolorum et conciliorum. 1839. P. I. p. 106.

„1) Weil die Euſtathianer die Ehe verdammen und behaupten, daß kein Verheiratheter bei Gott Hoffnung habe, ſo trennten ſie ſchon viele Ehen, und haben hiedurch, da den Getrennten die Enthaltſamkeit fehlte, Ehebrüche veranlaßt.

2) Sie bewirkten zweitens, daß Mehrere die öffentlichen gottesdienſtlichen Verſammlungen verließen und Privatconventikel veranſtalteten.

3) Sie verachten die gewöhnliche Kleidung und führen eine neue (aſcetiſche, mönchiſche) ein.

4) Die Erſtlinge der Früchte, die man der Kirche reicht, wollen ſie für ſich, als die Heiligen κατ' ἐξοχήν, beanſpruchen.

5) Sklaven entlaufen ihren Herren und verachten dieſelben, auf ihre neue Kleidung (d. h. habitus asceticus oder monasticus) ſich etwas einbildend.

6) Frauen ziehen jezt Mannskleider an und glauben dadurch gerecht zu werden; ja viele ſcheeren ſich auch die Haare ab unter dem Vorwande der Frömmigkeit.

7) Sie faſten am Sonntage und eſſen dagegen an den kirchlichen Faſttagen.

8) Einige verbieten alle Fleiſchſpeiſen.

9) In den Häuſern Verheiratheter wollen ſie nicht beten.

10) An Opfern (euchariſtiſchen Opfern) in Häuſern Verheiratheter wollen ſie nicht theilnehmen.

11) Sie verachten verheirathete Prieſter und nehmen an deren Gottesdienſt nicht Antheil.

12) Sie verachten die Gottesdienſte (Synareis) zu Ehren der Martyrer [1]), ſowie diejenigen, die ſich dabei einfinden.

13) Sie behaupten, daß die Reichen, welche nicht Alles verlaſſen, keine Hoffnung haben (ſelig zu werden)."

„Außerdem werde von ihnen noch vieles andere Unrechte gelehrt, indem ſie unter ſich ſelbſt nicht einig ſeien und jeder das, was ihm in den Sinn komme, beifüge. Das Concil verwerfe ſie nun und erkläre ſie für ausgeſchloſſen aus der Kirche; falls ſie aber beſſeren Sinn annehmen und ihre Irrthümer anathematiſiren würden, ſollten ſie wieder aufgenommen werden."

---

1) Durch einen Druckfehler bei *Mansi*, T. II. p. 1101 ſind die Worte καὶ τὰς συνάξεις τῶν μαρτύρων ausgelaſſen, was Fuchs in ſ. Bibliothek der Kirchenverſ. Bd. II. S. 310 nicht bemerkte.

Hiemit ist zugleich der Hauptinhalt der Canones von Gangra bereits angegeben, denn diese sind der Hauptsache nach nichts Anderes, als die einzelnen Anathematismen der einzelnen, oben schon berührten Irrlehren und Unordnungen der Eustathianer [1]). Sie lauten:

Can. 1: „Wenn Jemand den Ehestand schmäht und die Frau, die bei ihrem Manne schläft, auch wenn sie gläubig und fromm ist, verabscheut und tadelt, als ob sie nicht in das Reich (Gottes) eingehen könnte, der sei Anathema."

Gratian hat unsern Canon zweimal in seine Sammlung aufgenommen, das erste Mal nach der Isidor'schen Uebersetzung in c. 12. Dist. XXX, das andere Mal nach der Uebersetzung des Dionysius Exiguus in c. 8. Dist. XXXI; an lezterer Stelle bezieht er den Canon irrig auf das Verbot der Priesterehe, und glaubt eben so irrig, er sei gegen die Manichäer erlassen worden [2]), während doch Eustathius und dessen übertriebene Verehrung der vita monastica dazu Veranlassung gab.

Can. 2: „Wenn Jemand denjenigen, welcher Fleisch ißt, aber dabei des Blutes, des Götzenopfers und des Erstickten sich enthält und gläubig und fromm ist, verurtheilt, als ob er dadurch keine Hoffnung (des Heils) hätte, der sei Anathema."

Auch dieser Canon ist wie der vorige nicht gegen Gnostiker und Manichäer, sondern gegen eine unerleuchtete Hyperascese geschrieben, die allerdings an den gnostisch-manichäischen Irrthum über die Satanicität der Materie anstreift. Weiterhin sehen wir, daß zur Zeit der Synode von Gangra die Verordnung der Apostelsynode in Betreff des Blutes und des Erstickten noch in Kraft war. Ja bei den Griechen blieb dieselbe beständig in Geltung, wie noch jezt ihre Euchologien beweisen. Auch tadelte der bekannte mittelalterliche Canonenscholiast Balsamon in seinem Commentar zum 63ten apostolischen Canon [3]) ausdrücklich die Lateiner, weil sie jenes Gebot zu beobachten aufgehört hätten. Wie man aber in der lateinischen Kirche um's Jahr 400 über diesen Gegenstand dachte, zeigt der hl. Augustin in seiner Schrift contra Faustum, lib.

---

1) Diese Canones sind abgedruckt in allen Conciliensammlungen, namentlich bei *Mansi*, T. II. p. 1101 sqq. *Harduin*, T. I. p. 534 sqq.; auch bei *Bruns*, l. c. p. 107 sqq.

2) Diesen doppelten Irrthum Gratians bemerkten und rügten schon die römischen Correktoren in ihrer Note zu c. 8. Dist. XXXI; s. die Böhmer'sche Ausgabe des Corp. jur. can.

3) Bei *Beveregg.* Pandectae canonum, T. I. p. 41.

XXXII. c. 13, worin er ausführt, daß die Apostel dieß Gebot gegeben hätten, um Heiden und Juden in der einen Arche Noe's zu vereinigen, daß aber jezt, nachdem die Scheidewand zwischen Juden- und Heidenchristen gefallen sei, dieß Gebot in Betreff des Blutes und des Erstickten seine Bedeutung verloren habe und nur mehr von Wenigen beobachtet werde. — Uebrigens hat noch im achten Jahrhundert Papst Gregor III. (seit 731) den Genuß des Blutes und des Erstickten auf's Neue unter Androhung einer Buße von 40 Tagen verboten [1]).

Gratian nahm unsern Canon c. 13. Dist. XXX. auf.

Can. 3: „Wenn Jemand einen Sklaven unter dem Vorwand der Frömmigkeit anweist, seinen Herrn zu verachten und seinem Dienste zu entlaufen, und nicht mit gutem Willen und voll Respekt seinem Herrn zu dienen, der sei Anathema."

Wie hieraus und aus den einschlägigen, hiemit übereinstimmenden Worten des Synodalschreibens (Punkt 5) von Gangra erhellt, haben manche christliche Sklaven, von den Eustathianern verleitet, den habitus monasticus angenommen und ihren Dienst eigenmächtig verlassen, um als Asceten zu leben. Die Verordnung unserer Synode aber harmonirt mit 1 Timoth. 6, 1 und Tit. 2, 9. 10. — Im Corp. jur. can. findet sich unser Canon zweimal, nämlich c. 37. Causa XVII. q. 4 aus der Uebersetzung Isidors, und ebendaselbst c. 38 aus der Sammlung des Bischofs Martin von Braga [2]).

Can. 4: „Wenn Jemand in Betreff eines verheiratheten Priesters behauptet, daß man an dem Gottesdienste, wenn er das Opfer darbringt, keinen Antheil nehmen dürfe, der sei im Banne."

Wie bekannt, erlaubte die alte Kirche und so noch jezt die griechische denjenigen Geistlichen, welche vor ihrer Ordination schon verheirathet waren, die Fortsetzung der Ehe. Vgl. was wir oben in der Geschichte des Nicänums S. 416 aus Veranlassung des Paphnutius über den Cölibat und die Priesterehe in der alten Kirche gesagt haben. Hiernach spricht unser Canon von solchen Geistlichen, die Frauen haben und mit denselben ehelich leben, und Baronius [3]) und Binius [4]) gaben sich vergebliche Mühe, ihn dahin zu deuten, als wolle er nur solche Geistliche

1) S. Gregors III. Pönitentialcanonen, c. 29 bei *Harduin*, T. III. p. 1876.
2) Siehe oben S. 750 u. 751, Note 2.
3) Annales T. III. ad ann. 361 n. 55.
4) Siehe die Noten des Binius zu unserer Stelle bei *Mansi*, T. II. p. 1117.

ſchützen, welche zwar Frauen haben, aber ſeit der Ordination nicht mehr Umgang mit ihnen pflegen. Das kirchliche Cölibatsgebot bedarf gewiß keiner Künſteleien und Sophiſtereien zu ſeiner Vertheidigung.

Der ſogenannte Codex ecclesiae rom., welchen Quesnel herausgab, der jedoch, wie die Ballerini zeigten, galliſchen, nicht römiſchen Urſprunges iſt [1]), hat unſern Canon gar nicht, und es werden ſomit darin nur 19 Canonen von Gangra aufgeführt [2]).

Can. 5: „Wenn Jemand lehrt, das Haus Gottes ſei zu verachten und ebenſo die darin ſtatthabenden Verſammlungen, der ſei Anathema."

Bei Gratian c. 10. Dist. XXX.

Can. 6: „Wenn Jemand mit Umgehung der Kirche privatim Kirche hält und die Kirche verachtend das, was (nur) der Kirche zuſteht, verrichten will, ohne daß ein Prieſter mit Vollmacht des Biſchofs dabei iſt, der ſei Anathema."

Bei Gratian c. 11. Dist. XXX.

Die beiden eben angeführten Canonen verbieten das Conventikelweſen und die Conventikelgottesdienſte. Schon aus dem Synodalſchreiben von Gangra, Punkt 2, erhellt, daß die Euſtathianer aus geiſtlichem Hochmuthe ſich als die Reinen und Heiligen von der übrigen Gemeinde abſonderten, den öffentlichen Gottesdienſt vermieden und ihren eigenen privaten Gottesdienſt hielten. Die Punkte 9—11 des Synodalſchreibens legen nahe, daß die Euſtathianer den gemeinſamen Gottesdienſt namentlich dann vermieden haben, wenn verheirathete Geiſtliche (Prieſter oder Biſchöfe) funktionirten. Daß bei ihren Privatgottesdienſten gar kein Prieſter mitgewirkt habe, könnte man möglicherweiſe aus den Worten des Canon 6: *„μὴ συνόντος τῷ πρεσβυτέρῳ κατὰ γνώμην τῷ ἐπισκόπῳ"*, erſchließen; allein es iſt wahrſcheinlicher, daß die Euſtathianer, — die ja nicht das ſpecifiſche Prieſterthum verwarfen, ſondern nur die verheiratheten Geiſtlichen verabſcheuten, — ihre eigenen unbeweibten Geiſtlichen hatten, und daß dieſe bei ihren Separatgottesdienſten funktionirten. Die oben angeführten Textesworte des Canons aber widerſprechen dieſer Annahme nicht im Geringſten, denn gerade in dem Beiſatze *κατὰ γνώμην τῷ ἐπισκόπῳ* iſt angedeutet, daß die ſektireriſchen Prieſter, die den Gottesdienſt der Euſtathianer abhielten, keine Erlaubniß vom Biſchofe des Ortes dazu hatten. So interpretirten

1) S. ihre Ausg. der Opp. S. Leonis M. T. III. p. 124. 685. 755.
2) Vgl. *Van Espen*, l. c. p. 131.

ſchon die griechiſchen Commentatoren Balſamon ꝛc. und ebenſo Van Eſpen unſern Canon [1]).

Can. 7: „Wenn Jemand die der Kirche gehörigen Fruchtabgaben (Oblaten) für ſich nehmen oder außerhalb der Kirche (d. i. an Nicht-Kirchendiener) vergeben will ohne Zuſtimmung des Biſchofs oder ſeines Bevollmächtigten, und nicht nach deſſen Willen handeln will, der ſei Anathema."

Can. 8: „Wenn Jemand eine ſolche Fruchtabgabe gibt oder annimmt ohne Zuſtimmung des Biſchofs oder des von ihm zur Verwaltung der Wohlthätigkeit Aufgeſtellten, ſo ſoll ſowohl der Gebende als der Nehmende Anathema ſein."

Vgl. hierüber den vierten Punkt des Synodalſchreibens von Gangra, den vierten apoſtoliſchen und den 24ten antiocheniſchen Canon vom Jahre 341, S. 500.

Can. 9: „Wenn Jemand unverheirathet oder enthaltſam lebt, indem er aus Verachtung der Ehe entweicht, und nicht wegen der Schönheit und Heiligkeit der Virginität, der ſei Anathema."

Can. 10: „Wenn Jemand von denen, die nur des Herrn willen unverheirathet bleiben, ſich ſtolz über die Verheiratheten erhebt, der ſei Anathema."

Daß Virginität ohne Demuth keinen Werth habe, lehrten ſchon die apoſtoliſchen Väter Clemens von Rom (I. Epist. ad Corinth. c. 38) und Ignatius von Antiochien (Epist. ad Polyc. c. 5); Gratian aber nahm unſere beiden Canones in c. 4 u. 5. Dist. XXX. und c. 9. Dist. XXXI auf.

Can. 11: „Wenn Jemand diejenigen verachtet, die im Glauben Agapen veranſtalten und zur Ehre des Herrn die Brüder dazu einladen und an dieſen Einladungen keinen Antheil nehmen will, weil er die Sache gering ſchäzt, der ſei Anathema."

Das Synodalſchreiben von Gangra erwähnt dieſes Punktes nicht, und eben ſo wenig ſprechen davon Sokrates und Sozomenus, obgleich ſie ſonſt die Irrthümer der Euſtathianer verzeichneten [2]). Unter Agapen aber müſſen hier, wie Van Eſpen bemerkt, nicht die alten kirchlichen Agapen, ſondern ſolche Liebesmahlzeiten verſtanden werden, welche von vermöglicheren Chriſten für die Armen veranſtaltet wurden [3]).

1) *Van Espen*, Commentarius etc. p. 132.
2) *Socrat.* hist. eccl. II. 43. *Sozom.* hist. eccl. III. 14.
3) *Van Espen*, l. c. p. 133.

Im Corpus jur. can. ſteht unſer Canon als c. 1. Dist. XLII.

Can. 12: „Wenn ein Mann aus vermeintlicher Aſceſe das Peribolaion (das Pallium der Philoſophen und Mönche) trägt und, als ob er deßhalb gerecht wäre, diejenigen verachtet, die in Frömmigkeit Oberkleider (βῆρας) tragen und der übrigen gemeinſamen und üblichen Kleidung ſich bedienen, der ſei Anathema."

Die βῆροι = lacernae waren die gewöhnlichen, über die Tunica getragenen Oberkleider der Männer, die περιβόλαια dagegen rauhe Mäntel, wie ſie die Philoſophen zum Zeichen ihrer Verachtung alles Luxus zu tragen pflegten. Vgl. darüber den Artikel βῆρος bei *Suicer*, Thesaurus, und *Walch*, antiquitates pallii philos. p. 245. Daß Euſtathius von Sebaſte den Philoſophenmantel getragen und ihn ſeinen Anhängern vorgeſchrieben habe, ſagt Sokrates II. 43 und das Synodalſchreiben von Gangra in Punkt 3. Uebrigens enthält unſer Canon keineswegs die abſolute Verwerfung einer beſondern Mönchskleidung, denn nicht die aparte Kleidung, ſondern die abergläubiſche und hochmüthige Ueberſchätzung ihres Werthes iſt es, was die Synode hier tadelt [1]).

Bei Gratian findet ſich unſer Canon als c. 15. Dist. XXX.

Can. 13: „Wenn eine Frau aus vermeintlicher Aſceſe die Kleidung ändert und ſtatt der gewöhnlichen weiblichen Kleidung Mannskleider nimmt, ſo ſei ſie Anathema."

Eben hievon ſpricht auch unſer Synodalſchreiben in Punkt 6. Vertauſchungen der Kleider, ſo daß der Angehörige des einen Geſchlechts die des andern trage, wurden ſchon im Pentateuche (5 Moſ. 22, 5) verboten und hienach von der geſammten alten Kirche ſtrengſtens unterſagt [2]). Solche Kleiderverwechslungen geſchahen ehemals meiſt zu Zwecken des Theaters oder aus Weichlichkeit, Ueppigkeit, zur Förderung der Unzucht u. dgl. Gerade aus dem gegentheiligen, aus einem hyperaſcetiſchen Grunde hatten die Euſtathianer den Frauen Manns-, d. h. wohl Mönchskleider angerathen, um damit zugleich zu zeigen, daß für ſie, die Heiligen, gar kein Unterſchied des Geſchlechtes mehr vor-

1) Vgl. *Van Espen*, l. c. p. 133.

2) *Tertull.* de spectac. c. 23. *Cyprian*, Ep. 61 ad Euchratium. *Ambros.* lib. IV. Epist. 15. *Chrysost.* Opp. T. VII. p. 22. Vgl. meine Abhandlung über den Rigorismus in dem Leben und den Anſichten der alten Chriſten, Tübinger Quartalſchrift 1841. S. 400.

handen sei [1]), aber die Kirche verbot auch solche Kleiderveränderung selbst aus ascetischen Gründen, zumal wenn Aberglauben oder rigoristischer Hochmuth damit verbunden war, und auch Gratian nahm unsern Canon in sein Dekret c. 6. Dist. XXX auf.

Can. 14: „Wenn eine Frau ihren Mann verläßt und sich zurückziehen will aus Verabscheuung des Ehestandes, so sei sie Anathema."

Vgl. den ersten Punkt des Synodalschreibens. Es ist klar, und Van Espen hat ausdrücklich darauf hingewiesen, daß hier nicht von Ehescheidung im eigentlichen Sinne (a vinculo), sondern nur von einer Trennung quoad thorum die Rede sei. Ob diese Trennung von Tisch und Bett mit oder ohne gegenseitige Einwilligung geschah, ist hier gleichgültig, denn sie erfolgte jedenfalls aus einem dogmatisch falschen Grunde, nämlich der in dem Synodalschreiben ausgedrückten Ansicht, ein Verheiratheter könne nicht selig werden. — Hienach kann unser Canon durchaus nicht als Instanz gegen die Praxis der katholischen Kirche gebraucht werden. Wenn diese nämlich gestattet, daß aus einer Ehe der eine Gatte mit Einwilligung des andern den ehelichen Umgang aufhebe, auch in den geistlichen Stand oder in ein Kloster trete, so geschieht dieß nicht, wie bei den Eustathianern, aus einer dogmatisch falschen Voraussetzung, sondern unter vollständiger Anerkennung der Heiligkeit des Ehestandes.

Gratian nahm unsern Canon in c. 3. Dist. XXX aus der Isidor'schen Uebersetzung auf, welche unrichtig von soluto *vinculo* conjugali spricht.

Can. 15: „Wenn Jemand seine Kinder verläßt und sie nicht erzieht und so viel er kann zur gebührenden Frömmigkeit anleitet, sondern unter dem Vorwande der Ascese sie verabsäumt, der sei Anathema."

Bei Gratian c. 14. Dist. XXX.

Can. 16: „Wenn Kinder, besonders von gläubigen Eltern, dieselben verlassen unter dem Vorwande der Frömmigkeit und ihren Eltern nicht die gebührende Ehre erweisen, indem bei ihnen offenbar die Frömmigkeit höher geehrt werde, die seien Anathema."

Aus der gegebenen Uebersetzung erhellt, daß die Worte *προτιμωμένης δηλονότι παρ' αὐτοῖς τῆς θεοσεβείας* = „indem bei ihnen offenbar die Frömmigkeit höher geehrt werde", aus der Seele der Eustathianer gesprochen sind und den Scheingrund enthalten, mit

1) Vgl. Quartalschrift 1823. S. 192.

dem sie ihr schlechtes Betragen gegen die Eltern beschönigen wollten, ganz ähnlich wie die Pharisäer, von denen Christus bei Matth. 15, 5. 6 sagt: „ihr aber sprechet: wer zu Vater und Mutter sagt: dieses ist dem Tempel bestimmt, womit ich dir helfen könnte, der braucht nicht seinen Vater oder seine Mutter zu ehren. So habt ihr das Gebot Gottes durch eure Satzungen entkräftet."

Bei Gratian c. 1. Dist. XXX.

Can. 17: „Wenn eine Frau wegen vermeintlicher Ascese die Haare abschneidet, die ihr Gott zur Erinnerung an ihre Unterwürfigkeit gegeben, und so das Gebot der Unterwürfigkeit aufhebt, die sei Anathema."

Der Apostel Paulus betrachtet im ersten Corintherbriefe 11, 10 das lange Haar der Frauen, das ihnen als natürlicher Schleier gegeben ist, als ein Zeichen ihrer Unterwürfigkeit unter den Mann. Da nun manche Eustathianerinnen, wie uns die Synode von Gangra belehrt, diese Unterwürfigkeit aufhoben und ihre Männer verließen, so legten sie auch, wie unser Canon sagt, das Zeichen dieser Unterwürfigkeit, die langen Haare, ab. Ein altes Sprüchwort sagt: duo si faciunt idem, non est idem. Auch in der katholischen Kirche lassen sich die Frauen und Jungfrauen, welche in's Kloster treten, die Haare abschneiden, aber aus einem ganz andern Grunde, als die Eustathianerinnen. Erstere legen die Haare ab, weil man sich nach und nach gewöhnte, die langen Haare der Frauen als eine ganz besondere Zierde, als einen Schmuck ersten Ranges zu betrachten; die Eustathianerinnen dagegen sehen, wie überhaupt die Urkirche, in den langen Haaren ein Zeichen der Unterwürfigkeit unter den Gemahl, und weil sie diesen verlassen und die Ehe aufheben, schneiden sie die Haare ab. Vgl. darüber Van Espen [1]) und den sechsten Punkt des Synodalschreibens von Gangra. Gratian hat unsere Stelle in c. 2. Dist. XXX ebenfalls nach der ungenauen Uebersetzung Isidors aufgenommen.

Can. 18: „Wenn Jemand wegen vermeintlicher Ascese am Sonntage fastet, der sei Anathema."

Vgl. Punkt 7 des Synodalschreibens und bei Gratian c. 7. Dist. XXX.

Can. 19: „Wenn einer der Ascheten ohne körperliche Noth und aus Hochmuth die allgemein überlieferten Fasten, die von der (ganzen) Kirche beobachtet werden, nicht hält, indem volle Einsicht in ihm herrsche, der sei Anathema."

---

1) Commentar. l. c. p. 135.

Die Worte ἀποκυρῶντος ἐν αὐτῷ τελείᾳ λογισμῷ bieten eine gewisse Schwierigkeit. Ich überſezte: „indem volle Einſicht in ihm herrſche", und dachte mir damit die fraglichen Worte als aus der Seele der Euſtathianer geſprochen. So faßt ſie auch Van-Eſpen [1]), indem er überſezt: perfecta in eo residente ratione, und bemerkt, es ſei dieß eine Hinweiſung auf den Hochmuth der Euſtathianer, welche beſſer als alle andern Menſchen das Chriſtenthum zu verſtehen beanſpruchten. Damit ſtimmt auch der griechiſche Commentator Zonaras überein [2]). Harduin und Manſi dagegen deuteten unſere Stelle anders, indem ſie überſezten: si deliberato consilio haec jejunia improbet, d. h. „wenn der Euſtathianer mit Ueberlegung die kirchlichen Faſten verwirft."

Bei Gratian c. 8. Dist. XXX wieder in einer falſchen, aber von Iſidor und Dionyſius Exiguus verſchiedenen Ueberſezung.

Can. 20: „Wenn Jemand übermüthig und ſchmähend die Synaxeis der Martyrer anklagt, oder die dabei ſtattfindenden Gottesdienſte und das Gedächtniß an jene, der ſei Anathema."

Van Eſpen meint, die Euſtathianer hätten den gemeinſamen Gottesdienſt überhaupt, als nur für die minder Vollkommenen geeignet, verworfen, und der Martyrkapellen geſchehe hier nur deßhalb Erwähnung, weil in alter Zeit der Gottesdienſt gewöhnlich in ſolchen gehalten worden ſei [3]). Nach dieſer Meinung wäre auf den Ausdruck μαρτύρων kein beſonderes Gewicht zu legen. Allein offenbar will unſer Canon von einem gerade gegen die Martyrer an den Tag gelegten Deſpekt der Euſtathianer reden (vgl. auch Punkt 12 des Synodalſchreibens). Fuchs meinte, da die Euſtathianer mit den Aerianern Aehnlichkeit hätten und Leztere den Gottesdienſt für die Verſtorbenen verwarfen, ſo dürfe man den Euſtathianern wohl den gleichen Lehrſatz zuſchreiben [4]). Allein für's Erſte ſind die Aerianer eher als Gegenſatz denn als Geiſtesverwandte der Euſtathianer zu betrachten; — ſie ſind dieſen Hyperrigoriſten gegenüber Laxiſten. Außerdem ſagt Epiphanius (haer. 75, 3) nur, daß ſie das Gebet um das Seelenheil der Verſtorbenen verwarfen, aber nicht, daß ſie die Martyrer nicht geehrt hätten, und es iſt doch ein großer Unterſchied zwiſchen einem Feſte in honorem eines Heiligen und

1) Commentarius, l. c. p. 136.
2) Bei *Bevereg.* Pandect. T. I. p. 425.
3) Commentarius, l. c. p. 136.
4) Fuchs, Bibliothek der Kirchenverſ. Bd. II. S. 318.

zwiſchen einem Requiem zum Beſten einer abgeſchiedenen Seele. — Warum aber die Euſtathianer die Verehrung der Martyrer verwarfen, iſt nirgends angegeben; vielleicht weil ſie, als Heilige κατ' ἐξοχήν, ſich ſelbſt erhaben dachten über die Martyrer, von denen die meiſten den blos ordinären Chriſten angehört, viele auch in der Ehe gelebt haben, während doch nach euſtathianiſcher Anſicht kein Verheiratheter ſelig werden, ſomit auch keiner Gegenſtand der Verehrung ſein kann.

Endlich iſt noch zu bemerken, daß σύναξις zunächſt eine gottesdienſtliche Verſammlung bedeutet, oder den Gottesdienſt ſelbſt, daß es aber hier als identiſch mit συναγωγή, d. h. als Ort des Gottesdienſtes genommen zu ſein ſcheint, ſo daß die συνάξεις τῶν μαρτύρων identiſch mit martyria erſcheinen und von den λειτουργίαις in denſelben, wovon unſer Canon in ſeinen ſpätern Worten ſpricht, unterſchieden werden.

Dieſen 20 Canonen gab die Synode von Gangra noch einen Epilog bei, der vielfach in den alten Handſchriften als Can. 21 angeführt iſt und die Beſtimmung hat, irrigen Auffaſſungen der Beſchlüſſe von Gangra entgegenzutreten. Er lautet:

„Dieß ſchreiben (verordnen) wir, nicht um diejenigen auszuſchließen, welche in der Kirche Gottes der hl. Schrift gemäß Aſceſe treiben wollen, ſondern um jene (auszuſchließen), welche die Aſceſe zum Vorwande nehmen für ihren Hochmuth, ſich über diejenigen, die einfacher leben, erheben und der hl. Schrift und den kirchlichen Canonen zuwider Neuerungen einführen. Auch wir nämlich bewundern die Virginität, welche mit Demuth verbunden iſt, und billigen die Enthaltſamkeit, welche mit Würde (Anſtand) und Frömmigkeit vereint iſt. Wir billigen die Entfernung von den weltlichen Geſchäften, wenn Demuth dabei iſt, und ehren den ehelichen Umgang als anſtändig und verachten den Reichthum nicht, wenn er mit Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit verbunden iſt. Wir loben die Einfachheit und Wohlfeilheit der Kleider, die nur zur Nothdurft des Leibes kunſtlos dienen, und billigen den weichlichen und üppigen Schritt (Fortſchritt) in der Kleidung nicht. Wir ehren auch das Haus Gottes und die Zuſammenkünfte darin als heilig und nützlich; indem wir die Frömmigkeit nicht in die (dieſe) Häuſer einſchließen, ſondern jeden Ort ehren, der auf den Namen Gottes erbaut iſt (d. h. alſo auch die martyria). Wir billigen den gemeinſamen Gottesdienſt in der Kirche Gottes, zum Nutzen der Gemeinſchaft, und preiſen die übergroßen Wohlthaten der Brüder, welche der überlieferten Ordnung gemäß mittelſt der Kirche den Armen zugewendet werden; und um Alles zu-

ſammenzufaſſen, wir wünſchen, daß alles von den hl. Schriften und den apoſtoliſchen Ueberlieferungen (d. i. Vorſchriften und Gebräuchen) Ueberlieferte (παραδοθέντα — παραδόσεων) in der Kirche beobachtet werde."

Gratian zerlegte dieſen Epilog in zwei Canonen: c. 16. Dist. XXX und c. 5. Dist. XLI.

Wie wir ſahen, gaben Euſtathius und ſeine Anhänger durch ihre hochmüthige Hyperaſceſe Veranlaſſung zur Abhaltung der Synode von Gangra. Daß dieſer Euſtathius kein Anderer, als der bekannte gleichnamige Biſchof von Sebaſte geweſen ſei, den wir unter den Häuptern der Semiarianer kennen gelernt haben [1]), behaupten einmüthig Sokrates und Sozomenus [2]). Sie ſchildern ihn zugleich als einen ſtreng aſcetiſchen Mann, der das Mönchthum in Kleinaſien und Armenien eingeführt, Vorſchriften über ſtrenges Leben, über Kleider und Speiſen gegeben, aber auch in thörichte und den kirchlichen Geſetzen widerſtrebende Uebungen verfallen ſei. Sofort ſchreiben ſie ihm im Einzelnen gerade die nämlichen hyperrigoriſtiſchen und afteraſcetiſchen Anſichten zu, welche die Synode von Gangra cenſurirte, und ihr Zeugniß hat um ſo mehr Gewicht, als beide nur um ein paar Menſchenalter jünger als Euſtathius waren, und dieſer zu jenen renomirten Perſönlichkeiten gehörte, von denen man noch lange nach ihrem Tode zu ſprechen pflegt.

Dieſe beſtimmte Angabe des Sokrates und Sozomenus wird auch durch Baſilius d. Gr. unterſtüzt, welcher ebenfalls dem Euſtathius von Sebaſte eine mönchiſche Richtung zuſchreibt [3]) und mit ihm, ſeinem frühern Freunde, wegen mehreren Unordnungen deſſelben ſpäter zerfallen iſt [4]). Dazu kommt noch, daß Euſtathius Biſchof zu Sebaſte in Armenien war und die Synode von Gangra ihr Synodalſchreiben gerade an die Biſchöfe von Armenien richtete. Unter ſolchen Umſtänden iſt auf die durch gar kein Zeugniß des Alterthums unterſtüzte Meinung des Baronius [5]), Du-Pin's [6]) u. A., es müſſe hier an einen andern Euſtathius, oder wohl an den Mönch Eutaktus gedacht werden [7]),

1) S. oben S. 652 u. 708.
2) *Socrat.* hist. eccl. II. 43. *Sozom.* III. 14.
3) *Basilii* M. Epist. 223. n. 3.
4) *Basilii* M. Epist. 226 et 251.
5) *Baronii* Annal. T. III. ad ann. 361. n. 53.
6) Nouvelle Bibliothèque etc. T. II. p. 339 ed. Paris. 1693.
7) Dieſes Häretikers gedenkt *Epiphan.* haer. 40, 1.

keine ernſtliche Rückſicht zu nehmen, wenn gleich Tillemont [1]) ſich darüber nicht ungünſtig äußerte [2]).

Es kann ſich weiterhin fragen, ob die Irrthümer und Unordnungen, welche das Concil von Gangra verwarf, dem Euſtathius von Sebaſte ſelbſt oder mehr ſeinen Schülern zu Schuld gelegt werden müſſen, und leztere Meinung fand ſchon zur Zeit des Sozomenus viele Vertreter [3]). Unter den Spätern haben ſich namentlich die Mauriner dafür erklärt [4]); allein die Synode von Gangra ſpricht in ihrem Synodalſchreiben nicht blos von den Anhängern des Euſtathius (τῶν κατ' Εὐστάθιον), ſondern ausdrücklich auch von ihm ſelbſt (ὑπ' αὐτοῦ); ſ. oben S. 752 [5]).

Nach Sozomenus (l. c. p. 521) hätte Euſtathius auf die Beſchlüſſe von Gangra hin ſeine bisherigen Sonderbarkeiten abgelegt und ſich wieder gekleidet wie die andern Geiſtlichen (d. h. nicht mönchiſch); allein Sozomenus ſelbſt bezeichnet dieſe Nachricht als ein bloſes nicht verbürgtes Gerücht.

Es iſt jezt noch übrig, auch die Abhaltungszeit der Synode von Gangra zu erörtern. Sokrates (II. 43) ſtellt ſie hinter die conſtantinopolitaniſche Synode des Jahres 360; Sozomenus dagegen (IV. 24), freilich in einem ſehr ungenauen und vagen Ausdrucke, vor die antiocheniſche Synode des Jahres 341 [6]). Mit lezterer Angabe ſtimmt auch das überein, daß in manchen alten Canonenſammlungen, namentlich der Dionyſiſchen, die Canonen von Gangra denen von Antiochien vorangeſtellt ſind, und nicht wenige Gelehrte [7]) haben darum die Synode von Gangra zwiſchen die nicäniſche und die antiocheniſche, alſo zwiſchen 325—341 angeſezt, zumal die gangrenſiſche Synode den Euſtathius ohne das Prädikat Biſchof aufführe, was ſie wohl nicht unterlaſſen hätte, wenn er damals ſchon zu ſolcher Würde erhoben geweſen wäre.

---

1) Mémoires etc. T. IX. p. 296. Note 28 sur S. Basile.

2) Eine weitere Erörterung dieſer Streitfrage findet ſich in der Vita S. Basilii, welche die Mauriner dem dritten Bande ihrer Ausgabe der Werke des hl. Baſilius voranſchickten, c. V. n. 4 sqq. und bei Walch, Ketzerhiſtorie, Bd. III. S. 542 ff.

3) *Sozom.* III. 14. p. 520 ed. Mog.

4) In ihrer Vita S. Basilii l. c.

5) Vgl. Walch, a. a. O. S. 540.

6) Vgl. die Noten des Valeſius zu *Soer.* II. 43. und zu *Sozom.* IV. 24.

7) Z. B. Blondel und Tillemont; vgl. *Tillemont*, l. c. p. 295. Note 27 sur S. Basile. Auch Baronius verlegt ſie in die Lebzeiten Conſtantins d. Gr. und des B. Oſius von Corduba. Annal. T. III. ad ann. 361. n. 45. Ueber die vermeintliche Anweſenheit des Oſius auf der Synode zu Gangra ſ. oben S. 752.

Eine andere Hypotheſe über das Datum der Synode von Gangra hat Remi Ceillier aufgeſtellt [1]), des Inhalts: in den Briefen, worin der hl. Baſilius d. Gr. ſich über Euſtathius beſchwert (Ep. 226 u. 251), erwähne er mit keinem Worte, daß auch ſchon die Synode von Gangra gegen denſelben ſich ausgeſprochen habe, und es ſei darum wahrſcheinlich, daß leztere erſt nach Abfaſſung jener Briefe (a. 376) abgehalten wurde [2]). Dazu komme, daß der jüngſte Bruder des hl. Baſilius, der hl. Petrus, im J. 380 Biſchof von Sebaſte geworden ſei. Dieß paſſe vollſtändig zu der Annahme, daß Euſtathius kurz vor dem Jahre 380 durch die Synode von Gangra des Bisthums von Sebaſte entſezt und Petrus zu ſeinem Nachfolger beſtellt worden ſei [3]).

Endlich vertreten die Ballerini [4]) die Meinung, unſere Synode habe zwiſchen 362—370 n. Chr. ſtattgehabt, und zwar deßhalb, weil der in der Ueberſchrift der Synodalepiſtel zuerſt genannte Biſchof Euſebius, ſichtlich der Vorſitzer der Synode, wahrſcheinlich kein Anderer ſei, als der Erzbiſchof Euſebius von Cäſarea in Cappadocien, der Vorfahrer des hl. Baſilius, welchem, gemäß der Prärogative ſeines Stuhles, der Primat über die Provinzen Pontus, Paphlagonien und Armenien zugeſtanden habe. — Dieſer Termin 362—370 ſtimme auch mit der Angabe des Sokrates zuſammen, daß die Synode von Gangra ſpäter als die conſtantinopolitaniſche des Jahres 360 ſei, und auch der libellus synodicus weiſe durch ſeine Behauptung, Dius ſei der Präſident unſeres Concils geweſen, wahrſcheinlich auf dieſen Euſebius hin. Vgl. oben S. 752. — Allein auch dieſe Hypotheſe leidet an einer unerwieſenen Vorausſetzung, daß unter dem Euſebius des Synodalſchreibens der Erzbiſchof Euſebius von Cäſarea gemeint ſei; und es läßt ſich nach all dem Geſagten überhaupt nichts Sicheres über das Datum der Synode von Gangra ermitteln.

1) *Remi Ceillier*, histoire générale des auteurs sacrés, T. IV. p. 735.

2) Dieß Argument hat zuerſt Valeſius aufgefunden, in ſ. Noten zu *Socrat.* II. 43. Deßungeachtet hat er in völliger Inconſequenz doch ſelbſt (l. c.) in Betreff des Termins unſerer Synode dem Sozomenus Recht gegeben.

3) Daß Petrus nicht vor 380 Biſchof genannt wird, iſt von Tillemont (l. c. p. 343. note 6 sur S. Grégoire de Nysse) trefflich gezeigt, und eben ſo gewiß iſt, daß derſelbe der zweiten allgemeinen Synode im J. 381 bereits als Biſchof anwohnte. Daß er aber der unmittelbare Nachfolger des Euſtathius geweſen ſei, iſt blos Vermuthung und wird von keinem der Alten angedeutet.

4) In ihrer Ausgabe der Werke des hl. Leo I. T. III. p. XXIV.

Digitized by Google

Anhang.

Die sogenannten apostolischen Canonen.

Um's Jahr 500 n. Chr. übersezte der römische Abt Dionysius Exiguus für den Bischof Stephan von Salona eine Canonensammlung aus dem Griechischen in's Lateinische, und stellte an die Spitze derselben 50 Canones, die von den Aposteln herrühren und von ihrem Schüler Clemens von Rom concipirt und gesammelt sein sollten. Auf sie folgen dann bei Dionys die Canonen von Nicäa, Ancyra, Constantinopel, Chalcedon ꝛc. Wir besitzen noch jezt nicht nur diese seine Sammlung selbst, sondern auch die an Bischof Stephan gerichtete Praefatio dazu, welche in allen guten Concilienſammlungen (bei *Harduin*, Collect. Concil. T. I. p. 1. *Mansi*, Coll. Concil. T. I. p. 3) abgedruckt ist. Schon in den Worten derselben: Canones, qui dicuntur Apostolorum liegt, daß man damals schon und Dionys selbst an dem apostolischen Ursprunge dieser Canones zweifelte, und noch mehr erhellt dieß aus dem folgenden Satze: quibus plurimi consensum non praebuere facilem. Dr. v. Drey, der das beste Werk über die apostolischen Canones und die damit verwandten Constitutionen geschrieben, stellte S. 206 die Behauptung auf, unter den plurimi seien nur Griechen zu verstehen, weil ja bisher noch gar keine lateinische Uebersetzung unserer Canones existirt habe. Lezteres ist richtig; aber es folgt daraus nicht, daß auch der griechische Text derselben im Abendlande und besonders in Italien, wo so viele Leute griechisch verstanden, bis dahin von Niemanden gekannt gewesen sei. — Wenn aber Dionysius Exiguus fortfährt: quamvis postea quaedam constituta Pontificum ex ipsis canonibus assumpta esse videantur, so sind unter den Pontifices nicht die Päpste, sondern die Bischöfe überhaupt, besonders die griechischen zu verstehen, welche auf ihren Synoden bei Aufstellung ihrer eigenen Canonen aus dem Materiale der sogenannten apostolischen schöpften.

Ungefähr fünfzig Jahre nach Dionysius gab Johannes Scholastikus von Antiochien, seit 565 Patriarch von Constantinopel, eine griechische Canonensammlung, *σύνταγμα κανόνων*, heraus, in welcher sich ebenfalls die apostolischen Canonen, aber nicht blos fünfzig, wie bei Dionys, sondern 85 finden.

Auch diese Sammlung existirt noch und ist im zweiten Foliobande der Bibliotheca juris can. von Voellus und Justellus, Paris 1661, abgedruckt worden. Auch hier wird die Redaktion dieser Canones dem römischen Clemens zugeschrieben, und Johannes Scholastikus deutet an, daß schon ältere griechische Sammlungen dieselben 85 Canonen enthalten hätten (vgl. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts, Gießen 1843. S. 76).

Es ist unverkennbar, daß das griechische Exemplar, welches Dionys vor sich hatte, einer andern Familie von Canonensammlungen angehörte, als das des Johannes Scholastikus (beide weichen in Text und Zählart der Canonen mehrfach, wenn auch nicht bedeutend, von einander ab), und hieraus erklärt sich, daß jener nur von 50 apostolischen Canonen wußte. Man vermuthet hienach, es seien Anfangs überhaupt nur 50 in Umlauf gewesen und die 35 weitern erst später angehängt worden. Wie dem sei, Eins ist ganz gewiß, daß Dionys nicht aus Rücksicht auf Rom, wie de Marca vermuthete, die 35 lezten Canonen absichtlich wegließ, indem keiner derselben in Rom möglicher Weise so viel Anstoß hätte erregen können, als der c. 46 der ersten Serie, der, im Widerspruche gegen die römische Praxis, jegliche Ketzertaufe für ungültig erklärt (vgl. Drey, a. a. O. S. 207, und Bickell, a. a. O. S. 85).

Als Johannes Scholastikus Patriarch von Constantinopel wurde, führte er seine Sammlung und damit auch die 85 apostolischen Canonen in die kirchliche Praxis ein, und die trullanische Synode im J. 792 erklärte in ihrem can. 2 die 85 Canonen nicht nur für gültige Kirchengesetze, sondern anerkannte auch ihren apostolischen Ursprung, während sie zugleich die apostolischen Constitutionen verwarf. Es sei zwar, sagt sie, in den apostolischen Canonen (c. 85) die Annahme der Constitutionen anbefohlen, allein leztere seien schon frühzeitig verfälscht worden, und darum könne die Synode sie nicht anerkennen. Aber auch ihren apostolischen Ursprung bezweifelt sie nicht (s. *Harduin*, l. c. T. III. p. 1659). Da die trullanische Synode bei den Griechen bekanntlich als ökumenische gilt, so war hiedurch das Ansehen der apostolischen Canonen im Oriente für alle Zukunft entschieden.

Anders ging es im Abendlande. Um dieselbe Zeit, als Dionysius Exiguus die besprochene Canonensammlung für Bischof Stephan übersezte, erließ Papst Gelasius sein berühmt gewordenes Dekret de libris non recipiendis. Auch Drey spricht hievon auf S. 214, aber in einer Weise, welche der Berichtigung bedarf. Vor allem tritt er der gewöhnlichen Meinung bei, daß die römische Synode, auf welcher Gelasius jenes Dekret publicirte, im Jahre 494 stattgehabt habe; wir werden jedoch seiner Zeit (im zweiten Bande des vorliegenden Werkes) zeigen, daß diese Synode dem Jahre 496 zuzuweisen sei. Wichtiger ist, daß Drey auch der andern irrigen Annahme beipflichtet, als ob schon Gelasius in diesem Dekrete die apostolischen Canonen für apokryphisch erklärt habe. Man kann dieß nur sagen, wenn man blos den

gewöhnlichen Text des fraglichen Dekretes betrachtet; der urſprüngliche Text, wie ihn die älteſten Codices geben, hat die von den apoſtoliſchen Canonen ſprechende Stelle gar nicht (vgl. ***Ballerin.*** edit. Opp. S. Leonis M. T. III. p. CLVIII. n. III. und ***Mansi***, collect. Concil. T. VIII. p. 170), und es iſt dieſelbe unſtreitbar ein ſpäterer Zuſatz, welchen, wie manche andere, höchſt wahrſcheinlich Papſt Hormisdas (514—523) bei einer neuen Redaktion des Gelaſianiſchen Dekretes gemacht hat. Wenn aber das urſprüngliche Gelaſianiſche Dekret vom J. 496 über die apoſtoliſchen Canonen gar nichts ſagt, ſo rührt dieß wohl daher, daß Dionys damals ſeine Sammlung wahrſcheinlich noch nicht publicirt gehabt hatte. Nach Rom wenigſtens war er, ſo lange Gelaſius lebte, nicht gekommen und hatte denſelben nicht perſönlich gekannt (er ſagt dieß ausdrücklich in der Praefatio zu ſeiner Sammlung der päpſtlichen Dekrete bei ***Harduin***, T. I. p. 3). Jezt erklärt ſich auch, warum Dionys in einer ſpätern Canonenſammlung, die er ebenfalls ausarbeitete und wovon nur mehr die Vorrede übrig iſt, die apoſtoliſchen Canonen völlig hinwegließ mit dem Bemerken: quos non admisit universitas, ego quoque in hoc opere praetermisi (ſ. Bickell, S. 75). Die Fertigung dieſer neuen Sammlung fällt nämlich in die Zeit, wo Papſt Hormisdas die apoſtoliſchen Canonen bereits ausdrücklich für apokryphiſch erklärt hatte (Bickell, a. a. O.). Deßungeachtet kamen dieſelben, nämlich die 50 des Dionyſius Exiguus, auch im Abendlande nicht völlig in Mißcredit, gingen vielmehr, weil deſſen erſte Sammlung immer an Anſehen wuchs, auch in manche ſpätere Sammlungen über, namentlich in die pſeudoiſidoriſche, und im J. 1054 erklärte Humbert, der Legat Leo's IX., ausdrücklich: Clementis liber, id est itinerarium Petri Apostoli et canones Apostolorum numerantur inter apocrypha, ***exceptis capitulis quinquaginta***, quae decreverunt regulis orthodoxis adjungenda. Excerpte aus dieſen 50 apoſtoliſchen Canonen nahm auch Gratian in ſein Dekret auf, und ſo erhielten ſie nach und nach überall geſetzliche Kraft. Ihr apoſtoliſcher Urſprung dagegen wurde, wie von Dionys ſo noch von manchen Spätern bezweifelt, namentlich von Hinkmar von Rheims, und ſeit dem 16ten Jahrhundert von Jedermann, mit Ausnahme des Jeſuiten Franz Turrianus, der für ſie wie für Pſeudoiſidor aufzutreten wagte. Nach den Magdeburger Centuriatoren haben beſonders Gabriel Aubeſpine, Biſchof von Orleans, der berühmte Erzbiſchof Petrus de Marca und der Anglikaner Beveridge den nichtapoſtoliſchen Urſprung unſerer Canones dargethan, und ſie für ein Werk theilweiſe des zweiten und beſonders des dritten Jahrhunderts erklärt. Beveridge insbeſondere behauptete, die fragliche Sammlung ſei aus alten Canonen zum Theil verſchollener Synoden des zweiten und dritten Jahrhunderts zuſammengeſezt. Ihnen entgegen wollte der Calviniſt Dallaus darin das Werk eines Betrügers aus dem fünften und ſechsten Jahrhundert erkennen, aber Beveridge widerlegte ihn ſo kräftig, daß langehin faſt alle Ge-

lehrten die Beveridge'schen Resultate nur mit einzelnen Modificationen wiederholten. Beveridge war von der Ansicht ausgegangen, daß schon die älteste Kirche eine Sammlung von Canonen gehabt haben müsse, und zeigt dann, daß schon im Anfange des vierten Jahrhunderts von Bischöfen, Synoden und andern Autoritäten nicht selten auf einen bereits vorhandenen κανὼν ἀποστολικὸς oder ἐκκλησιαστικὸς oder ἀρχαῖος hingewiesen werde, so z. B. von Alexander, Bischof von Alexandrien, von der Synode zu Nicäa, von Kaiser Constantin ꝛc. (vgl. Bickell, Gesch. des Kirchenrechts, S. 82, wo alle diese alten Citate zusammengestellt sind). Alle diese Citate, behauptete nun Beveridge, beziehen sich auf unsere apostolischen Canonen und beweisen, daß deren Sammlung schon vor dem vierten Jahrhundert vorhanden gewesen sei.

Zu neuen Ergebnissen führte die mit ebensoviel Gelehrsamkeit als Scharfsinn angestellte Untersuchung von † Dr. v. Drey (Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel, Tübing. 1832). Es ist hier nachgewiesen, 1) daß in der ältesten Kirche noch kein eigentlicher codex canonum vorhanden gewesen sei, und daß 2) der Ausdruck κανὼν ἀποστολικὸς noch keineswegs die Existenz unserer apostolischen Canones beweise, daß vielmehr damit α) theils auf solche Verordnungen der Apostel, die in der Bibel stünden, (z. B. über die Eigenschaften eines Bischofs) hingewiesen sei, theils aber β) der Ausdruck κανὼν ἀποστολικὸς oft nichts anderes heißen wolle, als: „es bestehe in dieser Richtung eine allgemeine bis auf die apostolischen Zeiten hinauf datirende kirchliche Regel und Praxis“ (nicht gerade ein geschriebenes Gesetz). Vgl. Drey, a. a. O. S. 379 ff. Bickell, a. a. O. S. 81 und S. 5. Das eigene Resultat Drey's ist: sehr viele der sogenannten apostolischen Canones seien zwar ihrem Inhalte nach sehr alt, ja selbst in die apostolischen Zeiten hinaufreichend, aber ihre Fassung sei entschieden jünger, und nur wenige, aus den apostolischen Constitutionen entnommen, könnten der vornicänischen Zeit angehören. Viel größer sei die Zahl derjenigen, die erst im vierten und fünften Jahrhundert entstanden und bloße Wiederholungen und Variationen dessen seien, was namentlich die antiochenische Synode des Jahres 341 verordnet habe. Ja einzelne (c. 30. 81. 83) seien noch jünger, jünger sogar als die 4te allgem. Synode zu Chalcedon, die ihnen als Quelle gedient habe. Von diesen Canonen seien zwei Sammlungen veranstaltet worden, die eine nach der Mitte des fünften, die andere, die 35 spätern Nummern enthaltend, erst um den Anfang des sechsten Jahrhunderts.

Ihm ergibt sich dann (S. 403 ff.) folgende Tabelle:

Die apostolischen Canonen sind entlehnt:

1) c. 1. 2. 7. 8. 17. 18. 20. 27. 34. 46. 47. 49. 51. 52. 53. 60. 64 u. 65 aus den 6 ersten Büchern der apostolischen Constitutionen, welche in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts im Oriente, besonders in Syrien entstanden;

2) c. 79 ist aus dem achten Buche der apostolischen Constitutionen, welches merklich jünger ist, aber doch (sammt dem siebenten) vor 325 den 6 ersten beigefügt wurde;

3) c. 21—24 und 80 sind aus dem Concil von Nicäa;

4) c. 9—16 incl. und 29. 32—41 incl. und 76 aus dem antiochenischen Concil vom J. 341;

5) c. 45. 64. 70 und 71 aus der Synode von Laodicea;

6) c. 75 aus c. 6 des Concils von Constantinopel im J. 381;

7) c. 28 aus der Synode von Constantinopel im J. 394;

8) c. 30. 67. 74. 81. 83 aus dem vierten allgem. Concil;

9) c. 19 ist eine Umbildung des c. 2 von Neocäsarea;

10) c. 25 und 26 sind aus Basilius d. Gr.;

11) c. 69 und 70 aus dem falschen Briefe des hl. Ignatius an die Philipper entlehnt;

12) von etwas weniger als einem Drittheil sind die Quellen unbekannt.

Daß Drey die Entstehung unserer Canonen etwas zu weit hinausrücke, hat schon Bickell in seiner Geschichte des Kirchenrechts S. 84 dargethan, obgleich er in der Hauptsache sich ganz beistimmend erklärte. Wenn Drey behauptet, unter den apostolischen Canonen sei Nr. 30 aus dem zweiten Canon des vierten allgem. Concils von Chalcedon, Nr. 81 aus dem dritten, Nr. 83 aus dem siebenten desselben entlehnt, so bemerkt dagegen Bickell: vor Allem hätten diese drei Stellen des Concils von Chalcedon zwar einige, jedoch keine besonders hervorstechende Aehnlichkeit mit dem Inhalt der apostolischen Canones, und jedenfalls sei es nicht erweislich, daß deren Sammler jene excerpirt habe. Dazu komme, daß das Concil von Chalcedon, ja schon das zu Ephesus (431) und zu Constantinopel (448) bei dem Verfahren, welches sie gegen einen ungehorsamen Bischof einschlagen (dreimalige Vorladung), sich auf bereits vorhandene kirchliche oder auch göttliche Canones berufen (bei *Mansi*, T. IV. p. 1136 sq. 1228. T. VI. p. 712. 1038 sqq. 1095 *Harduin*, T. I. p. 1360 sq. und 1433. T. II. p. 148. 340. 377). Damit sei aber wohl kein anderer als der 74te apostolische gemeint, indem jenes Verfahren nirgends anders als in diesem vorgeschrieben sei. — Drittens weist Bickell auf eine Stelle der ephesinischen Synode vom J. 431 Sess. VII. hin, wo sich der Erzbischof Rheginus von Cypern in einer schriftlichen (nur mehr lateinischen) Eingabe auf die *apostolici canones* und die definiliones Nicaenae synodi berief, um damit die Unabhängigkeit seiner Kirche von dem Stuhle von Antiochien zu erweisen (*Mansi*, T. IV. p. 1485. *Harduin*, T. I. p. 1617). Waren hier, wie wir nicht bezweifeln, unsere apostolischen Canonen und in specie der 36te (nach Dionys) gemeint, so liegt die frühere Existenz solcher Canones am Tage. Das Gleiche ergibt sich endlich daraus, daß schon die constantinopolitanische Synode des Jahres 394 (*Mansi*, T. III.

p. 853. *Harduin*, T. I. p. 957) mit den Worten *καθὼς οἱ ἀποστολικοὶ κανόνες διωρίσαντο* auf unſere apoſtoliſchen Canones hingewieſen zu haben ſcheint. Drey ſucht zwar in allen dieſen Stellen den Ausdruck *κανόνες ἀποστολικοὶ* in der oben angedeuteten Weiſe zu erklären und alſo in einem allgemeinern Sinne zu nehmen, allein hier iſt wahrſcheinlich an bereits formulirte und geſchriebene Canones zu denken, nicht blos an eine alte Kirchenpraxis. *α*) Ueber die dreimalige Vorladung eines Biſchofs z. B. gab es ja keine alte Kirchenpraxis; *β*) in ſo ſpäter Zeit, wo ſchon erweislich Canonenſammlungen beſtanden, citirte man natürlich dieſe und nicht blos die Praxis; *γ*) die Zuſammenſtellung der canones apostolici mit den Definitiones Nicaenae Synodi weist auf formulirte apoſtoliſche Canones hin. *δ*) Wenn aber die fraglichen ſpätern Synoden bereits formulirte ältere Canones mit dem Titel apoſtoliſch citiren, ſolche alſo damals ſchon exiſtirten, ſo iſt wahrſcheinlich, daß jene Synoden aus unſeren Canonen entlehnten, nicht umgekehrt.

Wie ſchon bemerkt, behauptete Drey, eine große Anzahl der apoſtoliſchen Canonen ſei aus denen des antiocheniſchen Concils vom J. 341 entlehnt, und Bickell iſt dieſer Meinung beigetreten (S. 79 f.). Wir geſtehen, dieſelbe hat ſehr Vieles für ſich, doch iſt die Möglichkeit nicht ausgeſchloſſen, daß umgekehrt das antiocheniſche Concil aus unſeren Canonen geſchöpft hätte, und wir müſſen darum dieſen Punkt als noch nicht erledigt betrachten. Aehnlich ſcheint es ſich mit der Synode von Nicäa zu verhalten, welche in c. 1. 2. 5 und 15 ſich auf ältere ähnliche Canones beruft. Auch hier können möglicher Weiſe die entſprechenden Nummern unter den apoſtoliſchen gemeint geweſen ſein, die in der Kirche curſirt haben können, ehe und bevor ſie in die gegenwärtige Sammlung zuſammengeſtellt wurden. Einigermaßen begründet wird dieſe Vermuthung durch ein Aktenſtück, welches weder Drey noch Bickell berückſichtigte, auf das aber ſchon Gallandius (Biblioth. vet. PP. T. III. Prolog. p. X.) hingewieſen hat. Wie wir oben S. 327 ſahen, veröffentlichte Scipio Maffei im J. 1738 drei alte Urkunden, deren erſte ein noch lateiniſch erhaltener Brief der ägyptiſchen Biſchöfe Heſychius, Phileas ꝛc. über Meletius iſt. Derſelbe iſt während der diocletianiſchen Verfolgung in den Jahren 303—305 an Meletius ſelbſt geſchrieben und handelt hauptſächlich davon, daß er in fremden Diöceſen Prieſter geweiht habe. Solches ſei gegen alle kirchliche Regel (aliena a more divino et *regula ecclesiastica*) und Meletius wiſſe ſelbſt, daß es *lex* est patrum et propatrum . . . in alienis paroeciis non licere alicui episcoporum ordinationes celebrare (bei *Routh*, Reliquiae sacrae T. III. p. 381. 382). Schon Maffei vermuthete, daß hier den Biſchöfen der 35ſte (nach Dionys 36ſte) apoſtoliſche Canon vorgeſchwebt habe, und ſolche Vermuthung drängt ſich uns in der That faſt mit Nothwendigkeit auf.

Der griechische Text der apostolischen Canonen existirt in vielen alten Handschriften, sowohl in den Codicibus der apostolischen Constitutionen, deren leztes Kapitel (lib. VIII. c. 47) sie bilden, als in den Handschriften der alten Canonensammlungen überhaupt. In leztern sind sie gewöhnlich in 85 Nummern eingetheilt, und dieß entspricht auch den von Dionysius Exiguus und Johannes Scholastikus benüzten Exemplaren [1]); in den Codicibus der apostolischen Constitutionen dagegen werden unsere Canones nur in 76 Nummern zerlegt [2]), wie denn überhaupt schon im Alterthum ihre Abtheilung und Zählart mehrfach variirte.

Gedruckt erschienen zuerst die 50 Canonen der Dionysianischen Uebersetzung in der Merlin'schen Conciliensammlung im J. 1523 (s. oben S. 61), und finden sich auch in den neuern Sammlungen von *Harduin*, T. I. p. 33 sqq. und *Mansi*, T. I. p. 49 sqq.; den griechischen Text aber gab zuerst Gregor Haloander im J. 1531, noch besser im J. 1561 Gentianus Hervetus heraus. Beide theilten unsere Canones in 84 Nummern ein, und die Hervet'sche Abtheilung des griechischen Canonentextes ging von da in die Conciliensammlungen über, namentlich in die von *Harduin*, T. I. p. 9 sqq. *Mansi*, T. I. p. 29 sqq. und *Bruns*, Bibliotheca eccles. T. I. p. 1 sqq. Vgl. Bickell, a. a. O. S. 72 f. Im Nachstehenden haben wir die Zahl 85 wiederhergestellt und dabei die Abtheilung des Dionysius Exiguus (für die 50 ersten Canones) zu Grunde gelegt. Der Zweckmäßigkeit halber sezten wir jedoch beide Zahlen nebeneinander, zunächst die Nummer nach Dionysius, und darauf in Parenthese die nach Hervetus, Harduin, Mansi, Bruns, und zwar um so mehr, als wir früher selbst immer nach diesen citirt haben. Von leztern entnahmen wir auch den griechischen Text, welcher von dem am Ende der Constitutionen vorfindlichen da und dort abweicht [3]). Die lateinische Uebersetzung der 50 ersten Canones endlich ist die Dionysische, die der 35 spätern dagegen von Cotelier.

---

1) Wir bemerken übrigens, daß Johannes Scholastikus die Nr. 51 zweimal, aber das einemal unter Nr. 51 einen ganz fremden uns unbekannten Canon aufführt (s. *Biblioth.* jur. can. von *Voellus* et *Justellus*, T. II. p. 569. Tit. XXXVI).

2) Vgl. die Ausgabe von *Coteler.* Patrum apostol. Opp. T. I. p. 442 sqq. Uelzen dagegen hat in seiner neuen Ausgabe der Constit. apost. (1853) p. 238 sqq. die Zahl 85 wieder hergestellt.

3) Vgl. den Text in den Ausgaben der apostol. Constitutionen von Cotelier und Uelzen.

KANONES
ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΚΑΙ ΠΑΝΣΕΠΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ.
Regulae ecclesiasticae sanctorum Apostolorum prolatae per Clementem ecclesiae Romanae pontificem.

Can. I.

Ἐπίσκοπος χειροτονείσθω ὑπὸ ἐπισκόπων δύο ἢ τριῶν.

Episcopus a duobus aut tribus episcopis ordinetur [1]).

Can. II.

Πρεσβύτερος ὑφ' ἑνὸς ἐπισκόπου χειροτονείσθω, καὶ διάκονος καὶ οἱ λοιποὶ κληρικοί.

Presbyter ab uno episcopo ordinetur, et diaconus et reliqui clerici [2]).

Can. III.

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος παρὰ τὴν τοῦ κυρίου διάταξιν, τὴν ἐπὶ τῇ θυσίᾳ, προσενέγκῃ ἑτερά τινα ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, ἢ μέλι ἢ γάλα ἢ ἀντὶ οἴνου σίκερα ἢ ἐπιτηδευτὰ ἢ ὄρνεις ἢ ζῶά τινα ἢ ὄσπρια, ὡς παρὰ τὴν διάταξιν κυρίου ποιῶν, καθαιρείσθω, πλὴν νέων χίδρων ἢ σταφυλῆς, τῷ καιρῷ τῷ δέοντι.

Si quis episcopus et presbyter praeter ordinationem Domini alia quaedam in sacrificio offerat super altare, id est aut mel, aut lac, aut pro vino siceram, aut confecta quaedam, aut volatilia, aut animalia aliqua, aut legumina, contra constitutionem Domini faciens, congruo tempore, deponatur [3]).

1) Der erſte Canon gehört nach Drey (a. a. O. S. 264—271) zu denjenigen, von welchen zwar nicht die apoſtoliſche Begründung, aber doch ein ſehr hohes Alter, nämlich ihr Urſprung in den drei erſten Jahrhunderten, ſich nachweiſen läßt. Seine Quellen ſind wohl die apoſtoliſchen Conſtitutionen III, 20. VIII, 4. 27.

2) Wie bei Nr. 1.

3) Dionys und der griechiſche Text, wie ihn die Concilienſammlungen geben, weichen hier mehrfach von einander ab. Für's Erſte a) zieht der griechiſche Text das, was bei Dionys in die zwei Canonen 3 und 4 zerlegt iſt, in einen zuſammen, ſo daß von jezt an in den Concilienſammlungen die Nummern des griechiſchen Textes mit denen des dionyſianiſchen nicht mehr zuſammenſtimmen. Ich habe jedoch die Ordnung des Dionyſius feſtgehalten und dieſer gemäß auch den griechiſchen Text abgetheilt. b) Allein auch dadurch iſt noch keine Harmonie bewirkt, denn nach dem griechiſchen Texte gehören die Worte praeter novas spicas

Can. IV (III).

Μὴ ἐξὸν δὲ ἔστω προσάγεσθαί τι ἕτερον εἰς τὸ θυσιαστήριον, ἢ ἔλαιον εἰς τὴν λυχνίαν καὶ θυμίαμα τῷ καιρῷ τῆς ἁγίας προσφορᾶς.

Offerri non licet aliquid ad altare praeter novas spicas et uvas, et oleum ad luminaria, et thymiama id est incensum, tempore quo sancta celebratur oblatio [1]).

Can. V (IV).

Ἡ ἄλλη πᾶσα ὀπώρα εἰς οἶκον ἀποστελλέσθω, ἀπαρχὴ τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὸ θυσιαστήριον· δῆλον δέ, ὡς ὁ ἐπίσκοπος καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἐπιμερίζουσι τοῖς διακόνοις καὶ τοῖς λοιποῖς κληρικοῖς.

Reliqua poma omnia ad domum, primitiae episcopo et presbyteris, dirigantur, nec offerantur in altari. Certum est autem, quod episcopus et presbyteri dividant et diaconis et reliquis clericis [2]).

Can. VI (V).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα μὴ ἐκβαλλέτω προφάσει εὐλαβείας· ἐὰν δὲ ἐκβάλλῃ, ἀφοριζέσθω· ἐπιμένων δὲ, καθαιρείσθω.

Episcopus aut presbyter uxorem propriam sub obtentu religionis nequaquam abjiciat; si vero ejecerit, excommunicetur; et si perseveraverit, dejiciatur [3]).

---

et uvas des 4ten Canons bei Dionys noch zum 3ten, indem ſie den griechiſchen Worten *πλὴν νέων χίδρων ἢ σταφυλῆς* entſprechen. c) Nimmt man dieſe Verſetzung vor, ſo erhalten auch die Worte congruo tempore in c. 3 ihren rechten Sinn: „außer friſche Aehren oder Trauben, wenn es gerade die rechte Zeit dazu iſt.“ d) Will man aber die Worte praeter novas spicas et uvas nicht in den dritten Canon verlegen, ſo kann man auch dadurch helfen, daß man *congruo tempore* aus dem dritten in den vierten unmittelbar hinter uvas verlegt. Es ergibt ſich dann derſelbe Sinn wieder. — In Betreff des Alters von c. 3—5 iſt folgendes zu bemerken. Alle drei handeln davon, was auf dem Altare geopfert werden dürfe und was nicht. Das Weſentliche hievon iſt alt und zum Theil Anordnung Chriſti, worauf ſich auch die Anfangsworte von c. 3 beziehen. Was der dritte Canon enthält, ſcheint den Gebräuchen älterer Häretiker entgegengeſetzt zu ſein; der 4te und 5te Canon dagegen ſtellen ſich ſichtlich als Erläuterungen und Zuſätze zu jenem dar, und verrathen ſchon dadurch ein jüngeres Alter. Vgl. Drey, a. a. O. S. 365 ff.

1) Vgl. die Note zu c. 3.

2) Vgl. die Note zu c. 3.

3) Nach Drey's Vermuthung (S. 341) veranlaßte Euſtathius von Sebaſte dieſen Canon um die Mitte des vierten Jahrhunderts. Vgl. oben c. 1 u. 4 der Synode

Can. VII (VI).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος κοσμικὰς φροντίδας μὴ ἀναλαμβανέτω· εἰ δὲ μή, καθαιρείσθω.

Episcopus aut presbyter aut diaconus nequaquam seculares curas assumat; sin aliter, dejiciatur [1]).

Can. VIII (VII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τὴν ἁγίαν τοῦ πάσχα ἡμέραν πρὸ τῆς ἐαρινῆς ἰσημερίας μετὰ Ἰουδαίων ἐπιτελέσει, καθαιρείσθω.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus sanctum Paschae diem ante vernale aequinoctium cum Judaeis celebraverit, abjiciatur [2]).

Can. IX (VIII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ἐκ τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ προσφορᾶς γενομένης μὴ μεταλάβοι, τὴν αἰτίαν εἰπάτω· καὶ ἐὰν εὔλογος ᾖ, συγγνώμης τυγχανέτω· εἰ δὲ μὴ λέγει, ἀφοριζέσθω, ὡς αἴτιος βλάβης γενόμενος τῷ λαῷ καὶ ὑπόνοιαν ποιήσας κατὰ τοῦ προσενέγκαντος.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus vel quilibet ex sacerdotali catalogo facta oblatione non communicaverit, aut causam dicat, ut si rationabilis fuerit, veniam consequatur, aut si non dixerit, communione privetur, tanquam qui populo causa laesionis extiterit, dans suspicionem de eo, qui sacrificavit, quod recte non obtulerit [3]).

---

von Gangra S. 754 f. Nach dem griechiſchen Texte unſeres Canons iſt hinter presbyter einzuſchalten et diaconus.

1) Gehört zu den älteſten Canonen, welche Verordnungen enthalten, die ſchon von den Apoſteln und Apoſtelſchülern herrühren mögen; die Faſſung aber gehört doch einer etwas ſpätern Zeit (dem dritten Jahrhundert) an. Aehnliches findet ſich in den apoſt. Conſtit. II, 6. Drey, S. 240, 248 u. 403.

2) Wie wir oben S. 303 ff. ausführten, kam im dritten Jahrhundert zu den beiden bisherigen Differenzpunkten in Betreff Oſterns: α) ob der Wochentag oder der Monatstag entſcheide, und β) wann die Faſten zu endigen ſeien, noch ein drittes wichtiges Moment hinzu, das aſtronomiſche, ob nämlich Oſtern ſtets erſt nach dem Frühlingsäquinoktium gefeiert werden dürfe. Dieſe Frage bejahte das Nicänum, wenn auch nicht ausdrücklich, ſo doch implicite (ſ. oben S. 312). Das Gleiche that die antiocheniſche Synode des Jahres 341 (ſ. oben S. 494), und Bickell S. 331 vermuthet, unſer Canon ſei dem 1ſten antiocheniſchen entnommen. Drey dagegen weiſt (S. 403) auf die apoſtol. Conſtitutionen lib. V, 17 als Quelle dieſes Canons hin.

3) Der lateiniſche Text des Dionyſius macht es wahrſcheinlich, daß dem griechiſchen Texte am Schluſſe die Worte beizufügen ſeien *ὡς μὴ ὑγιῶς ἀνενεγκόντος* (= als hätte er nicht recht geopfert), was auch einige griechiſche Codices wirklich haben. — Ueber das Alter dieſes Canons ſ. die folg. Note.

Can. X (IX).

Πάντας τοὺς εἰσιόντας πιστοὺς καὶ τῶν γραφῶν ἀκούοντας, μὴ παραμένοντας δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ ἁγίᾳ μεταλήψει, ὡς ἀταξίαν ἐμποιοῦντας τῇ ἐκκλησίᾳ, ἀφορίζεσθαι χρή.

Omnes fideles, qui ingrediuntur ecclesiam et scripturas audiunt, non autem perseverant in oratione, nec sanctam communionem percipiunt, velut inquietudines ecclesiae commoventes, convenit communione privare [1]).

Can. XI (X).

Εἴ τις ἀκοινωνήτῳ κἂν ἐν οἴκῳ συνεύξηται, οὗτος ἀφοριζέσθω.

Si quis cum excommunicato, etiam domi, simul oraverit, et ipse communione privetur [2]).

Can. XII (XI).

Εἴ τις καθηρημένῳ κληρικὸς ὢν ὡς κληρικῷ συνεύξηται, καθαιρείσθω καὶ αὐτός.

Si quis cum damnato clerico, veluti cum clerico, simul oraverit, et ipse damnetur [3]).

Can. XIII (XII).

Εἴ τις κληρικὸς ἢ λαικὸς ἀφωρισμένος ἤτοι ἄδεκτος, ἀπελθὼν ἐν ἑτέρᾳ πόλει, δεχθῇ ἄνευ γραμμάτων συστατικῶν, ἀφοριζέσθω καὶ ὁ δεξάμενος καὶ ὁ δεχθείς· εἰ δὲ ἀφωρισμένος εἴη, ἐπιτεινέσθω αὐτῷ ὁ ἀφορισμὸς, ὡς ψευσαμένῳ καὶ ἀπατήσαντι τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ.

Si quis clericus aut laicus a communione suspensus vel communicans [4])

---

1) Sichtlich gehören c. 9 und 10 zuſammen, und Drey vermuthet S. 255 f. und 405, daß ſie dem Inhalte nach ſehr alt ſeien und wohl aus den Zeiten der Verfolgungen ſtammen, wo manche Chriſten aus Gewiſſensbiſſen das hl. Abendmahl nicht empfangen wollten. Wenn aber Drey a. a. O. weiter ſagt, unſer c. 10 ſei dem zweiten antiocheniſchen vom J. 341 wörtlich entnommen, ſo iſt dieß nicht richtig. Der antiocheniſche kann gar wohl auch eine Nachahmung des unſrigen ſein. Vgl. oben S. 772.

2) Dem Inhalte nach gehört dieſer Canon zu den allerälteſten, die bis in die apoſtoliſchen Zeiten hinaufreichen; ſeiner Faſſung nach aber ſei er, ſagt Drey a. a. O. S. 405, aus dem antiocheniſchen Concil c. 2 entlehnt. Vgl. oben S. 772 und die Note zu c. 10.

3) Ueber das Alter gilt das Gleiche wie bei Can. 10 u. 11. Nach Drey, a. a. O. S. 405 iſt auch dieſer Canon vom antioch. Concil c. 2. entlehnt.

4) Der griechiſche Text hat ἤτοι ἄδεκτος = sive excommunicatus. Man vermuthet, es ſollte ἤτοι δεκτὸς heißen, weil im Folgenden zweierlei Strafen be-

ad aliam properet civitatem, et suscipiatur praeter commendaticias literas, et qui susceperunt et qui susceptus est, communione priventur. Excommunicato vero proteletur ipsa correptio, tanquam qui mentitus sit et ecclesiam Dei seduxerit.

Can. XIV (XIII).

Ἐπίσκοπον μὴ ἐξεῖναι καταλείψαντα τὴν ἑαυτοῦ παροικίαν ἑτέρᾳ ἐπιπηδᾷν, κἂν ὑπὸ πλειόνων ἀναγκάζηται, εἰ μή τις εὔλογος αἰτία ᾖ τοῦτο βιαζομένη αὐτὸν ποιεῖν, ὡς πλέον τι κέρδος δυναμένου αὐτοῦ τοῖς ἐκεῖσε λόγῳ εὐσεβείας συμβάλλεσθαι· καὶ τοῦτο δὲ οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ κρίσει πολλῶν ἐπισκόπων καὶ παρακλήσει μεγίστῃ.

Episcopo non licere alienam parochiam, propria relicta, pervadere, licet cogatur a plurimis, nisi forte quia eum rationabilis causa compellat, tanquam qui possit ibidem constitutis plus lucri conferre, et in causa religionis aliquid profectus prospicere; et hoc non a semetipso pertentet, sed multorum episcoporum judicio et maxima supplicatione perficiat [1]).

Can. XV (XIV).

Εἴ τις πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τῶν κληρικῶν ἀπολείψας τὴν ἑαυτοῦ παροικίαν εἰς ἑτέραν ἀπέλθῃ, καὶ παντελῶς μεταστὰς διατρίβῃ ἐν ἄλλῃ παροικίᾳ παρὰ γνώμην τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου· τοῦτον κελεύομεν μηκέτι λειτουργεῖν, μάλιστα εἰ προσκαλουμένου αὐτὸν τοῦ ἐπισκόπου αὐτοῦ ἐπανελθεῖν οὐχ ὑπήκουσεν ἐπιμένων τῇ ἀταξίᾳ· ὡς λαϊκὸς μέντοι ἐκεῖσε κοινωνείτω.

Si quis presbyter aut diaconus aut quilibet de numero clericorum relinquens propriam parochiam pergat ad alienam, et omnino demigrans praeter episcopi sui conscientiam in aliena parochia commoretur, hunc alterius mi-

---

ſtimmt werden: α) wenn ein Nichtercommunicirter ohne Empfehlungsſchreiben ſeines Biſchofs anderwärts ſeine Aufnahme bewirkt, ſoll er ſelbſt und der Aufnehmende excommunicirt werden; β) hat aber ein Excommunicirter die Aufnahme anderwärts erſchlichen, ſo ſoll ſeine Ausſchließung verlängert werden. — Der Inhalt dieſes Canons iſt ſicher vornicäniſch, aber die Faſſung, meint Drey, a. a. O. S. 257. u. 405, ſei vom 6ten antioch. Canon entlehnt. Vgl. die Note zu c. 10.

1) Das Verbot, eine Kirche zu verlaſſen und zu einer andern überzugehen, iſt ſehr alt. Schon die Synode von Arles im J. 314 ſprach es aus, und das Nicänum c. 15 wiederholte es (vgl. oben S. 174. 184. 403). Ebenſo die antiocheniſche Synode des Jahres 341 und die Synode von Sardika (vgl. oben S. 495 500. 537). Der Inhalt unſeres Canons iſt alſo jedenfalls ſehr alt, die Faſſung aber hält Drey für nachnicäniſch, wie man aus dem milbernden Beiſatz erſchließen könne. Von den alten Synoden werde keine ſolche Milderung angeführt, und unſer Canon ſei wohl nach c. 21 und 18 von Antiochien gebildet. Drey, S. 274 und 405. Vgl. die Note zu c. 10.

nistrare non patimur, praecipue si vocatus ab episcopo redire contemserit, in sua inquietudine perseverans; verum tamen tanquam laicus ibi communicet [1]).

Can. XVI (XV).

Εἰ δὲ ὁ ἐπίσκοπος, παρ' ᾧ τυγχάνουσι, παρ' οὐδὲν λογισάμενος τὴν κατ' αὐτῶν ὁρισθεῖσαν ἀργίαν, δέξεται αὐτοὺς ὡς κληρικούς, ἀφοριζέσθω ὡς διδάσκαλος ἀταξίας.

Episcopus vero, apud quem moratos esse constiterit, si contra eos decretam cessationem pro nihilo reputans, tanquam clericos forte susceperit, velut magister inquietudinis communione privetur [2]).

Can. XVII (XVI).

Ὁ δυσὶ γάμοις συμπλακεὶς μετὰ τὸ βάπτισμα ἢ παλλακὴν κτησάμενος οὐ δύναται εἶναι ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ.

Si quis post baptisma secundis fuerit nuptiis copulatus aut concubinam habuerit, non potest esse episcopus aut presbyter aut diaconus, aut prorsus ex numero eorum, qui ministerio sacro deserviunt [3]).

Can. XVIII (XVII).

Ὁ χήραν λαβὼν ἢ ἐκβεβλημένην ἢ ἑταίραν ἢ οἰκέτιν ἢ τῶν ἐπὶ σκηνῆς οὐ δύναται εἶναι ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῖ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ.

Si quis viduam aut ejectam acceperit, aut meretricem aut ancillam, vel aliquam de his qui publicis spectaculis mancipantur, non potest esse episcopus aut presbyter aut diaconus aut ex eorum numero, qui ministerio sacro deserviunt [4]).

Can. XIX (XVIII).

Ὁ δύο ἀδελφὰς ἀγαγόμενος ἢ ἀδελφιδῆν οὐ δύναται εἶναι κληρικός.

---

1) Es gilt hier das Gleiche wie bei c. 14. Nach Drey wäre dieſer und der folgende Canon dem dritten antiocheniſchen vom J. 341 nachgebildet. Vergl. die Note zu c. 10.

2) Auch hier gilt das Gleiche wie bei c. 14.

3) Das Vorliegende iſt dem Inhalte nach, wie bekannt, eine apoſtoliſche Verordnung (1 Tim. 3, 2—13. Tit. 1, 5—9. 1 Petr. 5, 1—4), die Faſſung aber iſt aus den apoſtol. Conſtitutionen VI, 17 entlehnt, folglich etwa aus dem 3ten Jahrhundert. Drey a. a. O. S. 242 u. 403.

4) Wie bei c. 17. Vgl. auch 3 Moſ. 21, 14, wo für die jüdiſchen Prieſter daſſelbe verordnet iſt. Vgl. Drey, a. a. O. S. 251 und 403.

Qui duas in conjugium sorores acceperit, vel filiam fratris, clericus esse non poterit [1]).

Can. XX (XIX).

Κληρικὸς ἐγγύας διδοὺς καθαιρείσθω.

Clericus fidejussionibus inserviens abjiciatur [2]).

Can. XXI (XX).

Εὐνοῦχος εἰ μὲν ἐξ ἐπηρείας ἀνθρώπων ἔγενετό τις, ἢ ἐν διωγμῷ ἀφῃρέθη τὰ ἀνδρῶν, ἢ οὕτως ἔφυ, καὶ ἐστιν ἄξιος, γινέσθω.

Eunuchus si per insidias hominum factus est, vel si in persecutione ejus sunt amputata virilia, vel si ita natus est, et est dignus, efficiatur episcopus [3]).

Can. XXII (XXI).

Ὁ ἀκρωτηριάσας ἑαυτὸν μὴ γινέσθω κληρικός· αὐτοφονευτὴς γάρ ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ τῆς τοῦ θεοῦ δημιουργίας ἐχθρός.

Si quis absciderit semetipsum, id est, si quis sibi amputavit virilia, non fiat clericus, quia suus homicida est, et Dei conditionibus inimicus [4]).

Can. XXIII (XXII).

Εἴ τις κληρικὸς ὢν ἑαυτὸν ἀκρωτηριάσει, καθαιρείσθω, φονευτὴς γάρ ἐστιν ἑαυτοῦ.

Si quis, cum clericus fuerit, absciderit semetipsum, omnino damnetur, quia suus est homicida [5]).

---

1) Auch hier ist, wie beim vorigen Canon, der Inhalt aus dem A. T. entlehnt 3 Mos. 18, 16. 20, 21. Aehnliches verordneten auch die Synoden von Elvira c. 61 und von Neocäsarea c. 2. Vgl. oben S. 153 u. 212; unser Canon ist sonach wohl ein Zeitgenosse dieser Synoden, und zwar eine Umbildung des 2ten von Neocäsarea. Drey, a. a. O. S. 251 u. 409.

2) Schon auf S. 84 sahen wir, daß es im dritten Jahrhundert den Geistlichen strenge verboten war, Vormundschaften, Pflegschaften, Verwaltungen für Andere und Aehnliches zu übernehmen. Das gleiche Verbot finden wir auch in unserem Canon, der aus den apostolischen Constitutionen II, 6 genommen und sehr alt ist. Vgl. Drey, a. a. O. S. 248 u. 403, und siehe oben den 7ten apostolischen Canon.

3) Die allgemeine Synode zu Nicäa verordnet in ihrem 1ten Canon (s. oben S. 360) das Gleiche, was wir hier und in den zwei folgenden Canonen finden, und beruft sich dabei auf einen älteren Canon, womit wohl der vorliegende apostolische und die zwei oder drei folgenden gemeint sind. Umgekehrt meint Drey, unser Canon sei eine Nachbildung des nicänischen. S. 266 f. u. 410. Veranlassung zu solchen Verordnungen gaben vielleicht die Valesianer, vgl. oben S. 84 u. 360.

4) Wie beim vorigen Canon.

5) Wie bei c. 21.

Can. XXIV (XXIII).

Λαϊκὸς ἑαυτὸν ἀκρωτηριάσας ἀφοριζέσθω ἔτη τρία· ἐπίβουλος γάρ ἐστι τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς.

Laicus semetipsum abscindens annis tribus communione privetur, quia suae vitae insidiator exstitit [1]).

Can. XXV (XXIV).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἐπὶ πορνείᾳ ἢ ἐπιορκίᾳ ἢ κλοπῇ ἁλοὺς καθαιρείσθω, καὶ μὴ ἀφορίζεσθω· λέγει γὰρ ἡ γραφή· Οὐκ ἐκδικήσεις δὶς ἐπὶ τὸ αὐτό· ὁμοίως δὲ οἱ λοιποὶ κληρικοὶ τῇ αὐτῇ αἱρέσει ὑποκείσθωσαν.

Episcopus aut presbyter aut diaconus, qui in fornicatione aut perjurio aut furto captus est, deponatur, non tamen communione privetur; dicit enim scriptura: non vindicabit Dominus bis in idipsum [2]).

Can. XXVI.

Similiter et reliqui clerici huic conditioni subjaceant [3]).

Can. XXVII (XXV).

Τῶν εἰς κλῆρον προσελθόντων ἀγάμων κελεύομεν βουλομένους γαμεῖν ἀναγνώστας καὶ ψάλτας μόνους.

Innuptis autem, qui ad clerum provecti sunt, praecipimus, ut si voluerint uxores accipiant, sed lectores cantoresque tantummodo [4]).

---

1) Der obenerwähnte Canon 1 von Nicäa, der auch von der Selbstverstümmelung spricht, redet von ihr nur in Beziehung auf die Cleriker, enthält aber keine Strafe für Laien, welche sich selbst verstümmeln. Man könnte deßhalb glauben, unser Canon sei ein späterer Zusatz und nicht so alt als die drei vorausgehenden. Allein ohne Zweifel ist auch er dem Nicänum schon vorgelegen, dieses wollte aber nur von der Selbstverstümmelung als impedimentum ordinis reden. Daß man damals schon auch an den Laien die Selbstentmannung strenge bestrafte und sie aus der communio laicalis ausschloß, erfahren wir von Athanasius historia Arianorum ad monachos c. 28. Opp. T. I. P. I. p. 284. ed. Patav. Drey, a. a. O. S. 268 u. 410 hält unsern Canon für jünger als den nicänischen und für eine Nachbildung desselben.

2) Unser Canon beruft sich auf Nahum 1, 9. Er gehört seinem Inhalte nach sicherlich zu den ältesten, und schon Basilius d. Gr. sagt (epist. ad Amphiloch. c. 3) es sei eine alte Regel (*ἀρχαῖον κανόνα*), daß Diebe ꝛc. ihrer clericalischen Aemter entsezt werden; Leo d. Gr. aber nennt dieß eine apostolische Tradition (ep. 92. nach Ballerini ep. 167 ad Rustic. n. 2). Drey, a. a. O. S. 244 und 412, hält unseren Canon für eine Nachbildung der Stelle bei Basilius.

3) Ist im Griechischen nicht als besonderer Canon gerechnet, sondern bildet den lezten Satz des vorausgehenden. In Beziehung auf das Alter gilt das Gleiche wie bei c. 25.

4) Schon Paphnutius erklärte es auf der Synode zu Nicäa (S. 415) für

Can. XXVIII (XXVI).

Ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον ἢ διάκονον τύπτοντα πιστοὺς ἁμαρτάνοντας ἢ ἀπίστους ἀδικήσαντας, τὸν διὰ τοιούτων φοβεῖν θέλοντα, καθαιρεῖσθαι προστάττομεν· οὐδαμοῦ γὰρ ὁ κύριος τοῦτο ἡμᾶς ἐδίδαξε· τοὐναντίον δὲ αὐτὸς τυπτόμενος οὐκ ἀντέτυπτε, λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει.

Episcopum aut presbyterum aut diaconum percutientem fideles delinquentes, aut infideles inique agentes, et per hujusmodi volentem timeri, dejici ab officio suo praecipimus, quia nusquam nos hoc Dominus docuit; e contrario vero ipse, cum percuteretur non repercutiebat, cum malediceretur non remaledicebat, cum pateretur non comminabatur [1]).

Can. XXIX (XXVII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος καθαιρεθεὶς δικαίως ἐπὶ ἐγκλήμασι φανεροῖς τολμήσειεν ἅψασθαι τῆς ποτε ἐγχειρισθείσης αὐτῷ λειτουργίας, οὗτος παντάπασιν ἐκκοπτέσθω τῆς ἐκκλησίας.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus, depositus juste super certis criminibus, ausus fuerit attrectare ministerium dudum sibi commissum, hic ab ecclesia penitus abscindatur [2]).

---

ein altes Gesetz, daß, wer unverheirathet in den Clerus eintrete, nicht mehr zur Ehe schreiten dürfe. Ebenso kannte schon die Synode von Ancyra im J. 314 dieß Gesetz, und will c. 10 nur in einem Falle den Diakonen eine Ausnahme gestatten (S. 198). Die Synode von Elvira aber ging bekanntlich noch weiter (S. 140). Hienach ist unser Canon ohne Zweifel vornicänisch und repräsentirt durchaus die alte Praxis der Kirche. Auch Drey, a. a. O. S. 307 ff. u. 403, nimmt an, er sei aus Constit. apost. VI, 17 entlehnt und somit vornicänisch.

1) Drey vermuthet (S. 345 u. 410), daß dieser Canon zu den allerjüngsten gehöre, indem keine einzige der alten Synoden für nöthig gefunden habe, solche Bestimmungen zu erlassen. Erst die Synode von Constantinopel im J. 394 habe sich veranlaßt gefunden, den Geistlichen das Zuschlagen zu verbieten und unser Canon sei nur eine Nachahmung hievon.

2) Aehnlichen Inhalts ist der vierte antiocheniſche Canon vom J. 341. Vergl. oben S. 495. Drey vermuthet (S. 298 u. 405), unser apostolischer Canon sei jünger als dieser antiocheniſche und eine Correktur desselben, indem er die Verordnung des antiocheniſchen auf die Fälle einschränke, wo ein Bischof rechtmäßig und wegen erwiesener Vergehen abgesezt worden sei. Allein unser Canon kann auch ganz gut älter sein, als der antiocheniſche, und die Bischöfe zu Antiochien haben wohl nicht etwas Neues eingeführt, sondern viel eher eine bereits vorhandene Verordnung repetirt und parteiisch auf Athanasius angewendet. Vgl. die Note zu c. 10.

Can. XXX (XXVIII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος διὰ χρημάτων τῆς ἀξίας ταύτης ἐγκρατὴς γένηται, ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος, καθαιρείσθω καὶ αὐτὸς καὶ ὁ χειροτονήσας, καὶ ἐκκοπτέσθω τῆς κοινωνίας παντάπασιν, ὡς Σίμων ὁ μάγος ἀπὸ ἐμοῦ Πέτρου.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus per pecunias hanc obtinuerit dignitatem, dejiciatur et ipse et ordinator ejus, et a communione omnibus modis abscindatur, sicut Simon Magus a Petro [1]).

Can. XXXI (XXIX).

Εἴ τις ἐπίσκοπος κοσμικοῖς ἄρχουσι χρησάμενος δι' αὐτῶν ἐγκρατὴς γένηται ἐκκλησίας, καθαιρείσθω καὶ ἀφοριζέσθω, καὶ οἱ κοινωνοῦντες αὐτῷ πάντες.

Si quis episcopus secularibus potestatibus usus ecclesiam per ipsos obtineat, deponatur, et segregentur omnes, qui illi communicant [2]).

Can. XXXII (XXX).

Εἴ τις πρεσβύτερος καταφρονήσας τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου χωρὶς συναγωγὴν καὶ θυσιαστήριον πήξει, μηδὲν κατεγνωκὼς τοῦ ἐπισκόπου ἐν εὐσεβείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ, καθαιρείσθω ὡς φίλαρχος· τύραννος γάρ ἐστιν· ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ λοιποὶ κληρικοὶ καὶ ὅσοι ἐν αὐτῷ προσθῶνται· οἱ δὲ λαϊκοὶ ἀφοριζέσθωσαν· ταῦτα δὲ μετὰ μίαν καὶ δευτέραν καὶ τρίτην παράκλησιν τοῦ ἐπισκόπου γινέσθω.

Si quis presbyter contemnens episcopum suum seorsum collegerit et altare aliud erexerit, nihil habens quo reprehendat episcopum in causa pietatis et justitiae, deponatur, quasi principatus amator existens, est enim tyrannus; et caeteri clerici, quicumque tali consentiunt, deponantur, laici

---

1) Wie wir oben S. 147 ſahen, hat die Synode von Elvira c. 48 alle Stolgebühren bei Taufen als ſimoniſtiſch unterſagt, aber den Ausdruck Simonie nicht gebraucht. Zur Zeit des 30ſten apoſtol. Canons aber ſcheint ſchon der terminus technicus Simonie üblich geweſen zu ſein. Es weiſt dieß auf eine ſpätere Zeit hin, zumal in der Periode der Verfolgungen ſchwerlich Jemand eine Biſchofsſtelle ꝛc. um Geld kaufen mochte. Dagegen kannte ſchon die Synode zu Sardika c. 2 (S. 538) ähnliche Fälle. Ebenſo der hl. Baſilius Ep. 76. Drey, a. a. O. S. 352 ff. u. 411, meint, unſer Canon ſei ein Auszug aus Canon 2 der Synode von Chalcedon. Vgl. dagegen oben S. 771.

2) Der vorliegende Canon iſt erſt durch das Eingreifen der chriſtlichen Kaiſer in die Biſchofswahlen entſtanden, und rührt wohl nicht von einem alten Concil, ſondern vom Sammler der apoſtol. Conſtitutionen und Canones ſelbſt her. Drey zweifelt dabei S. 361, ob ein altes Concil eine ſo direkte und ausdrückliche Oppoſition gegen die Kaiſer ausgeſprochen haben würde.

vero segregentur. Haec autem post unam et secundam et tertiam episcopi obtestationem fieri conveniat [1]).

Can. XXXIII (XXXI).

Εἴ τις πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἀπὸ ἐπισκόπου γένηται ἀφωρισμένος, τοῦτον μὴ ἐξεῖναι παρ' ἑτέρου δέχεσθαι, ἀλλ' ἢ παρὰ τοῦ ἀφορίσαντος αὐτὸν, εἰ μὴ ἂν κατὰ συγκυρίαν τελευτήσῃ ὁ ἀφορίσας αὐτὸν ἐπίσκοπος.

Si quis presbyter aut diaconus ab episcopo suo segregetur, hunc non licere ab alio recipi, sed ab ipso, qui eum sequestraverat, nisi forsitan obierit episcopus ipse, qui eum segregasse cognoscitur [2]).

Can. XXXIV (XXXII).

Μηδένα τῶν ξένων ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων ἢ διακόνων ἄνευ συστατικῶν προσδέχεσθαι· καὶ ἐπιφερομένων αὐτῶν ἀνακρινέσθωσαν· καὶ εἰ μὲν ὡσι κήρυκες τῆς εὐσεβείας, προσδεχέσθωσαν, εἰ δὲ μήγε, τὴν χρείαν αὐτοῖς ἐπιχορηγήσαντες εἰς κοινωνίαν αὐτοὺς μὴ προσδέξησθε· πολλὰ γὰρ κατὰ συναρπαγὴν γίνεται.

Nullus episcoporum peregrinorum aut presbyterorum aut diaconorum sine commendaticiis recipiatur epistolis; et cum scripta detulerint, discutiantur attentius, et ita suscipiantur, si praedicatores pietatis exstiterint; sin minus, haec quae sunt necessaria subministrentur eis, et ad communionem nullatenus admittantur, quia per subreptionem multa proveniunt [3]).

---

1) Daß Prieſter Schismen verurſachten, kam ſchon in alter Zeit öfter vor, wie z. B. das novatianiſche Schisma zeigt. Aber auch die Synoden des vierten Jahrhunderts, z. B. die antiocheniſche des Jahres 341 c. 5, ſprechen davon (ſ. oben S. 495). Drey glaubt deßhalb (S. 257 u. 405), unſer Canon ſei aus dem 5ten antiocheniſchen entlehnt. Allein es gilt hier wieder, was wir ſchon oben in der Note zu Canon 10 geſagt haben.

2) Aehnliches verordneten mehrere alte Concilien, ſ. oben S. 149. 183. 185. 370. 495. 496. 573. Drey S. 259 u. 405 glaubt, unſer Canon ſei zwar dem Inhalte nach alt, aber ſeine Faſſung ſei vom 6ten antiocheniſchen Canon entlehnt.

3) Aehnliches verordnet auch der Canon 13, und es iſt nicht zu zweifeln, daß ſchon in der älteſten Kirche die reiſenden Chriſten nur wenn ſie mit literis commendaticiis verſehen waren, in anderen Kirchen aufgenommen wurden. So fand z. B. um die Mitte des zweiten Jahrhunderts Marcion keine Aufnahme in Rom, weil ihm ein Empfehlungsſchreiben von Seite des Biſchofs von Sinope, ſeines Vaters, fehlte. Von ſolchen Empfehlungsſchreiben ſprechen auch ſchon die Synoden von Elvira c. 25 und Arles c. 9 (ſ. oben S. 137. 179). Unſer Canon gehört dem Inhalte nach zu den allerfrühеſten. Drey, a. a. O. S. 257 ff. Die Faſſung aber, meint Drey S. 403 u. 406, ſei aus Constit. apost. II, 58 und dem 7ten und 8ten antiocheniſchen Canon entlehnt.

Can. XXXV (XXXIII.)

Τοὺς ἐπισκόπους ἑκάστου ἔθνους εἰδέναι χρὴ τὸν ἐν αὐτοῖς πρῶτον, καὶ ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλὴν, καὶ μηδέν τι πράττειν περιττὸν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης· ἐκεῖνα δὲ μόνα πράττειν ἕκαστον, ὅσα τῇ αὐτοῦ παροικίᾳ ἐπιβάλλει καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν χώραις· ἀλλὰ μηδὲ ἐκεῖνος ἄνευ τῆς πάντων γνώμης ποιείτω τι· οὕτω γὰρ ὁμόνοια ἔσται καὶ δοξασθήσεται ὁ θεὸς διὰ κυρίου ἐν ἁγίῳ πνεύματι.

Episcopos gentium singularum scire convenit, quis inter eos primus habeatur, quem velut caput existiment, et nihil amplius praeter ejus conscientiam gerant quam illa sola singuli, quae parochiae propriae et villis, quae sub ea sunt, competunt. Sed nec ille praeter omnium conscientiam faciat aliquid. Sic enim unanimitas erit, et glorificabitur Deus per Christum in Spiritu sancto [1]).

Can. XXXVI (XXXIV).

Ἐπίσκοπον μὴ τολμᾶν ἔξω τῶν ἑαυτοῦ ὅρων χειροτονίας ποιεῖσθαι εἰς τὰς μὴ ὑποκειμένας αὐτῷ πόλεις καὶ χώρας· εἰ δὲ ἐλεγχθείη τοῦτο πεποιηκὼς παρὰ τὴν τῶν κατεχόντων τὰς πόλεις ἐκείνας ἢ τὰς χώρας γνώμην, καθαιρείσθω καὶ αὐτὸς καὶ οὓς ἐχειροτόνησεν.

Episcopum non audere extra terminos proprios ordinationes facere in civitatibus et villis, quae ipsi nullo jure subjectae sunt. Si vero convictus fuerit hoc fecisse praeter eorum conscientiam, qui civitates illas et villas detinent, et ipse deponatur, et qui ab eo sunt ordinati [2]).

Can. XXXVII (XXXV).

Εἴ τις χειροτονηθεὶς ἐπίσκοπος μὴ καταδέχοιτο τὴν λειτουργίαν καὶ τὴν φροντίδα τοῦ λαοῦ τὴν ἐγχειρισθεῖσαν αὐτῷ, τοῦτον ἀφωρισμένον τυγχάνειν, ἕως ἂν καταδέξηται· ὡσαύτως καὶ πρεσβύτερος ἢ διάκονος. εἰ καὶ μὴ δεχθείη, οὐ παρὰ τὴν ἑαυτοῦ γνώμην, ἀλλὰ παρὰ τὴν τοῦ λαοῦ μοχθηρίαν, αὐτὸς μενέτω ἐπίσκοπος, ὁ δὲ κλῆρος τῆς πόλεως ἀφοριζέσθω, ὅτι τοιούτου λαοῦ ἀνυποτάκτου παιδευταὶ οὐκ ἐγένοντο.

---

1) Nach Drey's Unterſuchung S. 323 — 331 iſt unſer Canon entweder eine Abkürzung des verwandten 9ten antiocheniſchen vom J. 341 (ſ. oben S. 496), oder lezterer iſt eine weitere Expoſition des unſrigen. Doch zieht er S. 406 den erſteren Theil der Alternative vor.

2) Aehnliches verordnen die Synode von Elvira c. 20. (ſ. oben S. 136), die nicäniſche c. 16 (S. 404), die antiocheniſche c. 13 und 22 (S. 497 und 500). Drey anerkennt (S. 271 u. 406), daß das hier ausgeſprochene Geſetz ſchon frühzeitig in der Kirche gegolten habe, und rechnet darum dieſen Canon ſeinem Inhalte nach zu den älteren, ſeiner Faſſung nach aber ſei er aus der antiocheniſchen Synode vom J. 341 entnommen.

Si quis episcopus non susceperit officium et curam populi sibi commissam, hic communione privetur, quoadusque consentiat obedientiam commodans, similiter autem et presbyter et diaconus. Si vero perrexerit, nec receptus fuerit non pro sua sententia, sed pro populi malitia, ipse quidem maneat episcopus, clerici vero civitatis communione priventur, eoquod eruditores inobedientis populi non fuerint [1]).

Can. XXXVIII (XXXVI).

Δεύτερον τοῦ ἔτους σύνοδος γινέσθω τῶν ἐπισκόπων, καὶ ἀνακρινέτωσαν ἀλλήλους τὰ δόγματα τῆς εὐσεβείας καὶ τὰς ἐμπιπτούσας ἐκκλησιαστικὰς ἀντιλογίας διαλυέτωσαν· ἅπαξ μὲν τῇ τετάρτῃ ἑβδομάδι τῆς πεντηκοστῆς, δεύτερον δὲ ὑπερβερεταίου δωδεκάτῃ.

Bis in anno episcoporum concilia celebrentur, ut inter se invicem dogmata pietatis explorent, et emergentes ecclesiasticas contentiones amoveant; semel quidem quarta septimana pentecostes, secundo vero duodecima die mensis Hyperberetaei (id est juxta Romanos quarto idus Octobris) [2]).

Can. XXXIX (XXXVII).

Πάντων τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ὁ ἐπίσκοπος ἐχέτω τὴν φροντίδα καὶ διοικείτω αὐτά, ὡς θεοῦ ἐφορῶντος· μὴ ἐξεῖναι δὲ αὐτῷ σφετερίζεσθαί τι ἐξ αὐτῶν ἢ συγγενέσιν ἰδίοις τὰ τοῦ θεοῦ χαρίζεσθαι· εἰ δὲ πένητες εἶεν, ἐπιχορηγείτω ὡς πένησιν, ἀλλὰ μὴ προφάσει τούτων τὰ τῆς ἐκκλησίας ἀπεμπολείτω.

Omnium negotiorum ecclesiasticorum curam episcopus habeat, et ea velut Deo contemplante dispenset; nec ei liceat ex his aliquid omnino contingere, aut parentibus propriis quae Dei sunt condonare. Quodsi pauperes sunt, tanquam pauperibus subministret, nec eorum occasione ecclesiae negotia depraedetur [3]).

Can. XL (XXXVIII).

Οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι ἄνευ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου

---

1) Aehnliches iſt theils zu Ancyra c. 18, theils zu Antiochien c. 17 und 18 verordnet worden (ſ. oben S. 205. 498 u. 499). Drey (a. a. O. S. 294 u. 406) hält nun unſern Canon für ein Excerpt aus den zwei genannten antiocheniſchen, allein es können umgekehrt dieſe gar wohl gerade auf unſerem Canone beruhen. Vgl. oben die Note zu c. 10.

2) Verordnungen über die Provinzialſynoden finden wir auch im c. 5 von Nicäa und c. 20 von Antiochien (S. 370 u. 499). Drey vermuthet (S. 334 und 406), unſer Canon ſei jünger als dieſe beiden, und aus dem antiocheniſchen entnommen.

3) Dieſer und die zwei folgenden Canonen haben theilweiſe Aehnlichkeit mit dem 24ten und 25ten Canon von Antiochien, weßhalb Drey ſie für jünger denn dieſe und von ihnen abhängig betrachtet S. 277. Vgl. dagegen die Note zu c. 10.

μηδὲν ἐπιτελείτωσαν· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ πεπιστευμένος τὸν λαὸν τοῦ κυρίου, καὶ τὸν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν αὐτῶν λόγον ἀπαιτηθησόμενος.

Can. — (XXXIX).

Ἔστω φανερὰ τὰ ἴδια τοῦ ἐπισκόπου πράγματα, εἴγε καὶ ἴδια ἔχει, καὶ φανερὰ τὰ κυριακά, ἵνα ἐξουσίαν ἔχῃ τῶν ἰδίων τελευτῶν ὁ ἐπίσκοπος, οἷς βούλεται καὶ ὡς βούλεται καταλεῖψαι, καὶ μὴ προφάσει τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων διαπίπτειν τὰ τοῦ ἐπισκόπου, ἐσθ' ὅτε γυναῖκα καὶ παῖδας κεκτημένου ἢ συγγενεῖς ἢ οἰκέτας· δίκαιον γὰρ τοῦτο παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις τὸ μήτε τὴν ἐκκλησίαν ζημίαν τινὰ ὑπομένειν ἀγνοίᾳ τῶν τοῦ ἐπισκόπου πραγμάτων, μήτε τὸν ἐπίσκοπον ἢ τοὺς αὐτοῦ συγγενεῖς προφάσει τῆς ἐκκλησίας πημαίνεσθαι, ἢ καὶ εἰς πράγματα ἐμπίπτειν τοὺς αὐτῷ διαφέροντας, καὶ τὸν αὐτοῦ θάνατον δυσφημίαις περιβάλλεσθαι.

Presbyteri et diaconi praeter episcopum nihil agere pertentent. nam Domini populus ipsi commissus est, et pro animabus eorum hic redditurus est rationem. Sint autem manifestae res propriae episcopi (si tamen habet proprias) et manifestae dominicae, ut potestatem habeat de propriis moriens episcopus, sicut voluerit et quibus voluerit relinquere, nec sub occasione ecclesiasticarum rerum, quae episcopi sunt, intercidant, fortassis enim aut uxorem habet, aut filios aut propinquos aut servos. Et justum est hoc apud Deum et homines, ut nec ecclesia detrimentum patiatur ignoratione rerum pontificis, nec episcopus vel ejus propinqui sub obtentu ecclesiae proscribantur, et in causas incidant qui ad eum pertinent, morsque ejus injuriis malae famae subjaceat[1]).

Can. XLI (XL).

Προστάττομεν ἐπίσκοπον ἐξουσίαν ἔχειν τῶν τῆς ἐκκλησίας πραγμάτων· εἰ γὰρ τὰς τιμίας τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς αὐτῷ πιστευτέον, πολλῷ ἂν μᾶλλον δέοι ἐπὶ τῶν χρημάτων ἐντέλλεσθαι, ὥστε κατὰ τὴν αὐτοῦ ἐξουσίαν πάντα διοικεῖσθαι, καὶ τοῖς δεομένοις διὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ διακόνων ἐπιχορηγεῖσθαι μετὰ φόβου τοῦ θεοῦ καὶ πάσης εὐλαβείας· μεταλαμβάνειν δὲ καὶ αὐτὸν τῶν δεόντων (εἴγε δέοιτο) εἰς τὰς ἀναγκαίας αὐτῷ χρείας καὶ τῶν ἐπιξενουμένων ἀδελφῶν, ὡς κατὰ μηδένα τρόπον αὐτοὺς ὑστερεῖσθαι· ὁ γὰρ νόμος τοῦ θεοῦ διετάξατο, τοὺς τῷ θυσιαστηρίῳ ὑπηρετοῦντας ἐκ τοῦ θυσιαστηρίου τρέφεσθαι· ἐπείπερ οὐδὲ στρατιῶταί ποτε ἰδίοις ὀψωνίοις ὅπλα κατὰ πολεμίων ἐπιφέρονται.

Praecipimus, ut in potestate sua episcopus ecclesiae res habeat. Si enim animae hominum pretiosae illi sunt creditae, multo magis oportet eum curam

1) Vgl. oben die Note zu c. 39.

pecuniarum gerere, ita ut potestate ejus indigentibus omnia dispensentur per presbyteros et diaconos, et cum timore omnique sollicitudine ministrentur, ex his autem quibus indiget, si tamen indiget, ad suas necessitates et ad peregrinorum fratrum usus et ipse percipiat, ut nihil omnino possit ei deesse. Lex enim Dei praecipit, ut qui altari deserviunt, de altari pascantur; quia nec miles stipendiis propriis contra hostes arma sustulit [1]).

Can. XLII (XLI).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος κύβοις σχολάζων καὶ μέθαις ἢ παυσάσθω ἢ καθαιρείσθω.

Episcopus aut presbyter aut diaconus aleae atque ebrietati deserviens, aut desinat, aut certe damnetur [2]).

Can. XLIII (XLII).

Ὑποδιάκονος ἢ ψάλτης ἢ ἀναγνώστης τὰ ὅμοια ποιῶν ἢ παυσάσθω ἢ ἀφοριζέσθω, ὡσαύτως καὶ οἱ λαϊκοί.

Subdiaconus, lector aut cantor similia faciens, aut desinat, aut communione privetur. Similiter etiam laicus [3]).

Can. XLIV (XLIII).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τόκους ἀπαιτῶν τοὺς δανειζομένους ἢ παυσάσθω ἢ καθαιρείσθω.

Episcopus aut presbyter aut diaconus usuras a debitoribus exigens, aut desinat, aut certe damnetur [4]).

Can. XLV (XLIV.)

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος αἱρετικοῖς συνευξάμενος μόνον, ἀφοριζέσθω· εἰ δὲ καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς ὡς κληρικοῖς ἐνεργῆσαί τι, καθαιρείσθω.

Episcopus, presbyter et diaconus, qui cum haereticis oraverit tantummodo, communione privetur; si vero tanquam clericus hortatus eos fuerit agere vel orare, damnetur [5]).

---

1) Vgl. oben die Note zu c. 39.

2) Ein ähnliches Verbot des Würfelſpiels finden wir im c. 79 des Concils von Elvira (ſ. oben S. 160); aller Wucher aber, von welchem der 44ſte apoſtol. Canon ſpricht, wurde in c. 20 von Elvira, c. 12 von Arles und c. 17 von Nicäa verboten (ſ. oben S. 135. 180 u. 405). Unſer Canon gehört ſammt den zwei folgenden zu den älteſten unter allen ſogenannten apoſtoliſchen. Seine Quelle iſt unbekannt. Vgl. Drey, a. a. O. S. 244 f.

3) Vgl. die Note zum vorigen Canon.

4) Vgl. die Note zu c. 42.

5) Dieſer Canon iſt nur eine conſequente Anwendung apoſtoliſcher Vorſchriften

Can. XLVI (XLV).

Ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον αἱρετικῶν δεξάμενον βάπτισμα ἢ θυσίαν καθαιρεῖσθαι προστάττομεν· Τίς γὰρ συμφώνησις τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν Βελίαλ; ἢ τίς μερὶς πιστοῦ μετὰ ἀπίστου;

Episcopum aut presbyterum haereticorum suscipientem baptisma damnari praecipimus. Quae enim conventio Christi ad Belial, aut quae pars fideli cum infideli? [1])

Can. XLVII (XLVI).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος τὸν κατ' ἀλήθειαν ἔχοντα βάπτισμα ἐὰν ἄνωθεν βαπτίσῃ, ἢ τὸν μεμολυσμένον παρὰ τῶν ἀσεβῶν ἐὰν μὴ βαπτίσῃ, καθαιρείσθω, ὡς γελῶν τὸν σταυρὸν καὶ τὸν τοῦ κυρίου θάνατον καὶ μὴ διακρίνων ἱερέας τῶν ψευδιερέων.

Episcopus aut presbyter, si eum qui secundum veritatem habuerit baptisma, denuo baptizaverit, aut si pollutum ab impiis non baptizaverit, deponatur tanquam deridens crucem et mortem Domini, nec sacerdotes a falsis sacerdotibus jure discernens [2]).

Can. XLVIII (XLVII).

Εἴ τις λαϊκὸς τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐκβάλλων ἑτέραν λάβῃ ἢ παρ' ἄλλου ἀπολελυμένην, ἀφοριζέσθω.

Si quis laicus uxorem propriam pellens, alteram vel ab alio dimissam duxerit, communione privetur [3]).

Can. XLIX (XLVIII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος κατὰ τὴν τοῦ κυρίου διάταξιν μὴ βαπτίσῃ εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, ἀλλ' εἰς τρεῖς ἀνάρχους ἢ τρεῖς υἱοὺς ἢ τρεῖς παρακλήτους, καθαιρείσθω.

---

auf beſtimmte Fälle, eine Anwendung, welche vom erſten Jahrhundert an gemacht wurde; daher ſehr alt. Vgl. Drey, a. a. O. S. 253. Uebrigens meint Drey S. 410, unſer Canon ſei dem c. 9. 33 und 34 von Laodicea entfloſſen.

1) Drey hält dieſen Canon und den folgenden für ſehr alt (a. a. O. S. 260 f.), Döllinger dagegen, wie wir oben S. 99 zeigten, für jünger, und dieſe Anſicht ſtellte ſchon Petrus de Marca auf, indem er bemerkte: hätte unſer Canon und der folgende ſchon zur Zeit des Ketzertaufſtreits exiſtirt (ums J. 255), ſo würden Cyprian und Firmilian ꝛc. ſich gewiß auf ihn berufen haben. *Marca*, de concord. sacerd. et imperii lib. III. c. 2. § 2—5. Dieſer und der folgende Canon ſind aus den apoſtol. Conſtitutionen VI. 15 entnommen.

2) Vgl. die Note zum vorausgehenden Canon.

3) Aehnliches verordnen c. 8—10 von Elvira und c. 10 von Arles. Drey zählt S. 251 unſeren Canon zu den älteſten. Seine Quelle iſt unbekannt.

Si quis episcopus aut presbyter juxta praeceptum Domini non baptizaverit in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, sed in tribus sine initio principiis, aut in tribus filiis, aut in tribus paracletis, abjiciatur [1]).

Can. L (XLIX).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος μὴ τρία βαπτίσματα μιᾶς μυήσεως ἐπιτελέσῃ, ἀλλ' ἓν βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου διδόμενον, καθαιρείσθω· οὐ γὰρ εἶπεν ὁ κύριος· Εἰς τὸν θάνατόν μου βαπτίσατε, ἀλλὰ· Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

Si quis episcopus aut presbyter non trinam mersionem unius mysterii celebret, sed semel mergat in baptismate, quod dari videtur in Domini morte, deponatur. Non enim dixit nobis Dominus: in morte mea baptizate; sed: euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti [2]).

Hier endet die lateiniſche Ueberſetzung des Dionyſius Exiguus, und iſt darum von nun an dem griechiſchen Texte die Verſion von Cotelier unterſtellt.

Can. LI (L).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ γάμων καὶ κρεῶν καὶ οἴνου οὐ δι' ἄσκησιν ἀλλὰ διὰ βδελυρίαν ἀπέχεται, ἐπιλαθόμενος ὅτι πάντα καλὰ λίαν, καὶ ὅτι ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ βλασφημῶν διαβάλλει τὴν δημιουργίαν, ἢ διορθούσθω ἢ καθαιρείσθω καὶ τῆς ἐκκλησίας ἀποβαλλέσθω· ὡσαύτως καὶ λαϊκός.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus, aut omnino ex numero clericorum, a nuptiis et carne et vino non propter exercitationem, verum propter detestationem abstinuerit, oblitus quod omnia sunt valde bona, et quod masculum et feminam Deus fecit hominem, sed blasphemans accusaverit creationem, vel corrigatur, vel deponatur, atque ex ecclesia ejiciatur. Itidem et laicus [3]).

---

1) Gehört wohl zu den älteſten Canonen und iſt aus Constit. apost. VI. 11. 26 entnommen. Vgl. Drey, a. a. O. S. 262 u. 404.

2) Gehört zu den jüngſten Canonen dieſer Sammlung. Vgl. Drey, a. a. O. S. 361 ff. Seine Quelle iſt unbekannt.

3) Dieſer Canon iſt offenbar gegen die Gnoſtiker und Manichäer gerichtet, welche gemäß ihrer dualiſtiſchen Lehre die Materie für ſataniſch erklärten. Er iſt ſonach ſicher ſehr alt, aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert, und der Verordnung in den apoſtoliſchen Conſtitutionen lib. VI. c. 8. 10. 26 ſehr ähnlich. Vgl. Drey, a. a. O. S. 281 u. 404.

Can. LII (LI).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος τὸν ἐπιστρέφοντα ἀπὸ ἁμαρτίας οὐ προσδέχεται, ἀλλ' ἀποβάλλεται, καθαιρείσθω, ὅτι λυπεῖ Χριστὸν τὸν εἰπόντα· Χαρὰ γίνεται ἐν οὐρανῷ ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι.

Si quis episcopus aut presbyter eum, qui se convertit a peccato, non receperit sed ejecerit, deponatur, quia contristat Christum dicentem: gaudium oritur in coelo super uno peccatore poenitentiam agente [1]).

Can. LIII (LII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν ἑορτῶν οὐ μεταλαμβάνει κρεῶν καὶ οἴνου, βδελυσσόμενος καὶ οὐ δι' ἄσκησιν, καθαιρείσθω ὡς κεκαυτηριασμένος τὴν ἰδίαν συνείδησιν, καὶ αἴτιος σκανδάλου πολλοῖς γινόμενος.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus in diebus festis non sumit carnem aut vinum, deponatur, ut qui cauteriatam habet suam conscientiam, multisque sit causa scandali [2]).

Can. LIV (LIII).

Εἴ τις κληρικὸς ἐν καπηλείῳ φωραθείη ἐσθίων, ἀφοριζέσθω, παρὲξ τοῦ ἐν πανδοχείῳ ἐν ὁδῷ δι' ἀνάγκην καταλύσαντος.

Si quis clericus in caupona comedens deprehensus fuerit, segregetur, praeterquam si ex necessitate de via divertat ad hospitium [3]).

Can. LV (LIV).

Εἴ τις κληρικὸς ὑβρίζει τὸν ἐπίσκοπον, καθαιρείσθω· ἄρχοντα γὰρ τοῦ λαοῦ σου οὐκ ἐρεῖς κακῶς.

Si quis clericus episcopum contumelia affecerit injuste, deponatur; ait enim scriptura: principi populi tui non maledices [4]).

---

1) Gehört dem Inhalte nach vor das Ende des dritten Jahrhunderts und iſt gegen die Strenge der Montaniſten und Novatianer gerichtet. Er iſt aus den apoſtoliſchen Conſtitutionen II. 12 ff. genommen. Vgl. Drey, a. a. O. S. 277 u. 404.

2) Wie der 51ſte, ſo iſt auch dieſer Canon den gnoſtiſch-manichäiſchen Irrthümern entgegengeſtellt, und wohl von gleichem Alter. Ebenfalls aus den apoſtoliſchen Conſtitutionen V. 20 entnommen. Vgl. Drey, a. a. O. S. 285 u. 404.

3) Ohne Zweifel ſehr alt. Quelle unbekannt. Vgl. Drey, a. a. O. S. 245.

4) Drey vermuthet S. 299, dieſer und der folgende Canon ſeien nicht alt, indem *α*) in alter Zeit wohl ſchwerlich ſolche Rohheit der Cleriker gegen den Biſchof vorgekommen ſei, und *β*) die niedern Cleriker, welche hier c. 56 von Diakon,

Can. LVI (LV).

Εἴ τις κληρικὸς ὑβρίζει πρεσβύτερον ἢ διάκονον, ἀφοριζέσθω.

Si quis clericus presbyterum vel diaconum injuria affecerit, segregetur [1]).

Can. LVII (LVI).

Εἴ τις [κληρικὸς] χωλὸν ἢ κωφὸν ἢ τυφλὸν ἢ τὰς βάσεις πεπληγμένον χλευάζει, ἀφοριζέσθω· ὡσαύτως καὶ λαϊκός.

Si quis clericus mutilatum, vel surdum aut mutum, vel caecum aut pedibus debilem irriserit, segregetur. Item et laicus [2]).

Can. LVIII (LVII).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἀμελῶν τοῦ κλήρου ἢ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ παιδεύων αὐτοὺς τὴν εὐσέβειαν, ἀφοριζέσθω, ἐπιμένων δὲ τῇ ῥαθυμίᾳ καθαιρείσθω.

Episcopus aut presbyter clerum vel populum negligens, nec eos docens pietatem, segregetur; si autem in socordia perseveret, deponatur [3]).

Can. LIX (LVIII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερός τινος τῶν κληρικῶν ἐνδεοῦς ὄντος μὴ ἐπιχορηγεῖ τὰ δέοντα, ἀφοριζέσθω· ἐπιμένων δὲ καθαιρείσθω, ὡς φονεύσας τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

Si quis episcopus aut presbyter, cum aliquis clericorum inopia laborat, ei non suppeditet necessaria, segregetur; quodsi perseveret, deponatur, ut occidens fratrem suum [4]).

Can. LX (LIX).

Εἴ τις τὰ ψευδεπίγραφα τῶν ἀσεβῶν βιβλία ὡς ἅγια ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας δημοσιεύει ἐπὶ λύμῃ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ κλήρου, καθαιρείσθω.

Prieſter und Biſchof unterſchieden werden, in der Urkirche noch nicht vorhanden geweſen ſeien. Quelle unbekannt.

1) Vgl. die Note zum vorigen Canon.

2) Auch die in dieſem Canon gerügte Rohheit weist, wie bei c. 55, auf eine ſpätere Zeit hin. Drey, a. a. O. S. 300.

3) Ebenfalls der ſpätern Zeit, etwa der Mitte des vierten Jahrhunderts, angehörig, wo die Geiſtlichen, beſonders die Biſchöfe, ſich oft von ihren Kirchen entfernten, häufig in die Reſidenz reisten u. dgl. Drey, a. a. O. S. 300 ff.

4) Es gilt hier das Nämliche, wie bei den Canonen 39—41, mit denen der vorliegende Canon verwandt iſt. Drey, S. 302 ff., hält ihn für jünger als den theilweiſe ähnlichen c. 25 der antiocheniſchen Synode des Jahres 341.

Si quis falso inscriptos impiorum libros, tanquam sacros in ecclesia divulgarit, ad perniciem populi et cleri, deponatur [1]).

Can. LXI (LX).

Εἴ τις κατηγορία γένηται κατὰ πιστοῦ πορνείας ἢ μοιχείας ἢ ἄλλης τινὸς ἀπηγορευμένης πράξεως καὶ ἐλεγχθείη, εἰς κλῆρον μὴ ἀγέσθω.

Si qua fiat accusatio contra fidelem, fornicationis vel adulterii, vel alterius cujusdam facti prohibiti, et convictus fuerit, is non provehatur ad clerum [2]).

Can. LXII (LXI).

Εἴ τις κληρικὸς διὰ φόβον ἀνθρώπινον Ἰουδαίου ἢ Ἕλληνος ἢ αἱρετικοῦ ἀρνήσηται, εἰ μὲν ὄνομα Χριστοῦ, ἀποβαλλέσθω, εἰ δὲ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ κληρικοῦ, καθαιρείσθω· μετανοήσας δὲ ὡς λαϊκὸς δεχθήτω.

Si quis clericus propter metum humanum Judaei vel Gentilis vel Haeretici negaverit, siquidem nomen Christi, segregetur; si vero nomen clerici, deponatur; si autem poenitentiam egerit, ut laicus recipiatur [3]).

Can. LXIII (LXII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ φάγῃ κρέα ἐν αἵματι ψυχῆς αὐτοῦ ἢ θηριάλωτον ἢ θνησιμαῖον, καθαιρείσθω· τοῦτο γὰρ ὁ νόμος ἀπεῖπεν. εἰ δὲ λαϊκὸς εἴη, ἀφοριζέσθω.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus, aut omnino ex catalogo clericorum, manducaverit carnem in sanguine animae ejus, vel captum a bestia, vel morticinium, deponatur; id enim lex quoque interdixit. Quodsi laicus sit, segregetur [4]).

---

1) Der Inhalt unſeres Canons gehört wohl ſchon dem zweiten Jahrhundert an, und hat mit Const. apost. VI. 16 Aehnlichkeit; die Faſſung dagegen hält Drey a. a. O. S. 281 für viel jünger, wie er aus den Ausdrücken: „in der Kirche verbreiten", und „Volk und Clerus" erſchließt, die erſt ſpäter in der Kirchenſprache vorkämen.

2) Gehört wohl dem dritten Jahrhundert an. Vgl. Drey, a. a. O. S. 243. Aehnliches verordneten die Synoden von Elvira c. 30 und 76, von Neocäſarea c. 9, von Nicäa c. 9. 10. Die Quelle des Canons iſt unbekannt.

3) Drey a. a. O. S. 316 vermuthet, die Chriſtenverfolgungen im Anfange des vierten Jahrhunderts unter Diocletian, Galerius, Maximin und Licin hätten Veranlaſſung zu dieſem Canon gegeben. Quelle unbekannt.

4) Gehört zu den älteſten Canonen. Vgl. Drey, a. a. O. S. 249.

Can. LXIV (LXIII).

Εἴ τις κληρικὸς ἢ λαϊκὸς εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν Ἰουδαίων ἢ αἱρετικῶν συνεύξασθαι, καθαιρείσθω καὶ ἀφοριζέσθω.

Si quis clericus vel laicus ingressus fuerit synagogam Judaeorum vel Haereticorum ad orandum, ille deponatur, hic segregetur [1]).

Can. LXV (LXIV).

Εἴ τις κληρικὸς ἐν μάχῃ τινὰ κρούσας καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς κρούσματος ἀποκτείνει, καθαιρείσθω διὰ τὴν προπέτειαν αὐτοῦ· εἰ δὲ λαϊκὸς εἴη, ἀφοριζέσθω.

Si quis clericus in contentione aliquem ferierit, atque ex ictu occiderit, deponatur ob suam praecipitantiam; laicus vero segregetur [2]).

Can. LXVI (LXV).

Εἴ τις κληρικὸς εὑρεθῇ τὴν κυριακὴν ἡμέραν νηστεύων ἢ τὸ σάββατον πλὴν τοῦ ἑνὸς μόνου, καθαιρείσθω· εἰ δὲ λαϊκὸς, ἀφοριζέσθω.

Si quis clericus inventus fuerit die dominica vel sabbato, praeter unum solum, jejunans, deponatur; si fuerit laicus, segregetur [3]).

Can. LXVII (LXVI).

Εἴ τις παρθένον ἀμνήστευτον βιασάμενος ἔχει, ἀφοριζέσθω· μὴ ἐξεῖναι δὲ αὐτῷ ἑτέραν λαμβάνειν ἀλλ' ἐκείνην, ἣν ἠρετίσατο, κἂν πενιχρὰ τυγχάνῃ.

---

1) Ebenso wie c. 63. Dieser Canon ist wohl aus Constit. apost. II, 61 entlehnt. Vgl. Drey, a. a. O. S. 254 u. 404.

2) In der alten Kirche hielt man ein besonderes Gesetz dieser Art für Cleriker nicht nöthig; erst in späterer Zeit, namentlich in den leidenschaftlichen Streitigkeiten des arianischen ꝛc. Kampfes, konnte solche Rohheit und Verwilderung unter diesen einreißen. Die Quelle des Canons ist unbekannt. Vgl. oben c. 28 und Drey, a. a. O. S. 341 ff. Wir bemerken noch, daß der vorliegende Canon nach der Ordnung im Anhange zu den apostolischen Constitutionen (also bei Cotelier, Gallandius, Drey) dem nächstfolgenden nachgestellt ist, so daß beide ihre Plätze gegenseitig wechselten. Wir dagegen beobachten die Reihenfolge, welche in den alten Canonen- und Conciliensammlungen eingehalten ist.

3) In einigen Gegenden fastete man am Samstage, z. B. in Rom und wohl auch in Spanien, in andern dagegen nicht (vgl. oben S. 137 f. und Drey, a. a. O. S. 285), und diese Verschiedenheit ist sehr alt. Ebenso wird sich nur bei alten gnostisch-dualistischen Sekten, z. B. den Marcioniten, die Praxis finden, am Sonntage zu fasten. Unser Canon gehört darum sicher zu den ältesten der Sammlung und ist aus den apostolischen Constitutionen V. 20 entlehnt. Vgl. Drey, a. a. O. S. 283 ff. u. 404, wo er als der 65ste gezählt ist.

Si quis virginem non desponsatam vi illata teneat, segregetur, nec aliam ducat, sed hanc, quam sic elegit, retineat, etiamsi paupercula fuerit [1]).

Can. LXVIII (LXVII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος δευτέραν χειροτονίαν δέξεται παρά τινος, καθαιρείσθω καὶ αὐτὸς καὶ ὁ χειροτονήσας, εἰ μήγε ἄρα συσταίη, ὅτι παρὰ αἱρετικῶν ἔχει τὴν χειροτονίαν· τοὺς γὰρ παρὰ τῶν τοιούτων βαπτισθέντας ἢ χειροτονηθέντας οὔτε πιστοὺς οὔτε κληρικοὺς εἶναι δυνατόν.

Si quis episcopus vel presbyter aut diaconus secundam ordinationem acceperit ab aliquo, deponatur et ipse, et qui eum ordinavit, nisi ostendat, ab haereticis ordinationem se habere; a talibus enim baptizati et ordinati neque fideles neque clerici esse possunt [2]).

Can. LXIX (LXVIII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ἀναγνώστης ἢ ψάλτης τὴν ἁγίαν τεσσαρακοστὴν τοῦ πάσχα ἢ τετράδα ἢ παρασκευὴν οὐ νηστεύοι, καθαιρείσθω, ἐκτὸς εἰ μὴ διὰ ἀσθένειαν σωματικὴν ἐμποδίζοιτο· εἰ δὲ λαϊκὸς εἴη, ἀφοριζέσθω.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus aut lector aut cantor sanctam Quadragesimam non jejunat, aut quartam sextamque feriam, deponatur, nisi infirmitate corporis impediatur; laicus vero segregetur [3]).

Can. LXX (LXIX).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τῶν κληρικῶν νηστεύοι μετὰ τῶν Ἰουδαίων ἢ συνεορτάζοι μετ'

---

1) Gegen Mädchenraub iſt ſchon der c. 11 von Ancyra gerichtet (ſ. oben S. 199); aber es handelt ſich dort von verlobten Mädchen; ebenſo bei Baſilius d. Gr. c. 22 ſeiner zweiten epist. canonica ad Amphilochium, Opp. T. III. p. 293 ed. Bened. Da nun unſer Canon in Beziehung auf ſeine Strenge in der Mitte ſteht zwiſchen den alten Verordnungen (von Ancyra und Baſilius) und den neuern der Synode von Chalcedon c. 27, ſo verſezt Drey, a. a. O. S. 349, auch ſeinen Urſprung in dieſe Zwiſchenzeit und rechnet ihn zu den jüngſten Canonen der Sammlung. Ja auf S. 412 iſt er ſogar nicht abgeneigt, ihn für eine Nachbildung des 22ſten chalcedon. Canons zu halten.

2) Es gilt hier das Nämliche, wie bei c. 46. Vgl. Drey, a. a. O. S. 263. Quelle unbekannt.

3) Das Faſten in der Quadrageſima vor Oſtern iſt ſehr alt, und Irenäus leitet es ſogar von den Apoſteln ab. Unſer Canon wird deßhalb von Drey a. a. O. S. 250 zu den allerälteſten gerechnet (etwa Sec. III). Nach S. 412 vermuthet Drey, dieſer und der folgende Canon ſeien aus dem unterſchobenen Briefe des Ignatius an die Philipper c. 13 u. 14 entlehnt.

αὐτῶν ἢ δέχοιτο παρ᾽ αὐτῶν τὰ τῆς ἑορτῆς ξένια, οἷον ἄζυμα ἤ τι τοιοῦτον, καθαιρείσθω· εἰ δὲ λαϊκὸς, ἀφοριζέσθω.

Si quis episcopus aut alius clericus cum Judaeis jejunet, vel dies festos agat, aut festorum munera ab ipsis accipiat, veluti azyma hisque similia, deponatur; si laicus haec fecerit, segregetur [1]).

Can. LXXI (LXX).

Εἴ τις Χριστιανὸς ἔλαιον ἀπενέγκῃ εἰς ἱερὰ ἐθνῶν ἢ εἰς συναγωγὴν Ἰουδαίων ἐν ταῖς ἑορταῖς αὐτῶν, ἢ λύχνους ἅπτει, ἀφοριζέσθω.

Si quis christianus ad templa Gentilium aut ad synagogas Judaeorum oleum deferat, vel in istorum festis lucernas accendat, segregetur [2]).

Can. LXXII (LXXI).

Εἴ τις κληρικὸς ἢ λαϊκὸς ἀπὸ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας ἀφέληται κηρὸν ἢ ἔλαιον, ἀφοριζέσθω [καὶ τὸ ἐπίπεμπτον προστιθέτω μεθ᾽ ἃ ἔλαβεν].

Clericus aut laicus ceram aut oleum e sancta ecclesia auferens, segregetur, ultraque ablatum quintam partem restituat [3]).

Can. LXXIII (LXXII).

Σκεῦος χρυσοῦν καὶ ἀργυροῦν ἁγιασθὲν ἢ ὀθόνην μηδεὶς ἔτι εἰς οἰκείαν χρῆσιν σφετεριζέσθω· παράνομον γάρ. εἰ δέ τις φωραθείη, ἐπιτιμάσθω ἀφορισμῷ.

Vasa argentea aureave, necnon linteamina Deo consecrata nemo deinceps in proprios usus vertat, nefas enim est. Deprehensus in eo segregatione multetur [4]).

---

1) Dieſer und der folgende Canon können nach Drey a. a. O. S. 287 entweder am Ende des dritten oder um die Mitte des vierten Jahrhunderts entſtanden ſein. Schon die Synode von Elvira c. 49 u. 50 warnte vor ähnlich engen Verbindungen mit den Juden. Siehe oben S. 147 f. Doch iſt Drey (S. 410) eher dafür, daß dieſer und der folgende Canon aus c. 37. 38 u. 39 von Laodicea entlehnt ſeien.

2) Vgl. die Note zum vorausgehenden Canon. In Betreff der zu engen Verbindung, welche manche Chriſten mit den heidniſchen sacris unterhielten, gab ſchon die Synode von Elvira mehrere Verordnungen c. 2—4 u. 55—57. Vgl. oben S. 129 f. u. 150 f.

3) Die Schlechtigkeit, von welcher hier die Rede iſt, weiſt auf eine bereits verdorbene Zeit hin, unſer Canon gehört darum zu den jüngſten. Quelle unbekannt. Vgl. Drey, a. a. O. S. 345 f.

4) Was unſer Canon als Geſetz ausſpricht, iſt in der Anſicht und Uebung der alten Kirche begründet. Der Reichthum der Kirchen, den er vorausſezt, war in der alten Zeit gewöhnlich noch nicht vorhanden; doch hatten erweislich ſchon im dritten Jahrhundert manche Kirchen eine große Anzahl goldener und ſilberner Gefäße. Unſer Canon paßt ſonach ganz gut in die zweite Hälfte des dritten Jahr-

Can. LXXIV (LXXIII).

Ἐπίσκοπον κατηγορηθέντα ἐπί τινι παρὰ ἀξιοπίστων ἀνθρώπων, καλεῖσθαι αὐτὸν ἀναγκαῖον ὑπὸ τῶν ἐπισκόπων· κἂν μὲν ἀπαντήσῃ καὶ ὁμολογήσῃ ἢ ἐλεγχθείη, ὁρίζεσθαι τὸ ἐπιτίμιον· εἰ δὲ καλούμενος μὴ ὑπακούσοι, καλείσθω καὶ δεύτερον, ἀποστελλομένων ἐπ᾽ αὐτὸν δύο ἐπισκόπων· ἐὰν δὲ καὶ οὕτω καταφρονήσας μὴ ἀπαντήσῃ, ἡ σύνοδος ἀποφαινέσθω κατ᾽ αὐτοῦ τὰ δοκοῦντα, ὅπως μὴ δόξῃ κερδαίνειν φυγοδικῶν.

Episcopum ab hominibus christianis et fide dignis de crimine accusatum in jus vocent episcopi. Si vocationi paruerit responderitque, fueritque convictus, poena decernatur; si vero vocatus haud paruerit, missis ad eum duobus episcopis iterum vocetur; si ne sic quidem paruerit, duo rursus ad eum missi tertio vocent episcopi. Si hanc quoque missionem aspernatus non venerit, pronunciet contra eum Synodus, quae videbuntur, ne ex judicii detrectatione lucrum facere videatur [1]).

Can. LXXV (LXXIV).

Εἰς μαρτυρίαν τὴν κατ᾽ ἐπισκόπου αἱρετικὸν μὴ προσδέχεσθαι, ἀλλὰ μηδὲ πιστῶν ἕνα μόνον· ἐπὶ στόματος γὰρ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων σταθήσεται πᾶν ῥῆμα.

Ad testimonium contra episcopum dicendum nec haereticum hominem admittite, nec etiam fidelem unicum; ait enim lex: in ore duorum vel trium testium stabit omne verbum [2]).

Can. LXXVI (LXXV).

Ὅτι οὐ χρὴ ἐπίσκοπον τῷ ἀδελφῷ ἢ υἱῷ ἢ ἑτέρῳ συγγενεῖ χαρίζεσθαι πάθει ἀνθρωπίνῳ· οὐ γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν ὑπὸ κληρονόμους ὀφείλει τιθέναι· εἰ δέ τις τοῦτο ποιήσει, ἄκυρος μενέτω ἡ χειροτονία, αὐτὸς δὲ ἐπιτιμάσθω ἀφορισμῷ.

Episcopum fratri suo, aut filio vel alteri propinquo episcopatum largiri, et quos ipse vult, ordinare non decet, aequum enim non est, ut Dei dona humano affectu divendantur, et ecclesia Christi, episcopatusque haereditatum jura sequatur. Si quis ita fecerit, ejus quidem ordinatio sit irrita, ipse vero segregationis ferat poenam [3]).

---

hunderts; dennoch hält ihn Drey a. a. O. S. 306 für etwas jünger. Quelle unbekannt.

1) Dieſer und der nächſtfolgende Canon enthalten zwar alte Elemente in ſich, ſind aber doch ohne Zweifel nachnicäniſch. Vgl. Drey, a. a. O. S. 335 ff. u. 412, wo die Vermuthung ausgeſprochen iſt, unſer Canon ſei dem Verfahren nachgebildet, welches die Synode von Chalcedon gegen Dioscur eingehalten habe. Vgl. dagegen S. 771.

2) Vgl. die Note zum vorausgehenden Canon.

3) Der c. 23 der antiocheniſchen Synode vom J. 341 verordnet in der Haupt-

Can. LXXVII (LXXVI).

Εἴ τις ἀνάπηρος ἢ τὸν ὀφθαλμὸν ἢ τὸ σκέλος πεπληγμένος, ἄξιος δέ ἐστιν, ἐπίσκοπος γινέσθω· οὐ γὰρ λώβη σώματος αὐτὸν μιαίνει, ἀλλὰ ψυχῆς μολυσμός.

Si quis fuerit vel oculo laesus vel crure debilis, caeteroquin dignus, qui fiat episcopus, fiat; non enim vitium corporis polluit, sed animi [1]).

Can. LXXVIII (LXXVII).

Κωφὸς δὲ ὢν καὶ τυφλὸς μὴ γινέσθω ἐπίσκοπος· οὐχ ὡς βεβλαμμένος, ἀλλ' ἵνα μὴ τὰ ἐκκλησιαστικὰ παρεμποδίζοιτο.

Surdus vero, mutus aut caecus ne fiat episcopus, non quod pollutus sit, sed ne impediantur ecclesiastica [2]).

Can. LXXIX (LXXVIII).

Ἐάν τις δαίμονα ἔχῃ, κληρικὸς μὴ γινέσθω, ἀλλὰ μηδὲ τοῖς πιστοῖς συνευχέσθω· καθαρισθεὶς δὲ προσδεχέσθω καὶ, ἐὰν ᾖ ἄξιος, γινέσθω.

Daemonem qui habet, clericus non sit, nec etiam cum fidelibus oret. Emundatus autem recipiatur, et si dignus habeatur, clericus existat [3]).

Can. LXXX (LXXIX).

Τὸν ἐξ ἐθνικοῦ βίου προσελθόντα καὶ βαπτισθέντα ἢ ἐκ φαύλης διαγωγῆς οὐ δίκαιόν ἐστι παραυτίκα προχειρίζεσθαι ἐπίσκοπον· ἄδικον γὰρ τὸν μηδὲ πρόπειραν ἐπιδειξάμενον ἑτέρων εἶναι διδάσκαλον· εἰ μήπου κατὰ θείαν χάριν τοῦτο γίνεται.

Qui ex gentibus, aut post vitam non laudabiliter actam per baptismum ad ecclesiam accessit, hunc non decet mox provehere ad episcopatum; iniquum enim est, aliorum existere doctorem, qui probationem non dederit, nisi forte divino id munere contingat [4]).

Can. LXXXI (LXXX).

Εἴπομεν, ὅτι οὐ χρὴ ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον καθιέναι ἑαυτὸν

---

sache das Nämliche, und Drey a. a. O. S. 360 ff. u. 406 hält unsern Canon für eine zeitgemäße Umbildung des antiochenischen.

1) Die Canones 77—79 incl. gehören den drei ersten Jahrhunderten der Kirche an. Die Quelle derselben ist unbekannt. Drey, a. a. O. S. 264 ff.

2) Wie beim vorhergehenden Canon.

3) Wie bei c. 77. Vielleicht ist dieser Canon aus den apostolischen Constitutionen VIII. 32 entnommen. Vgl. Drey, a. a. O. S. 403.

4) Schon Paulus 1 Tim. 3, 6 u. 2 ff. und Tit. 1, 6. verordnet das, was den Inhalt dieses Canons bildet. Vgl. Drey, S. 243. Der Fassung nach aber hält ihn Drey S. 410 für eine Nachbildung des zweiten nicän. Canons.

εἰς δημοσίας διοικήσεις, ἀλλὰ προσευκαιρεῖν ταῖς ἐκκλησιαστικαῖς χρείαις· ἢ πειθέσθω οὖν τοῦτο μὴ ποιεῖν ἢ καθαιρείσθω· οὐδεὶς γὰρ δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν, κατὰ τὴν κυριακὴν παρακέλευσιν.

Diximus non oportere, ut episcopus in publicas administrationes sese demittat, sed ecclesiae utilitatibus vacet. Aut igitur persuadeatur hoc non facere, aut deponatur. Nemo enim potest duobus dominis servire juxta domini admonitionem [1]).

Can. LXXXII (LXXXI).

Οἰκέτας εἰς κλῆρον προχειρίζεσθαι ἄνευ τῆς τῶν δεσποτῶν γνώμης, ἀναστροπὴν τὸ τοιοῦτο ἐργάζεται· εἰ δέ ποτε καὶ ἄξιος φανείη ὁ οἰκέτης πρὸς χειροτονίαν βαθμοῦ, οἷος καὶ ὁ ἡμέτερος Ὀνήσιμος ἐφάνη, καὶ συγχωρήσουσιν οἱ δεσπόται καὶ ἐλευθερώσουσι καὶ τοῦ οἴκου ἑαυτῶν ἐξαποστελοῦσι, γινέσθω.

Servos invitis dominis ad clerum promoveri non permittimus, ne molestia possessoribus fiat, hoc namque domos evertit. Siquando vero servus dignus videtur, ut ad ordinationem ascendat, quemadmodum visus est Onesimus noster, et consentit dominus ac manumittit, suique juris facit, fiat clericus [2]).

Can. LXXXIII (LXXXII).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος στρατείᾳ σχολάζων καὶ βουλόμενος ἀμφότερα κατέχειν, Ῥωμαϊκὴν ἀρχὴν καὶ ἱερατικὴν διοίκησιν, καθαιρείσθω· τὰ γὰρ τοῦ Καίσαρος Καίσαρι, καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.

Episcopus vel presbyter vel diaconus militiae dans operam, et utraque volens retinere, romanum magistratum et sacerdotalem administrationem, deponatur. Quae enim sunt Caesaris, Caesari, et quae sunt Dei, Deo [3]).

Can. LXXXIV (LXXXIII).

Ὅστις ὑβρίζει βασιλέα ἢ ἄρχοντα, τιμωρίαν τινυέτω· καὶ εἰ μὲν κληρικὸς, καθαιρείσθω, εἰ δὲ λαϊκὸς, ἀφορίζέσθω.

---

1) So lange noch das Heidenthum herrſchte, war es für die Chriſten ſehr gefährlich, öffentliche Aemter zu bekleiden, da dieſe gar vielfach mit den heidniſchen sacris zuſammenhingen. Vgl. oben S. 129. 149. 150. 176. 177. Damals waren es jedoch nur Laien, die deßungeachtet derartige Aemter übernahmen. Unter den Biſchöfen aber gab Paul von Samoſata das erſte bekannte Beiſpiel dieſer Art. Solche Fälle mehrten ſich, als das Chriſtenthum immer herrſchender wurde, unter Conſtantin d. Gr. und ſeinen Nachfolgern, und darum mochte es jezt an der Zeit ſein, durch eine beſondere Verordnung den Biſchöfen die Uebernahme von weltlichen Aemtern zu verbieten. Vgl. Drey, a. a. O. S. 246 f. u. 411, wo dieſer Canon für eine Abkürzung des dritten chalcedoniſchen erklärt wird.

2) Das Alter dieſes Canons iſt nicht zu beſtimmen. Quelle unbekannt.

3) Drey, S. 249 u. 411, glaubt, dieſer Canon ſei dem c. 7 der vierten allgemeinen Synode nachgebildet, alſo ſehr jung. Vgl. dagegen S. 771.

Quicunque commiserit aliquid contra jus adversus Caesarem aut magistratum, puniatur; et quidem si clericus fuerit, deponatur, si laicus, segregetur [1]).

Can. LXXXV (LXXXIV).

Ἔστω πᾶσιν ὑμῖν κληρικοῖς καὶ λαϊκοῖς βιβλία σεβάσμια καὶ ἅγια, τῆς μὲν παλαιᾶς διαθήκης Μωυσέως πέντε, Γένεσις, Ἔξοδος, Λευϊτικὸν, Ἀριθμοὶ, Δευτερονόμιον· Ἰησοῦ υἱοῦ Ναυῆ ἕν, Ῥούθ ἕν, Βασιλειῶν τέσσαρα, Παραλειπομένων τοῦ βιβλίου τῶν ἡμερῶν δύο, Ἔσθηρ ἕν, Μαχαβαϊκῶν τρία, Ἰὼβ ἕν, Ψαλτήριον ἕν, Σολομῶντος τρία, Παροιμίαι, Ἐκκλησιαστὴς, Ἄισμα ᾀσμάτων· Προφητῶν δεκαδύο ἕν, Ἡσαΐου ἕν, Ἱερεμίου ἕν, Ἰεζεκιὴλ ἕν, Δανιὴλ ἕν· ἔξωθεν δὲ προσιστορείσθω ὑμῖν, μανθάνειν ὑμῶν τοὺς νέους τὴν σοφίαν τοῦ πολυμαθοῦς Σειράχ. ἡμέτερα δέ, τοῦτ' ἔστι τῆς καινῆς διαθήκης, Εὐαγγέλια τέσσαρα, Ματθαίου, Μάρκου, Λουκᾶ, Ἰωάννου· Παύλου ἐπιστολαὶ δεκατέσσαρες, Πέτρου ἐπιστολαὶ δύο, Ἰωάννου τρεῖς, Ἰακώβου μία, Ἰούδα μία, Κλήμεντος ἐπιστολαὶ δύο καὶ αἱ διαταγαὶ ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις δι' ἐμοῦ Κλήμεντος ἐν ὀκτὼ βιβλίοις προσπεφωνημέναι, ἃς οὐ δεῖ δημοσιεύειν ἐπὶ πάντων διὰ τὰ ἐν αὐταῖς μυστικὰ, καὶ αἱ πράξεις ἡμῶν τῶν ἀποστόλων.

Sint autem vobis omnibus, cum clericis tum laicis, libri venerabiles et sancti: veteris quidem testamenti, Moysis quinque, — Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Jesu filii Navae unus; Judicum unus, Ruth unus; Regnorum quatuor, Paralipomenon libri dierum duo; Esdrae duo; Esther unus; Judith unus; Maccabaeorum tres; Hiobi unus; Psalmi centum quinquaginta; Salomonis libri tres, Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Canticorum; Prophetae sexdecim; praeter hos nominetur vobis etiam Sapientia multiscii Sirachi, quam adolescentes vestri discant. Nostri autem, id est libri novi testamenti: Evangelia quatuor, Matthaei, Marci, Lucae, Joannis; Pauli epistolae quatuordecim; Petri duae; Joannis tres; Jacobi una; Judae una; Clementis epistolae duae; et Constitutiones vobis episcopis per me Clementem octo libris nuncupatae, quas non oportet inter omnes divulgare, ob mystica quae in eis sunt; et Acta nostra Apostolorum [2]).

1) Man könnte vermuthen, die meiſten Fälle, wo Kaiſer von Chriſten geſchmäht wurden, ſeien in den Zeiten der Verfolgungen vorgekommen, und unſer Canon gehöre darum gerade dieſer Periode an. Dem iſt jedoch nicht ſo. Er paßt viel eher in die Zeiten des arianiſchen Kampfes, wo ſolche Verfehlungen gegen die Kaiſer viel häufiger waren. Quelle unbekannt. Vgl. Drey, a. a. O. S. 347.

2) Iſt wohl der jüngſte Canon der ganzen Sammlung. Vgl. Drey, a. a. O. S. 370. In den meiſten griechiſchen Codicibus iſt den apoſtoliſchen Canonen noch ein kurzer Epilog angehängt, eine Ermahnung an die Biſchöfe zur Beobachtung dieſer Canonen enthaltend. Derſelbe ſchließt mit einem Gebete und iſt ſammt den apoſtoliſchen Canonen ſelbſt abgedruckt bei *Coteler.* Patr. Apost. T. I. p. 454. *Galland.* Biblioth. PP. T. III. p. 248. *Mansi*, T. I. p. 47 und *Ueltzen*, constitutiones apostol. p. 253 sq.; lateiniſch auch bei Drey, a. a. O. S. 235.

Register.

A.

Abendmahl. Der Biſchof ſoll vorſichtig ſein in Ertheilung deſſelben 401. Anmaßung der Diakonen bei Austheilung deſſelben 407. Es iſt der Leib Chriſti 410. Es muß von Allen genoſſen werden, die in die Kirche kommen 494, 776, 777, beſonders von den Clerikern 776. Kein Fremder darf ohne Empfehlungsſchreiben ſeines Biſchofs zum Abendmahl zugelaſſen werden 610. Das Abendmahl wird an Oſtern andern Biſchöfen als Eulogie geſendet 734. Art wie das Abendmahl ausgetheilt wurde 740. Geweihtes Brod wird Hunden vorgeworfen 593. Abendmahl als Opfer, ſiehe Opfer.

Aberglaube mit Kerzen 140. Chriſten laſſen ihre Früchte von Juden ſegnen 147. Die Cleriker dürfen den Aberglauben nicht befördern 744.

Abſetzung eines Clerikers, ſ. Cleriker.

Acacius, Biſchof von Cäſarea in Paläſtina 470, 484, 519, 625, iſt auf der Synode zu Seleucia 688. Partei der Acacianer 690, ihre Beſchwerden zu Seleucia 691 f., ihr zu Seleucia übergebenes Symbolum 692 f. Acacius ſagt ſich von den Anomöern los 693; ſeine Partei ſiegt beim Kaiſer und auf der Synode zu Conſtantinopel im J. 360 S. 698, 699. Acacius ſtürzt die Semiarianer 700. Acacius unterſchreibt das Nicänum 709.

Aceſius, novatianiſcher Biſchof zu Conſtantinopel, iſt auf der Synode zu Nicäa 282, 395.

Achaia, Synode daſelbſt 84.

Aelia, ſ. Jeruſalem.

Aetius, der Stifter der Anomöer 644; exilirt 673, wieder zurückgerufen ibid. abgeſezt und verbannt 699; von Julian Apoſtata beſchenkt 707; wird Biſchof 707.

Aetius, Biſchof v. Theſſalonich 577, 578.

Agapen 201; man darf davon keinen Theil mit nach Hauſe nehmen 741; darf die Agapen nicht in den Kirchen halten 741. Die Agapen werden in Schutz genommen 757.

Agrippinus, Biſchof v. Carthago 78, 84, 96, 98.

Alexander wird Biſchof von Alexandrien 230; iſt gegen Arius 235. Seine 2 Briefe gegen Arius 236, 237. Ein drittes Schreiben von ihm 238. Seine Lehre 237. Sein Tod, richtigere Zeitbeſtimmung deſſelben 429.

Alexandrien. Synoden daſelbſt wegen Origenes 79, wegen Meletius 121, wegen Arius 235, 236. Synode daſelbſt im J. 339 S. 473, im J. 346 S. 608, im J. 362 S. 703 ff., im J. 363 S. 709. Die alexandriniſche Kirche vor Arius lehrte nicht arianiſch 224. Die Patriarchalrechte v. Alexandrien werden zu Nicäa beſtätigt 372. Gräuel zu Alexandrien bei Vertreibung des Athanaſius und Intruſion Gregors des Cappadociers 475, 478 f. Die Kirchen und der Stadtplan von Alexandrien 475.

Altar, nur Prieſter dürfen zu ihm hinzutreten 738. Weiber dürfen nicht zu ihm hinzutreten 745.

Alter, canoniſches für einen Prieſter 216.

Alypius, Biſchof von Megaris 567.

Ambroſius, der hl., wird Biſchof von Mailand 717; ſeine Synode im J. 380 S. 719.

Amt, kirchliches, wer ein ſolches hat, ſoll es nicht mit einem andern vertauſchen 174, 184, 403, 404, 495, 500, 537, 538, 778.

Aemter, öffentliche, den Chriſten unterſagt, ſpäter geſtattet 129, 149, 150, 176.

Amulete, verboten 744.

Anatolius, ſein Oſtercanon 307.

Anchyalus, Synode daſelbſt 70.
Ancyra, Synode daſelbſt im J. 314 S. 188; ihre Canonen 190; ſemiarianiſche Synode daſelbſt im J. 358 S. 654; arianiſche Synode im J. 375 S. 717.
Angeberei beſtraft 157. Angeberei gegen Geiſtliche 158, 182.
Anianus, Biſchof von Caſtolona in Spanien 524.
Anomöer 644, ihre Lehre 645, 647. Verhältniß derſelben zur altarianiſchen Lehre 650. Sie lehren vollſtändige Erkennbarkeit Gottes 650; ſiegen auf der zweiten ſirm. Synode 652 ff., zu Antiochien im J. 358 S. 654; werden zu Ancyra beſiegt 654; ebenſo auf der dritten ſirm. Synode 661, 673. Ihre Häupter verbannt, aber bald wieder zurückgerufen 673.
Antiochien. Drei Synoden daſelbſt wegen Paul von Samoſata 109 ff. Angebliches Schreiben der dritten antioch. Synode 112. Stellung der antioch. Schule in Betreff der Logoslehre 225. Die Patriarchalrechte von Antiochien durch das Nicänum beſtätigt 376. Synode daſelbſt im J. 330 S. 433. Der Stuhl von Antiochien wird dem Euſebius Pamphili angetragen 435. Antiocheniſche Synode im J. 332 S. 492; im J. 340 S. 477, 484. Schreiben dieſer Synode an den Papſt 479; Synode im J. 341 in encaeniis S. 483; im J. 344 S. 512, 516, 604. Die antiocheniſchen Glaubensbekenntniſſe der Euſebianer 503 ff. 512, 604. Mitglieder der antioch. Synode vom J. 341 S. 484 f.; Anſehen dieſer Synode 485 f.; ob ſie eine heilige oder euſebianiſche geweſen 486 ff. 502 f., 509; ihre Canones 494; ihr Synodalſchreiben 501. Ueberſchrift und Unterſchriften deſſelben 501 f. Die Abſetzung des Athanaſius wird auf dieſer Synode beſtätigt 502. Synode zu Antiochien um Oſtern 344 S. 604. Synode der Anomöer zu Antiochien im J. 358 S. 654. Synode im J. 361 S. 702; im J. 362 S. 707; im J. 363 S. 709; im J. 378 S. 718. Antiocheniſches Schisma 702, 705, 706, 718.
Antiochien, die goldene Kirche daſ. 483.
Antiochien in Carien, Synode daſelbſt im J. 378 S. 718.
Antonius der Einſiedler 479.
Apiarius, Prieſter zu Sicca, gibt Veranlaſſung zu einem Streite zwiſchen Rom und den Afrikanern 341, 555.
Apollinaris von Hierapolis über den Oſterſtreit 298.
Apollinariſten; eine Synode von Alexandrien im J. 362 ſpricht ſich gegen ſie aus 705; ihre Lehre wird von den röm. Synoden im J. 374, 376 u. 380 verworfen 715, 717, 719.
Apoſtaſie und Rückkehr zur Kirche 136, 146, 185. Behandlung der Apoſtaſirten, wenn ſie erkranken 185. Vgl. Sterbende.
Apoſtelſynode 69.
Apoſtoliſche Canones, ihr Alter 99, 767 ff., ihr Bekanntwerden 767 f., ihre Geltung 768 f., ihre Quellen 770 f., Ausgaben 773.
Appellation, an den Kaiſer 167, 169, 186, 497. Die Appellation an eine größere Synode iſt erlaubt, nicht aber die an den Kaiſer 497. Wann keine Appellation erlaubt ſei 498. Die Euſebianer ſehen Appellationen an eine größere Synode nicht gerne 479. Papſt Julius aber nimmt ſolche Appellationen an und vertheidigt ſie 480, 481. An den Papſt 341, 541, 554. Ein von der Provinzialſynode abgeſezter Biſchof kann nach Rom appelliren 541, 554. Ob man auch von jedem Urtheile der Provinzialſynode, nicht blos wegen der Abſetzungsſentenz an Rom appelliren kann 551. Wenn an Rom appellirt iſt, ſo entſcheidet der Papſt, ob der Appellation Raum gegeben werden ſoll oder nicht 554. In lezterem Falle beſtätigt er das erſtinſtanzliche Urtheil der Provinzialſynode, im andern Falle beſtellt er ein Gericht zweiter Inſtanz 541, 554. Zu Richtern der zweiten Inſtanz wählt Rom judices in partibus 541, 547, 554. Dieſen kann der Papſt eigene Legaten beigeben, die in ſeinem Namen präſidiren 547, 554. Ob er die Sache nach Rom ſelbſt ziehen kann 551. Wenn ein abgeſezter Biſchof an Rom appellirt hat, ſo darf ſein Stuhl nicht vergeben werden, bis Rom entſchieden hat 543, 554 f. Unterſchied zwiſchen Appellation und Reviſion 550. Ob die Synode von Sardika die Appellationen an Rom anerkenne, oder nur von Reviſionen ſpreche 550, 552. Appellation vom Papſt an ein allg. Concil 49. Ein Prieſter oder Diakon kann vom Spruche ſeines Biſchofs an das Provinzialconcil appelliren 499, 574 f.
Aquileja, projektirtes Concil daſ. 629.
Arabien, Ketzer daſelbſt 83. Synoden daſelbſt 83.

Archaph, ſ. Johannes.
Arianer, Maßregeln des Kaiſers Conſtantin gegen ſie, nach ihrer Verurtheilung zu Nicäa 283, 285, 427—429. Sie haben Beſchützer 427. Conſtantin ſelbſt wird ihnen wieder günſtiger 431, 432. Sie erſtarken auf's Neue 469; haben bisher keine eigenen Gemeinden und keinen eigenen Gottesdienſt 471. Im J. 339 erhalten ſie zu Alexandrien einen eigenen Biſchof Piſtus 471. Viele durch Athanaſius gewonnen 703 f., 706. Unionsſynoden 704, 706.
Arianismus; ob man in Alexandrien ſchon vor Arius arianiſch gelehrt habe 224; ob überhaupt die alte Kirche vor dem Nicänum arianiſch dachte 219. Ueber die Geſchichte d. A. vgl. Nicäa, Arius, Arianer u. Euſebianer. Der Arianismus wird von den kaiſerlichen Damen begünſtigt 627 f. und durch den Eunuchen Euſebius 637. Conſtantius wird ſein Protektor 625 ff.; zwingt alle Biſchöfe, mit den Arianern Gemeinſchaft zu haben 638 f. Intoleranz des Arianismus 643. Der alte Arianismus ſchien um's J. 350 erloſchen 643, 644. Die ſtrengen Arianer wagen ſich wieder hervor 644; ſiegen auf der zweiten ſirm. Synode 653. Vergleich der arian. und anomöiſchen Lehre 650. Verſchwindet im Abendlande nach dem Tode des Conſtantius faſt gänzlich 706.
Arius, ſeine Geiſtesanlagen 227; ſein Verhältniß zu Philo 228. Der arianiſche und der gnoſtiſche Demiurg 229. Zeit und Ort günſtig für Entſtehung des Arianismus 227, 229. Lebensſchickſale des Arius 229. Er tritt gegen ſeinen Biſchof auf 231, 233. Seine Lehre 231, 237, 239, 242. Er läugnet, daß Chriſtus eine menſchliche vernünftige Seele gehabt habe 226. Er gewinnt Freunde und Anhänger 233, 234, 264; verläßt Alexandrien 240. Seine Briefe 240; ſeine Thalia 244. Kehrt nach Alexandrien zurück 247; iſt zu Nicäa 264. Welche Biſchöfe daſelbſt für ihn waren 264. Er wird verurtheilt und exilirt 283, 285; wird zurückberufen 431; ſoll wieder in die Kirche aufgenommen werden 437; er legt ein ſcheinbar orthodoxes Glaubensbekenntniß ab 438; ſein Tod 459. Er wird von der antioch. Synode im J. 341 als orthodox anerkannt 503.
Arius, paläſtinenſiſcher Biſchof 525; tritt auf Seite der Orthodoxen 527; abgeſetzt und exilirt 602.
Arles, erſte Synode daſelbſt 170; war abendländiſche Generalſynode 171; ihre Akten 172; ihre Canones 173; ihre Entſcheidung über Oſtern 308. Synode zu Arles im J. 353 S. 629.
Arme, Unterſtützung derſelben aus dem Kirchengute 187 f.
Arſenius, angeblich von Athanaſius getödtet 441, lebt 442, 447 f., 531, 585.
Arſinoe, Synode daſelbſt 108.
Aſceſe, falſche der Euſtathianer 753 bis 763, überhaupt 775, 780, 790, 791.
Aſclepas, Biſchof von Gaza, abgeſetzt 435, 517, reſtituirt 532, 585, 586, 589. Die Klagen der Euſebianer gegen ihn zu Philippopolis 592.
Aſiatiſche Synoden wegen Noetus 84.
Aſterius 456, 532. Marcell von Ancyra ſchreibt gegen ihn ibid.; er iſt angeblicher Stifter der Semiarianer 652.
Aſterius, Biſchof in Arabien, 525; tritt zu Sardika auf Seite der Orthodoxen 527; abgeſetzt und exilirt 602; iſt auf der Synode zu Alexandrien 704, 705.
Aſtrologie verboten 744.
Athanaſius, ſeine Jugendgeſchichte 260; ſeine Thätigkeit zu Nicäa 261, 265. Er wird Erzbiſchof 429. Richtigere Beſtimmung der Zeit ſeines Amtsantritts 429, 430. Athanaſius weigert ſich, den Arius in die Kirchengemeinſchaft aufzunehmen 437, 439. Erſte Anklage gegen Athanaſius 439. Athanaſius wird vor Conſtantin beſchieden 440. Zweite Reihe von Anklagen gegen ihn 440. Athanaſius in Haft 440. Er kehrt nach Alexandrien zurück 440. Wird von Kaiſer Conſtantin d. G. geehrt 440, 442. Dritte Reihe von Anklagen gegen ihn 441. Er erſcheint nicht auf der Synode zu Cäſarea 442. Neuer Angriff der Euſebianer auf Athanaſius 443. Athanaſius muß auf der Synode zu Tyrus erſcheinen 444. Der Kaiſer iſt ihm nicht mehr günſtig 444. Er wird des Sabellianismus verdächtigt 445. Vierte Reihe von Anklagen gegen Athanaſius 446 f.; wegen Unlauterkeit 448. Eine Unterſuchungscommiſſion wird in die Mareotis geſchickt 449 f. Die Cleriker der Mareotis und Aegyptens ſind für Athanaſius 450 f. Athanaſius verläßt die Synode von Tyrus 451; wird von derſelben abgeſetzt 452, geht zum Kaiſer nach Conſtantinopel 454. Fünfte Anklage wegen der Getreideausfuhr 455. Athanaſius zum erſtenmal exilirt 455. Conſtantin will den Athanaſius zurückrufen 463. Seine Söhne

rufen ihn zurück 463—468. Wann Athanasius aus dem ersten Exil zurückkehrte 465—469. Athanasius wird dem Kaiser Constantius in Pannonien vorgestellt 467; reist nach Constantinopel 467; kommt zu Cäsarea zum zweitenmal mit Constantius zusammen ibid. Er identificirt die Arianer und Eusebianer 471, 493; gewinnt viele Eusebianer für das ὁμοούσιος 470. Sechste Anklage gegen Athanasius 472. Er schickt Gesandte an den Papst und an die Kaiser 473. Eine ägyptische Synode spricht für seine Unschuld 473. Er reist nach Rom 474, 479; wird von den Eusebianern abgesezt 474, 477, 502. Gregor der Cappadocier kommt an seine Stelle als Bischof von Alexandrien 474, 477, 478, 502. Gräuel in Alexandrien 475, 478, 479. Athanasius flieht aus Alexandrien 475; wann? 476 f.; wird auf der römischen Synode unter Papst Julius im J. 341 gerechtfertigt 481, durch Papst Julius vertheidigt 482. Seine neuaufgefundenen Festbriefe 465, 475, 476, 477. Athanasius steht bei Manchen, sogar bei Orthodoxen, im Verdacht des Sabellianismus 502 f. Er ist in Rom und arbeitet hier seine πυκτία aus 511; ist in Mailand 512; wird zu Sardika für unschuldig erklärt 531, 586, 589. Die Synode von Sardika ermahnt die Alexandriner, ihn mit Freude aufzunehmen 587. Die Eusebianer wiederholen zu Philippopolis die Anklagen gegen Athanasius 592 f. Er kann nach der Synode von Sardika nicht sogleich nach Alexandrien zurückkehren 602; geht nach Naissus und Aquileja 603. Constans nimmt sich seiner an, und bittet seinen Bruder um Rückrufung des Athanasius 603. Athanasius wird von Kaiser Constans zurückberufen 606 f. Er ist zu Aquileja 607; geht nach Gallien und Rom 607, kommt mit Kaiser Constantius in Antiochien zusammen 607; geht nach Jerusalem 608; kommt am 21. Okt. 346 wieder in Alexandrien an 608; hält daselbst sogleich eine Synode ibid.; gewinnt Viele ibid.; sezt die nicht nicänisch gesinnten Geistlichen ab 624; die Eusebianer intriguiren gegen ihn, zunächst ohne Erfolg 624 f. Der Kaiser Constantius ändert sich wieder, und übernimmt das Patronat der antinicänischen Lehre 625, 627. Athanasius soll auf's Neue gestürzt werden 628. Neue Klagen gegen ihn ibid. Seine Freunde treten für ihn auf 629. Papst Liberius ist für ihn 629, vgl. S. 626 f.; wird zu Arles im J. 353 verurtheilt 630, ebenso auf der Synode zu Mailand im J. 355 S. 631 ff. Alle Bischöfe werden gezwungen, der Gemeinschaft mit Athanasius zu entsagen 636 f., 641. Athanasius wird gestürzt, flieht 639 f. Gräuel in Aegypten 640 f. Der Arianer Georg wird statt seiner Bischof von Alexandrien 640. Auf den Kopf des Athanasius wird ein Preis gesezt 641. Athanasius ist in der Wüste 641, schickt eine Apologie an den Kaiser ibid. Seine Heftigkeit gegen den Kaiser 643. Athanasius wird nach dem Tode des Constantius von Julian zurückberufen 703; wirkt mit Eusebius von Vercelli ꝛc. für kirchliche Union 703, 705; eine alex. Synode unter seinem Vorsitz verwirft die pneumatomachische Irrlehre 704 und erklärt die Ausdrücke οὐσία und ὑπόστασις ibid. Sein tomus ad Antiochenos 705. Wird von Julian wieder exilirt, von Kaiser Jovian zurückgerufen 708. Jovian ersucht ihn um Aufschluß über den wahren Glauben 709. Athanasius hält sogleich eine große Synode zu Alexandrien 709. Athanasius wird von Kaiser Valens wieder exilirt 711; stirbt 715.

Athenodor, Bischof von Platea 525.

Audianer 321.

Aurelian, röm. Kaiser, entscheidet gegen Paul von Samosata 116.

Aurigae werden in die Kirche nur aufgenommen, wenn sie auf ihr Gewerbe verzichten 153, 176.

Auxentius, Bischof von Mailand 635; ist ein Haupt der Semiarianer 652; ist auf der Synode zu Rimini 679; wird mit dem Anathem belegt 714 f.; stirbt 715.

B.

Bad, die zwei Geschlechter dürfen nicht gemeinsam baden 742.

Baptismus clinicorum 216 f.

Basilius von Ancyra 520, 609, 618, disputirt mit Photinus 624; ein Haupt der Semiarianer 652, 655, 661. Auf sein Betreiben werden die Häupter der Anomöer nach der dritten sirm. Synode verbannt 673. Er unterschreibt die vierte sirm. Formel mit einem Beisatz 677. Seine dogmatische Abhandlung 677, 678. Er kommt nicht rechtzeitig zur Synode von Seleucia 690, 694. Der Kaiser heißt ihn schweigen 696,

Er wird durch die Acacianer abgesezt 700. Wird Pneumatomach 708.
Basler Synode, ob eine allgemeine 54.
Bassilina, die Mutter Julians des Abtrünnigen, begünstigt den Arianismus 436, 628.
Beryll von Bostra 83.
Besessene 139, 141.
Bestialität 202 ff.
Beziers, Synode daselbst im J. 356 S. 642.
Bibelcanon der Synode von Laodicea 749, der apostol. Canones 800. Pseudepigraphische Bücher dürfen nicht vorgelesen werden 792.
Bigamie 131 f., 179, 185, 206, 214, s. wiederholte Ehe.
Bischof, soll gastfrei sein 501; soll sich der Wittwen und Waisen ꝛc. annehmen 563, 564; darf sein Bisthum nicht mit einem andern vertauschen 174, 184, 403, 404, 495, 498, 500, 537, 538, 570, 778; darf den von einem Andern Excommunicirten nicht aufnehmen 149, 183, 185, 370, 495, 496, 573, 784; darf in die Diöcesanverwaltung eines Andern nicht eingreifen 183, 497, 500, 539, 785; darf namentlich in einer fremden Diöcese Niemand ordiniren 185, 497, 500, 539, 785; darf auch keinen fremden Diöcesanen für seine eigene Kirche weihen oder anstellen 136, 404, 575, 576, 610; darf fremde Geistliche ohne Briefe ihres Bischofs nicht in die Kirchengemeinschaft aufnehmen 610, 778 f., 784, wohl aber darf er sie unterstützen 784. Ein Bischof darf sich drei Wochen in einer fremden Diöcese aufhalten 570, ein vertriebener noch länger 578; darf dort Messe lesen 184, 572, aber nicht in der bischöflichen, sondern in einer benachbarten priesterlichen Kirche 572; darf in fremder Diöcese nicht predigen 570. In den Händen des Bischofs soll das Bußwesen und die Ertheilung der Communion sein 139. Ohne ihn dürfen die Priester ꝛc. nichts vollziehen 786 f. Nur im Nothfall darf ein Priester oder Diakon einen Excommunicirten wieder aufnehmen 139. Der Bischof regiert seine Diöcese, ist aber dem Metropoliten unterstellt 496, 785, 786. Vgl. Metropolitaneinrichtung. Der Bischof verwaltet das Kirchengut, bezieht daraus das Nöthige für sich und für seinen Clerus, spendet auch den Armen ꝛc. 501, 775, 787 f., 792. Er kann auch eigenes Vermögen besitzen 500, 787; vgl. Kirchengut. Verordnung des Nicänums über Wahl und Weihe eines Bischofs 365. Aeltere Verordnung 184. Geschichte der Bischofswahlen 366, 368. Kein Neophyt soll Bischof werden 361, 727, 798. Niemand soll Bischof werden, außer er habe auch in den niedern Stufen gedient 568. Reiche und Rechtsgelehrte werden zu Bischöfen verlangt 568. Der Bischof soll aus dem Clerus oder dem hohen Beamtenstande, nicht aber aus dem Militär und dem niedern Beamtenstande gewählt werden 716. Welche körperliche Gebrechen ein Bischof nicht haben dürfe 798, 360, 780. Kein Bischof darf sich seinen Nachfolger selbst bestellen, etwa einen Verwandten 500, 797. Niemand soll durch Hülfe der weltlichen Gewalt Bischof werden 782. Die Comprovinzialbischöfe haben das Recht, auf einer Synode den neuen Bischof zu bestellen 367, 500. Ohne Synode und ohne Anwesenheit des Metropoliten darf kein Bischof geweiht werden 499. Ohne Zustimmung der Provinzialsynode kann Niemand Bischof werden 498. Der Metropolit und die Comprovinzialbischöfe bestellen den neuen Bischof 733, nicht aber das Volk 734. Jeder neue Bischof muß von 7 oder doch 3 oder 2 andern Bischöfen ordinirt werden 184, 365, 774. Wie es mit der Bestellung eines Bischofs zu halten sei in einer Provinz, wo nur mehr ein Bischof übrig ist 557, oder nur mehr der Metropolit und ein Suffragan übrig ist und Lezterer nicht mitwirken will 558, 559. Wenn ein Bischof zu bestellen ist und einer der Comprovinzialbischöfe erscheint nicht, so darf nicht ohne Weiteres vorgefahren werden 556. Der Metropolit soll zu jeder neuen Bischofswahl die Suffraganen schriftlich einladen, und wenn sie auch dann nicht erscheinen, zur Wahl schreiten 557. Bei der Aufstellung eines Metropoliten sollen auch die Bischöfe der Nachbarprovinz eingeladen werden 557. Der Metropolit hat das Bestätigungsrecht jeder Bischofswahl 365, 367, 379; die Provinzialsynode hat dieß Recht 498, 500; später ging es an den Papst über 369. Wenn ein Bischof für eine Kirche ordinirt ist, muß er sie auch übernehmen bei Strafe der Excommunication 498 f., 785 f. Wird ein Bischof ohne seine Schuld von einer Gemeinde nicht angenommen, so darf er seine Prie-

ſterſtelle behalten 205, 499, bleibt Biſchof 785 f. Nur in größeren Städten ſollen Biſchöfe aufgeſtellt werden 556, 561. Die Streitigkeiten der Biſchöfe ſollen auf Provinzialſynoden ohne Zuziehung fremder Biſchöfe geſchlichtet werden 539 f. Ein Biſchof kann nur von einer Provinzialſynode abgeſezt werden 495, 498; er kann dann an eine größere Synode appelliren, aber nicht an den Kaiſer 497, aber an den Papſt 541, 554; vgl. Appellation. Wenn ein von einer Synode abgeſezter Biſchof ſeine Funktionen fortſezt, ſo bleibt er für immer abgeſezt 495, 782. Beſtrafung der Biſchöfe wegen Unlauterkeit, Diebſtahl ſ. Cleriker. Wie bei Klagen und Unterſuchungen gegen Biſchöfe zu verfahren ſei 797. Wer als Kläger angenommen werden dürfe 797. Beſtrafung wegen Simonie ſ. Simonie; wegen Nachläſſigkeit 792. Der Biſchof ſoll ſich nicht mit weltlichen Angelegenheiten, Kriegsdienſt ꝛc. beſchäftigen, ſ. Cleriker. Die Biſchöfe ſollen bei den Synoden erſcheinen 744. Wie der Biſchof von allen Clerikern geehrt werden muß 747, 787, 791. Kein Biſchof darf ohne Erlaubniß des Metropoliten zum Kaiſer reiſen, außer er ſei gerufen 497, 563, 582; muß bei Reiſen einen Friedensbrief haben 784; hat der Biſchof Angelegenheiten beim kaiſerlichen Hofe zu betreiben, ſo ſchicke er einen Diakon 564, 565 f., 567. Wenn ein Biſchof nach Rom kommt, um dort ſeine Bitten dem Kaiſer vorzutragen, ſo muß er ſie zuerſt dem Papſt zur Prüfung vorlegen 567. Die Biſchöfe aller Gegenden ſollen ihre Berichte an den Papſt erſtatten 523, 588. Wie ſchismatiſche Biſchöfe, wenn ſie zur Kirche zurückkehren, zu behandeln ſeien 337, 395, 579. Ob ein Cleriker von der Sentenz ſeines Biſchofs appelliren könne 499, 574 f.

Biterrä, ſ. Beziers.

Bithynien, Synode daſelbſt zu Gunſten des Arius 246.

Blaſtus, ebionitiſcher Quartodecimaner in Rom 300 f.

Blut zu genießen iſt verboten 754, 793.

Blutſchande mit der Stieftochter 154.

Boſtra, Synode daſelbſt 83.

Brachium saeculare, ſoll die Kirche unterſtützen 496.

Braut, Raub einer ſolchen 199. Wer eine Braut hat und deren Schweſter ſchwächt, darf die Braut nicht heirathen 209 f.

Briefe der Frauen 160. Vgl. epistolae und Friedensbriefe.

Britannen, ihre Oſterfeier 317.

Buhlerinnen, Bekehrung heidniſcher 145.

Buße. Nur eine Buße 393. Den Convertiten ſoll Buße aufgelegt werden 109. Buße der lapsi 128 ff.; vgl. *lapsi*. Buße wegen Todſchlags und Mords 130 f.; wegen Unlauterkeit, Ehebruch und Bigamie ꝛc. 131—135, 139, 154—157, 159; wegen Kupplerei 133; wegen Berührung mit dem Heidenthum 144, 151. Die Wiederaufnahme der Bußeifrigen iſt geſtattet, ja befohlen 726, 791.

Bußweſen, das, ſoll in den Händen der Biſchöfe ſein, und nur im Nothfalle darf ein Prieſter oder ein Diakon einen Excommunicirten wieder aufnehmen 139.

C.

Cäcilian von Carthago 164, ſtirbt 609.

Caesar, dieſer Titel wird auch von den Augustis geführt 466.

Cäſarea in Paläſtina, Synode daſelbſt wegen der Oſterfeier 75. Verhältniß dieſes Stuhls zu dem von Jeruſalem 388, 391. Synode zu Cäſarea im J. 334 S. 442.

Cäſarea in Cappadocien, als Obermetropolitan = Exarchalſtuhl anerkannt 378.

Cajus, Biſchof von Illyrien 679.

Calicem offerre u. benedicere 408, 740.

Canon = ordo clericorum 405, 494.

Canon, ſ. Bibelcanon.

Canones apostolorum, ſ. apoſtoliſche Canonen.

Cappadocien, Synode daſelbſt 717.

Carien, Synoden daſelbſt 714, 718.

Carthago, Primat des dortigen Biſchofs 151, 163. Synode daſelbſt unter B. Agrippinus 78; Synode im J. 249 S. 84; im J. 251 S. 86; im J. 252 S. 88; um's J. 253 S. 90; im J. 255 S. 91; im J. 256 S. 92 u. 94. Conciliabulum der Donatiſten daſelbſt im J. 312 S. 165. Synode zu Carthago um's J. 345—348 S. 610.

Caſtus, Biſchof von Saragoſſa 524.

Cathedra prima 151

Chalcedon, allg. Synode daſelbſt, von wem berufen 10; wer präſidirte 28; legt ihre Akten dem Papſte zur Beſtätigung vor 425.

Character indelebilis der Prieſterweihe 770.

Chorbischöfe, Einschränkung derselben 199; vgl. Landbischöfe. Sie dürfen Friedensbriefe ausstellen 496.
Chrysostomus abgesezt 490.
Christen haben heidnische Pächter und heidnische Sklaven 144, lassen ihre Früchte von Juden segnen 147; dürfen nicht mit Juden essen und umgehen 148; dürfen das Amt des Flaminats nicht übernehmen 129; dürfen heidnische Feste nicht verherrlichen 151; heidnischen Opfern nicht zusehen 152; müssen alle Berührung mit dem Heidenthum vermeiden 144, 151.
Christi Menschheit, Erklärung der aler. Synode im J. 362 darüber 705; s. Apollinaris.
Christologie der Arianer und des Lucian von Antiochien 226.
Cinerarius 154 f.
Cirta, Synode daselbst 119.
Clemens von Alexandrien über die Osterfrage 299.
Cleriker. Wer nicht Cleriker werden dürfe 136, 139, 158, 396, 798. Ein Neophyt darf nicht Cleriker werden 361, 362, 727. Ein Todsünder darf nicht Cleriker werden 136, 139, 158, 396, 793; wurde er es dennoch, so muß er abgesezt werden 396. Wer zum zweiten Mal verheirathet ist, oder eine Concubine hatte, oder eine Wittwe heirathete, oder Verstoßene, oder eine Hure oder Magd, oder Schauspielerin, kann nicht Cleriker werden 779; ebenso derjenige nicht, der eine corrupta heirathete 185, oder dessen Frau die Ehe gebrochen hat 215; oder wer zwei Schwestern nach einander heirathete oder seine Nichte 779; ebenso, wer sich selbst entmannt hat 359, 780. Ob ein früher Unzüchtiger in den Clerus aufgenommen werden dürfe 215, 216. Cleriker, welche vor ihrer Weihe fleischlich gesündigt haben, dürfen nur einen Theil ihrer Amtsgeschäfte besorgen 215, 216. Priester und Bischöfe, welche früher eine schwere Sünde begangen haben, sollen abgesezt werden 362, 396. Wer die clinische Taufe empfangen hat, soll nicht Priester werden 216. Freigelassene, deren Herrn Heiden sind, dürfen nicht geistlich werden 160. Ob Sklaven ordinirt werden dürfen, s. Sklaven. Wer Priester werden will, muß 30 Jahre alt sein 216. Priester und Diakonen sollen nicht aus dem Militär und niedern Beamtenstande gewählt werden 716. Ein Besessener darf nicht Cleriker werden 798. Niemand darf um's Geld sich die Weihe erwerben, s. Simonie. Das Volk darf die Cleriker nicht wählen 734. Die Cleriker müssen vom Bischof geweiht werden 798. Kein Bischof darf einen fremden Diöcesanen weihen, weder zum Cleriker seiner eigenen noch der fremden Kirche 185, 404. Cleriker, durch Traditoren geweiht 180. Die Cleriker dürfen ihre Kirchen nicht wechseln 174, 184, 403, 404, 495, 500. Wer für eine Kirche geweiht ist, muß sein Amt antreten 785 f. Unter den Clerikern soll Rangordnung und Subordination herrschen 738, 739, 786, 791, 792. Reisen der Cleriker 497, 577, 745, 784. Die Cleriker erhalten ihre Sustentation aus dem Kirchengut und den Opfern 775, 787 f.; sind beschränkt in der Ausübung des kaufmännischen Gewerbes 135; dürfen keine weltlichen Geschäfte treiben 610, 776, 799, keine Kriegsdienste thun 799, nicht Wucher treiben 135, 180, 610, 727, 788; keine Vormundschaft und Pflegschaft übernehmen 84, 610, 780. Cleriker dürfen keine fremden und Verdacht erregenden Frauenspersonen im Hause haben 138, 363, 610. Wenn die Frau eines Clerikers eine Ehebrecherin ist, darf er mit ihr nicht zusammenleben 154, 215. Der Cleriker darf mit Häretikern ꝛc. keine communicatio in sacris haben 775, 787, 788, 794 ff. Bestrafung der Cleriker wegen Unlauterkeit ꝛc. 135, 211, 781; wegen Würfelspiel und Trunk 788; wegen Verläugnung des geistlichen Standes 793. Cleriker dürfen keine Zauberer sein 744, nicht in Wirthshäuser gehen 740, 791; wie sie sich bei Hochzeiten zu verhalten haben 747; dürfen keinen gebrechlichen Menschen verspotten 792; dürfen Niemanden zur Strafe prügeln 782. Behandlung der Cleriker, welche traditores oder lapsi wurden 180, 190, 191, 397, 793. Der Bischof kann die Cleriker absetzen 495. Bestrafung der schismatischen Cleriker 495, 783. Ein abgesezter Cleriker kann an eine Synode appelliren, aber nicht an den Kaiser 497, 499. Wenn ein abgesezter Cleriker seine Funktionen fortsezt, so bleibt er für immer abgesezt 495, 782. Ein abgesezter oder excommunicirter Cleriker darf nicht von einem andern Bischof aufgenommen werden 495, 784. Wie schismatische Cleriker,

wenn sie zur Kirche zurückkehren, zu behandeln seien 337, 393, 579. Kein weltlicher Beamter soll über Geistliche richten 587.
Clinische Taufe 216, 217, 745.
Cölibat. Wer unverheirathet in den Clerus eintritt, darf sich nicht mehr verheirathen, außer die Lektoren ꝛc. 415, 781. Beschluß der Synode von Elvira über denselben 140. Die Synode von Arles empfiehlt ihn 186. Ob das Nicänum ein Cölibatsgesetz gegeben? 364, 415. Strafen wegen Verletzung des Cölibats, sei es durch Heirath oder durch Unlauterkeit 211. Diakonen können es sich bei ihrer Weihe ausbedingen, noch heirathen zu dürfen 198. Verheirathete Priester dürfen nicht verachtet, ihr Gottesdienst nicht gemieden werden 753, 755. Welcher Cölibat Werth habe, und welcher sündhaft sei 790, 757. Ein verheiratheter Geistlicher darf seine Frau nicht verstoßen 775.
Cöln, angebliche Synode daselbst wegen Euphrates im J. 346 S. 605 f.
Cömeterien, 140 f. Frauen dürfen nicht in den Cömeterien übernachten 141.
Comatus 154 f.
Commendatitiae epistolae, s. epistolae.
Communicatoriae literae, s. epistolae.
Communicatio in sacris verboten 494 f., 730, 742, 744, 777, 788 f., 794, 795, 796.
Communio laicalis 579.
Communion. Wer nicht an derselben theilnimmt, soll auch nicht opfern 138. Die Ertheilung der Communion ist nur Sache des Bischofs 139; nur im Nothfall darf ein Priester oder Diakon sie ertheilen 139. Anmaßung der Diakonen bei Austheilung der Communion 407. Der Bischof soll vorsichtig sein bei Ertheilung der Communion 401. Die Cleriker müssen bei jedem Gottesdienst communiciren 770; auch die Laien 494.
Comprovinzialbischöfe, ihr Antheil an den Bischofswahlen 367, 498, 499, 500, 733.
Concil, s. Synoden.
Concilium universale oder plenarium 3, 598.
Concilia mixta 4.
Concilienfammlungen, s. Synoden.
Confessoriae literae 137, 179.
Confirmationsrecht, das, stand dem Metropoliten zu 365, 367, 498 f.; ging auf den Papst über 369.
Conſtans, Kaiser, führt Krieg mit seinem Bruder Constantin d. j. 478; nimmt sich des Athanasius an und droht seinem Bruder Constantius 603; unterdrückt die Donatisten 609, stirbt 617, 624.
Conſtantia begünstigt den Arianismus 431, 437, 628.
Conſtantin d. Gr. wird Alleinherrscher 247; greift in die arian. Streitigkeiten ein 247; betrachtet die Sache Anfangs oberflächlich 248; sendet den Osius nach Alexandrien 248; beruft die Synode von Nicäa 249, 255. Sein Eifer für das ὁμοούσιος 276 ff.; seine Maßregeln gegen die Arianer nach ihrer Verurtheilung durch das Nicänum 283, 285, 427—429. Er wird den Arianern wieder günstiger 431, 432. Sein Eifer für kirchliche Eintracht 432. Sein Lieblingsplan ist die Herstellung des Kirchenfriedens 438, 443, 445, 461. Er läßt den Arius vor sich kommen 437 f.; verlangt von Athanasius die Wiederaufnahme des Arius 438 f.; steht wieder von diesem Verlangen ab 439; ehrt den Athanasius 440, 442; ist ihm wieder ungünstig 444; ist leichtgläubig 445; gibt dem Athanasius Audienz 454; ruft die Bischöfe von Tyrus nach Constantinopel 454; exilirt den Athanasius 455; will ihn nicht zurückrufen 460. Ob Constantin arianisch gesinnt gewesen sei 462. Was er wollte und wie er getäuscht wurde 462 f. Will noch vor seinem Tode den Athanasius zurückrufen 463. Constantin wird getauft 462. Sein Testament und die Reichstheilung 463 f., 469. Sein Tod 464. Hinrichtung seiner Verwandten 464. Translocation seines Leichnams 700.
Conſtantin d. j. stirbt 478.
Conſtantin's Söhne. Die erste Reichstheilung 463 f.; sie lassen ihre Verwandten ermorden 464. Zweite Reichstheilung 464. Sie nehmen den Titel Augusti an 465.
Conſtantinopel, Synode daselbst im J. 335 S. 454 f. Synode der Eusebianer im J. 338 S. 470. Synode daselbst im J. 360 S. 698. Erste allg. Synode daselbst, von wem berufen? 8. Wer präsidirte? 32. Zweite allg. Synode daselbst, von wem berufen? 11. Wer präsidirte? 28. Dritte allg. Synode daselbst, von wem berufen ꝛc. 12, 27. Vierte allg. Synode daselbst, von wem berufen ꝛc. 13, 25.
Conſtantius, sein Reichsantheil 463,

464. Er wird für den Arianismus gewonnen 470; hat an der Vertreibung des Athanasius und an Bestellung eines andern Bischofs Theil 477; verfolgt nach der Synode von Sardika die Orthodoxen 602; wird gegen Athanasius und seine Anhänger günstiger 606; ruft den Athanasius zurück 606 f.; ist für Athanasius 607, 625; siegt bei Mursa 625 f.; übernimmt wieder das Patronat der antinicänischen Lehre 625; kommt im Frühjahr 352 nach Rom 625; will die nicänische Lehre unterdrücken 627. Frauen wirken dabei auf ihn ein ibid.; hält eine Synode zu Arles im J. 353 u. Mailand im J. 355 S. 629; will, daß alle abendländischen Bischöfe der Gemeinschaft mit Athanasius entsagen 630; tyrannisirt die Orthodoxen 636 f, 641; stürzt den Liberius, Osius und Athanasius 637 ff.; läßt Gräuel in Aegypten verüben 640 f.; er ist meist für die Semiarianer 652; wird von diesen gegen die Anomöer gereizt 657. Ist im J. 357 in Rom 657; wird um Rückberufung des Liberius gebeten ibid. Er exilirt die Anomöer, ruft sie aber bald wieder zurück 673; beruft die Doppelsynode von Seleucia-Rimini 674 ff. Sein Schreiben an die Bischöfe zu Rimini 679. Er nimmt Partei für den arianischen Theil zu Rimini 682 f.; zwingt die Bischöfe zu Rimini, die Formel von Nice zu unterschreiben 685 f.; ist für die strengere arianische Partei zu Seleucia 695 f; unterstützt die Acacianer beim Sturze der Semiarianer 701. Stirbt 702.

Constanzer Concil, ob ein allgemeines 53.

Conventikel, die Eustathianer und Priscillianisten halten Conventikel und verachten den öffentl. Gottesdienst 719 f, 753, 756. Conventikel verboten 782.

Convertiten, Behandlung derselben 136, 178, 185.

Corinth, Synode daselbst wegen der Osterfeier 75.

Cyprian, der hl. 85 ff. Seine Argumentation im Ketzertaufstreit 105.

Cyrill von Alexandrien, seine Ostertafel 316.

Cyrill von Jerusalem 689, 690, 694; beim Kaiser in Ungnade 695; abgesezt 701.

D.

Damasus, Papst 714; seine Wahl ist strittig ibid. Seine 4 Synoden 714, 715, 717, 718.

Demophilus, Bischof von Beröa 520, 615, 679.

Denuncianten, falsche, ihre Bestrafung 157, 158, 182.

Diaconicum 739.

Diakon, wer eine Todsünde begangen hat, darf nicht Diakon werden 158, oder muß nachher die Funktionen eines Minoristen besorgen 216. Diakonen an Kirchen, wo keine Priester sind 159; dürfen taufen ibid. Diakonen dürfen ohne Wissen der Priester nichts thun 183. Dürfen nicht opfern, aber dürfen offerre in einem andern Sinne 182, 408; dürfen den Priestern die Eucharistie nicht reichen 407; dürfen erst nach dem Bischof und nach den Priestern die hl. Eucharistie empfangen 407; dürfen nicht zwischen den Priestern sitzen 407, 408. In einer Stadt sollen nicht mehr als 7 Diakonen sein 218. Diakonen können es sich bei ihrer Weihe ausbedingen, auch nach der Ordination noch heirathen zu dürfen 198. Diaconi lapsi, wie zu behandeln? 191. Diakonen dürfen in Anwesenheit von Priestern nicht sitzen 738 f. Sollen von den niedern Kirchendienern geehrt werden 739. Vgl. Cleriker.

Diakonissinnen, Weihe derselben 413.

Dianius, Bischof von Cäsarea in Cappadocien 480, 485, 493, 520; unterschreibt das arian. Symbol von Rimini 702.

Diebstahl der Geistlichen, wie zu bestrafen 781.

Diöcesansynode 4, 14.

Diodor, Bischof von Tenedos, ist zu Sardika sehr thätig, deßhalb exilirt 525, 602.

Dionys d. Gr. von Alexandrien 91, 95, 99, 108, 111. Seine Logoslehre 222 f.; sein Ostercanon 307.

Dionys von Elis 525.

Dionys von Mailand 633, 635.

Dionys von Rom 222 f.

Dionysius Exiguus, s. Ostertafel 317; seine Canonensammlung 768.

Dogmengeschichte, katholische und Hegel'sche Auffassung derselben 221.

Domitian, Bischof von Asturica 524.

Donatisten 119. Entstehung des donatistischen Schisma's 162. Entscheidung der Synode von Arles 180 f. Sie appelliren dagegen an den Kaiser 186. Weitere Geschichte der Donatisten 187 f., 609.

E.

Ehe mit Heiden, Juden und Häretikern 134 f., 180, 731, 742. Bei Lebzeiten der ersten Frau ist die Wiederverheirathung verboten 131, 132, 179, 185, 789. Ein Mädchen, das sich mit Einem verfehlt hat, darf nicht einen Andern heirathen 134. Wer die Schwester seiner Braut schwächt, darf die Braut nicht heirathen 209. Die Ehe mit der Schwägerin, dem Schwager und der Stieftochter verboten 153, 154, 212, 779. Zweite und wiederholte Ehe 206. Geistliche dürfen bei Hochzeiten Solcher, die sich zum zweiten Mal verehelichen, nicht miteſſen 214. Wer mehr als zweimal heirathet, soll gestraft werden 212. Strafe der zweiten Ehe 206, 213, 214. Die zweite Ehe ist nicht verboten, wird mit einer kleinen Kirchenstrafe belegt 725. Die Eustathianer verbieten die Ehe 753, 754, 759. Welcher Cölibat einen Werth habe, und welcher sündhaft sei 757, 790. Wenn sich eine Frau aus Verabscheuung des Ehestandes von ihrem Manne trennt, so sei sie Anathema 759; ebenso wer aus falscher Ascese seine Kinder verläßt ibid. Der Geistliche, der sich der Ehe enthält, weil er sie für unrein hält, soll abgesezt werden 790.

Ehebruch; kirchl. Bestrafung desſelben 131 ff., 147, 154, 156, 207. Ehebruch der Frauen von Clerikern 154, 211. Ehebruch mit einer Jüdin oder Heidin 159. Ehebruch mit Vorwiſſen des andern Theils 156, 207. Ehebruch, mit Kindsmord verbunden 154, 156, 208. Ob der Ehebruch die Ehe trenne? 132, 179. Ehebruch eines Geistlichen 211.

Ehescheidung 131, 132, 179, 185.

Eleusius, Bischof von Cyzikus 656, 661, 689, 695; abgesezt 700; wird Pneumatomach 708; zeigt sich schwach 712.

Elvira, Synode daselbst 122 ff.; ob sie novatianisch gewesen 125; ihre Canones 128 ff.

Eltern und Kinder dürfen einander nicht aus falscher Ascese verlaſſen 759.

Engelverehrung, übertriebene, ist verboten 743.

Epheſus, Synode daselbst wegen der Osterfeier 73 f. Allgemeine Synode daselbst 9, 30. Die Obermetropolitan= Exarchalrechte des Stuhls von Epheſus werden zu Nicäa bestätigt 378.

Epictet, Bischof v. Civita-Vecchia 679.

Epistolae communicatoriae und confessoriae 137, 179, 496, 610. Canonicae = commendatitiae = Friedensbriefe 496, 745, 777, 784.

Ersticktes zu genießen ist verboten 754, 793.

Eucharistie, s. Abendmahl und Communion.

Eudorius, Bischof von Antiochien, ein Anomöer 654, exilirt 673; ist auf der Synode von Seleucia 688. Seine Blasphemien gegen den Sohn Gottes 690 f., 696; wird abgesezt 694; gibt nach 696; wird Bischof von Constantinopel 707; ist in Gunst bei Kaiser Valens 711.

Eudoxius, Bischof von Germanicia 520, 605, 615, 618.

Eulogien 734 f. Die der Häretiker darf man nicht annehmen 742.

Eunomius, Haupt der Anomöer oder Eunomianer 644, 645; seine Lehre 647; er wird exilirt, aber bald wieder zurückgerufen 673; wird Bischof 701.

Eunuchen, unzüchtiges Verhältniß von Frauensperſonen mit denſelben 154. Ob sie Cleriker werden können 359, 780. Strafe der Selbstentmannung für Cleriker und Laien 780 f. Vgl. Selbstentmannung.

Euphrates, Bischof von Cöln, ist auf der Synode zu Sardika 515; wird an den Kaiser Constantius geschickt 603. Bischof Stephan von Antiochien will seinen guten Ruf vernichten 603 f. Die angebliche Synode zu Cöln im J. 346 soll ihn abgesezt haben 605 f.

Eusebia, die Gemahlin des Constantius, begünstigt den Arianismus 627.

Eusebianer 272 ff., 643; ihre Uneinigkeit unter einander 275. Ihre Plane und Strategeme 432; ihre Intriguen 471, 472; ihre Gewaltthätigkeiten gegen die Orthodoxen 585, 589; ihre Häupter 519, 533, 585. Athanasius identificirt sie mit den Arianern 471, 493. Die Eusebianer verschaffen den Arianern in Alexandrien einen eigenen Bischof, Pistus 471; schicken Gesandte nach Rom 472. Machen den Gregor von Cappadocien zum Bischof von Alexandrien 474, 477. Ihre Synoden zu Antiochien in den J. 340 und 341 s. Antiochien. Sie werden von den Meisten als rechtmäßige Bischöfe anerkannt 493. Sie wollen auch den Kaiser Constans gewinnen 510 f. Nehmen an der Synode von Sardika nicht Antheil 525, 585, 588, 593. Zu Sardika wird über sie Bann und

Absetzung ausgesprochen 533, 586. Ihr Conciliabulum zu Philippopolis 591; spricht das Anathem über den Papst ꝛc. 594. Ihr Glaubensbekenntniß 594. Sie datiren ihre Encyclica fälschlich aus Sardika 595. Sie werden nach der Synode von Sardika mächtiger als zuvor, und wollen den Semiarianismus im Morgenland herrschend machen 601. Gegensätze unter den Eusebianern 643 ff.; ihre antioch. Synode im J. 344 S. 604; zu Sirmium im J. 350 S. 617; ihr Antheil an der ersten sirm. Synode im J. 351 S. 618; ihre erste sirm. Formel 619; ihre neuen Intriguen gegen Athanasius 624; sie gewinnen den Kaiser 625, 627; siegen auf den Synoden von Arles und Mailand 629 ff.; stürzen den Athanasius, Osius und Liberius 636 ff.; sind sieghaft 648. Die alten Arianer stellen sich unter das Panner der Eusebianer 643, 644; auch orthodoxe Bischöfe sind unter ihnen 643. Athanasius bringt viele zur Kirche zurück 703—705.

Eusebius von Cäsarea 234; schlägt zu Nicäa ein Symbolum vor 276. Sein Benehmen zu Nicäa 277 ff. Seine theologischen Ansichten 433 f. Er schlägt den Stuhl von Antiochien aus 435. Er präsidirt zu Tyrus 446. Wird der Apostasie beschuldigt 446; stirbt 470.

Eusebius von Emisa 478, ein Haupt der Semiarianer 652.

Eusebius von Nikomedien für Arius 233, 427. Seine Lehre 233, 427, 432. Sein Symbolum 273. Sein Benehmen zu Nicäa 282 f. Unterschreibt das Nicänum trügerisch, ὁμοούσιος für ὁμοιούσιος unterschiebend 283, 651; soll einen Notar bestochen haben, um seine Unterschrift wieder auszustreichen 428. Es reut ihn, das Symbolum von Nicäa unterschrieben zu haben 428. Warum er gegen das nicänische Symbolum war 427. Nimmt die Arianer in die Kirchengemeinschaft auf 428. Soll früher unter Licinius Ränke gegen Constantin geschmiedet haben ibid. Wird exilirt ibid.; zurückgerufen 431, weil er sich scheinbar wieder zum orthodoxen Glauben bekehrte 432. Wie es ihm gelang, den Kaiser zu berücken und für die Arianer günstiger zu stimmen ibid. Er ist mit dem Kaiser verwandt ibid. Er erhebt Bedenken gegen die Wahl des Athanasius 433; ist im J. 330 auf der Synode zu Antiochien 434; verbindet sich mit den Meletianern 436, 439. Wie er die Restitution des Arius bewirkte 437, 438. Sein Einfluß auf Constantius 470. Wird Bischof von Constantinopel ibid. Ist auf der Synode von Antiochien im J. 341 S. 484. Stirbt 510.

Eusebius von Vercelli 631, 632, 635, 703, 704, 705.

Eusebius der Eunuche, Gönner der Arianer 637, 675.

Eustathius von Antiochien 433 f. Wird des Sabellianismus und der Unlauterkeit beschuldigt und von der antioch. Synode im J. 330 abgesetzt und exilirt 435.

Eustathius von Sebaste, Haupt der Semiarianer 652, 655, 661, 690, 696; durch die Acacianer abgesetzt 700; wird Pneumatomach 708; in Rom angeklagt 715. Er veranlaßt die Synode von Gangra 752, 763. Die falsche Ascese und die Irrthümer der Eustathianer 753 ff.

Eutropius, Bischof von Hadrianopel, abgesetzt 436.

Euzoius von Antiochien, hält eine Synode 707.

Excommunication, s. Buße.

Excommunicirte, Aufnahme derselben in articulo mortis 139, 401. Wenn sie wieder genesen, so kommen sie in die vierte Bußstufe 401. Wer von seinem Bischof excommunicirt ist, darf von einem andern nicht wieder aufgenommen werden, außer jener sei gestorben 149, 183, 370, 496, 777, 784. Doch soll die Provinzialsynode untersuchen, ob er mit Recht excommunicirt worden sei 370, 496. Der Umgang mit Excommunicirten ist verboten, besonders die communicatio in sacris 494, 777.

Exorcisiren, wer nicht exorcisiren dürfe 741.

Exukontianer 225, 239, 645.

F.

Fasten, Vorschrift darüber 136. An Sonn- und Festtagen darf nicht gefastet werden 137 f., 753, 760, 791, 794. Manichäische Fasten 201. Die Fasten in der Charwoche 290, 746, 795. Die Fasten in der Quadragese 291, 795. Nur an einem Samstage im Jahre darf gefastet werden 794. Alle Samstage soll gefastet werden 137. Fleischspeisen sind nicht gänzlich verboten 753 f. Die Eustathianer

halten die kirchlichen Fasten nicht 753, 760.
Felicissimus, Diakon 85 f.
Felix von Aptunga 164 ff.
Felix wird statt des Liberius Bischof von Rom 638.
Feste, heidnische; Christen unterstützen dieselben 151.
Feste der Martyrer, in der Quadragese untersagt 746.
Firmilian von Cäsarea 81, 82, 94 ff.
Firmung in articulo mortis 142 f., 176. Die Convertiten sollen gefirmt werden 104, 178. Wenn ein Diakon Jemand getauft hat, ertheilt ihm der Bischof nachträglich die Firmung 159. Die Firmung soll nach der Taufe ertheilt werden 745 f.
Flacillus, Bischof von Antiochien 484.
Flamines, Kirchenstrafen für die Christen, welche das Flaminat übernehmen 129 f., 149 f.
Fleischspeisen sind nicht als sündhaft zu betrachten 201, 753, 754, 790.
Florentius, Bischof von Emerita 524.
Fortunatian, Bischof von Aquileja 524, 631; zeigt sich in Mailand schwach 635; wirkt schlimm auf Papst Liberius ibid. u. 662, 666.
Frauen auf Synoden 22. Sollen nicht in den Cömeterien übernachten 141; sollen keine Briefe ausstellen oder annehmen 160; dürfen keine Sklaven zur Wollust haben 154 f. Schwangere Frauen dürfen sogleich getauft werden 214. Frauen dürfen nicht aus Ascese Mannskleider tragen und nicht die Haare scheeren 753, 758, 760. Wenn eine Frau aus falscher Ascese sich von ihrem Manne und ihren Kindern trennt, so sei sie Anathema 759.
Frauenspersonen, fremde, in geistlichen Häusern 138, 363.
Freigelassene, deren Herrn noch Heiden sind, dürfen nicht Cleriker werden 160.
Fremde, werden ohne Friedensbriefe nicht aufgenommen 496.
Friedensbriefe 137, 179, 496. Wer sie ausstellen darf 496. Sie heißen auch canonische Briefe ibid.
Friedenskuß 738.
Fori privilegium, die Synode von Sardika will, daß kein weltlicher Beamter über Geistliche richte 587.

G.

Gallien, Synoden daselbst wegen der Osterfeier 73 f. Angebliche gallische Synode wegen Montanus 76.
Gallus, Cäsar, schützt den Aetius 644.
Gangra, Synode daselbst um die Mitte des vierten Jahrhunderts 751. Wer dabei den Vorsitz geführt habe 752. Eustathius von Sebaste veranlaßte die Berufung dieser Synode 752 f., 763. Abhaltungszeit der Synode 764 f.
Gaudentius, Bischof von Naissus 543, 578, 581.
Gebet, bei Nacht in den Cömeterien 141. An Sonntagen und in der Pentekoste soll man stehend beten 414.
Geburtsfeste der Fürsten ꝛc. sollen in der Quadragese nicht gefeiert werden 746.
Gedankensünden, nicht kirchlich bestraft 213.
Geist, Lehre vom hl. bei den Anomöern 649; Lehre der zweiten firm. Synode 653; Lehre der alexandr. Synoden im J. 362 u. 363 S. 704 u. 709. Anfänge der pneumatomachischen Irrlehre 649, 653; vgl. Pneumatomachen.
Geistliche, s. Cleriker.
Gelasius, Papst, sein Dekret de libris non recipiendis 768 f.
Gelasius von Cyzikus, seine Geschichte der Synode von Nicäa 250, 252.
Georg, arianischer Bischof zu Alexandrien 640, 688 f.
Georg, Bischof von Laodicea 485, 625, 652, 677 f.
Gemälde in den Kirchen verboten 141.
Geminius Faustinus 84.
Germinius, Bischof von Sirmium 652, 679, 713.
Gesang in der Kirche, ob er gestattet 736.
Geschäfte, weltl., sind dem Clerus verboten 610, 770.
Gladiatorenspiele verboten und als Mord angesehen 129 f., 175.
Götzenbilder, wer sie zerbricht und dabei umkommt, ist kein Martyrer 152.
Götzenopfer. Was den Götzen geopfert wurde, dürfen Christen nicht annehmen 144. Bei Götzenopfern dürfen Christen nicht zusehen 152.
Gottesäcker 140.
Gottesdienst, feierlicher, war am Samstag und Sonntag 736. Niemand darf sich vor Ende des Gottesdienstes entfernen und Jeder muß theilnehmen am Gebet und der Communion 494, 777. Gottesdienst zu Ehren der Martyrer 753, 761. Der öffentliche Gottesdienst darf nicht verachtet werden 753, 756. Gottesdienst in Privathäusern 748, 753. Privatgottesdienst in Conventikeln ist verboten 719 f., 756,

782. Beim Gottesdienſt dürfen keine uncanoniſchen Bücher geleſen und nicht Privatpſalmen geſungen werden 748. Verordnung in Betreff der Lektionen 736; in Betreff der Veſper und Nona 737. Weitere Verordnungen 737, 738.
Gottesgebärerin, ſchon Alexander von Alexandrien gebraucht dieſen Ausdruck 239.
Gräber, Lichter auf denſelben 141.
Grätian, Biſchof von Calles in Italien 678.
Gratian, Kaiſer 717 f.
Gratus, Biſchof von Carthago 524, 561, 563, 609.
Gregor, ſeine Schrift über das Concil von Nicäa 254 f.
Gregor, der Vater des hl. Gregor von Nazianz, unterſchreibt die arianiſche Formel von Rimini 702.
Gregor der Cappadocier wird Biſchof von Alexandrien 474 ff. Gräuel bei ſeiner Intruſion 475. Viele Alexandriner treten mit ihm nicht in Kirchengemeinſchaft 478. Seine Anerkennung wird durch Gewalt erzwungen ibid. Die Synode von Sardika ermahnt die Alexandriner, ihn nicht anzuerkennen 587. Er ſtirbt 516, 606.
Gregorianiſcher Kalender 318.

H.

Haare, die Frauen ſollen nicht aus falſcher Aſceſe ihre Haare abſchneiden 753, 760.
Händeauflegung, verſchieden von Ordination 337, 393. Die Katechumenen erhalten eine Händeauflegung vor der Taufe 143, 462; vgl. Firmung.
Häretiker, ob ihre Taufe gültig ſei, vgl. Ketzertaufe; ihre Ordination iſt ungültig 795. Die Ehe mit Häretikern iſt verboten; ſ. Ehe. Der Katholik darf die Kirchen der Häretiker nicht beſuchen 728; ihre Eulogien nicht annehmen 742; nicht gemeinſam mit ihnen beten, ſ. communicatio in sacris. Unter welchen Bedingungen Häretiker wieder aufgenommen werden dürfen 728—730.
Heiden, man darf ihre Feſte nicht mitfeiern und keine Feſtgeſchenke von ihnen annehmen; ſ. communicatio in sacris.
Heidenthum, einzelne Chriſten der alten Zeit ſtanden mit demſelben noch in näherer Verbindung 129 f., 144, 149, 150, 151.
Heraklea, als Obermetropolitan- oder Exarchalſtuhl für Thracien anerkannt 378.
Hermogenes, Biſchof von Sicyon 525.
Heterouſiaſten 645.
Hierapolis, Synode daſelbſt 70.
Hilarius von Poitiers iſt auf der mailändiſchen Synode im J. 355 S. 631, 635; iſt der Athanaſius des Abendlandes 642; iſt auf der Synode zu Beziers ibid.; exilirt ibid. Seine harten Aeußerungen über Papſt Liberius ſind unächt 664, 669; iſt auf der Synode zu Seleucia 689; verkehrt mit den Semiarianern ibid.; geht nach Conſtantinopel zum Kaiſer 695; wird nach Gallien zurückgeſchickt 699.
Hippolyt über den Paſchaſtreit 300, 305; ſein Oſtercanon 305.
Hochzeiten, in der Quadrageſe verboten 746. Wie ſich die Chriſten bei Hochzeiten verhalten ſollen 747. Mit den Hochzeiten ſind Schauſpiele verbunden ibid.
Homoiouſiaſten 650.
Homouſiaſten, ſ. ὁμοούσιος.
Hormisdas, Papſt, erneuert und verändert das Gelaſianiſche Dekret de libris recipiendis 769.
Hypoſtaſe wurde in alter Zeit öfter mit Subſtanz oder Uſie identiſch genommen; ſo auch noch zu Nicäa 282, und zu Antiochien im J. 341 S. 508, und doch wieder ebendaſelbſt in der Bedeutung von Perſon gefaßt 505, 506, 507; auch zu Sardika wurden ὑπόστασις u. οὐσία verwechſelt 534.

J.

Jakob, Biſchof von Niſibis 259, 485.
Januarius, Biſchof von Benevent 524, 575.
Iconium, Synode daſelbſt 81 f. Synode im J. 376 S. 717.
Jeruſalem, Zerſtörung der Stadt 387. Anſiedlung von Chriſten ibid. Neubau der Aelia ibid. Ehrenrechte der Kirche von Jeruſalem, durch das Nicänum ausgeſprochen 387 f. Verhältniß des Stuhls von Jeruſalem zu dem von Cäſarea 388, 391. Jeruſalem erhält einen Theil von dem Patriarchat Antiochien und wird ſelbſt Patriarchalſtuhl 391. Wann der Name Jeruſalem wieder gebräuchlich wurde 388. Synode zu Jeruſalem wegen der Oſterfeier 75; Synode im J. 335 S. 453; im J. 346 S. 608.
Illyriſche Synode im J. 375 S. 716.
Inceſt mit der Stieftochter 154.
Interventor 164.

Johannes Archaph, Oberhaupt der Meletianer 436, 443, 448; exilirt 461.
Johannes Scholaſtikus 768.
Jovian wird Kaiſer 708; verlangt von Athanaſius Aufſchluß über den orthodoxen Glauben 709; erklärt ſich für die orthodoxe Lehre ibid.; ſtirbt 710.
Iſaurien, ſemiarian. Synode daſ. 712.
Iſchyras 440, 445, 446, 449, 450, 452, 520, 531, 585.
Judaiſiren, das, iſt verboten 742, 770.
Juden ſegnen die Früchte in Spanien 147. Chriſten ſollen nicht mit Juden umgehen, nicht mit ihnen eſſen 148. Man darf von den Juden keine Feſtgeſchenke annehmen und ihre Feſte nicht mit ihnen halten, von ihnen keine ungeſäuerten Brode annehmen und ihre Synagogen nicht betreten, um darin zu beten, ſ. communicatio in sacris.
Judices in partibus, ihre Anordnung durch die Synode von Sardika 541, 547, 554.
Judith, ob das Buch Judith zu Nicäa für canoniſch erklärt wurde 354, fehlt in dem Bibelcanon der Synode von Laodicea 721, 749.
Julianus Apoſtata, erhält von Aetius Unterricht 645; kommt an die Regierung 702, ruft die verbannten Biſchöfe zurück 703; exilirt den hl. Athanaſius auf's Neue 708; ſtirbt ibid.
Julius Papſt 472, 473, 474. Er will ein Concil abhalten zur Unterſuchung der Sache des Athanaſius 474, 479. Hält eine Synode 480; ſchreibt an die euſebianiſchen Biſchöfe zu Antiochien 480; läßt ſich auf der Synode von Sardika durch Legaten vertreten 523, 524, 588; ſtirbt 626.
Jungfrauen, Beſtrafung ihrer Verfehlungen 133 f. Schmähliche Entblößung der Jungfrauen 592. Wie die Unlauterkeit der Virgines beider Geſchlechter zu beſtrafen ſei 134, 139, 206. Wer Virginität gelobt hat, darf nicht heirathen 206. Raub einer Jungfrau, ſ. Mädchenraub.

K.

Kaiſer, ihre Anweſenheit auf Synoden 23; ob auch auf andern, als den allgemeinen Synoden 23 f. Anweſenheit ihrer Commiſſäre auf den Synoden 24. Ob die Kaiſer den Synoden präſidirten 25 ff. Sie beſtätigten die Synodalbeſchlüſſe 38 ff. Die Donatiſten wendeten ſich in kirchlichen Angelegenheiten an den Kaiſer 167, 169. Cleriker dürfen nur mit Erlaubniß des Metropoliten zum Kaiſer reiſen 497. Ein abgeſezter Geiſtlicher darf ſich nicht an den Kaiſer wenden 497.
Katechumenen, ob zwei oder drei Klaſſen derſelben 402. Das Katechumenat dauert zwei Jahre 144. Beſchleunigte Taufe der Katechumenen 132. Schwangere Frauen dürfen ſogleich getauft werden 214. Strafen für die Sünden der Katechumenen, beſonders Fleiſchesſünden 129, 132, 213. Strafe derjenigen Katechumenen, welche in der Verfolgung lapsi wurden 402. Diejenigen Katechumenen, welche opferten, können nach ihrer Taufe nicht geiſtlich werden 199. Nachläſſiger Kirchenbeſuch der Katechumenen 145. Die Katechumenen erhalten vor der Taufe eine Händeauflegung 142, 462. S. Taufe.
Katharer = Novatianer 391.
Kaufmannſchaft, Beſchränkung derſelben bei Clerikern 135.
Kelch, die Subdiakonen dürfen den Kelch nicht ſegnen 740. Die Diakonen dürfen calicem offerre oder benedicere 408.
Kerzen ſollen an den Gräbern nicht angezündet werden 140.
Ketzertaufſtreit, kleinaſiatiſcher 81 ff.; afrikaniſcher 90 ff.; Synoden wegen deſſelben 81 ff., 90 ff. Die Ketzertaufe war in der alten Kirche gültig 96 f. Anſicht Tertullian's über die Ketzertaufe 98. Den von Ketzern Getauften ſollen bei ihrem Rücktritt in die Kirche die beiden Sakramente der Buße und Firmung ertheilt werden 104. Die Verordnung des Concils von Arles in Betreff der von Ketzern Getauften 178. Beſchluß der Synode von Nicäa über die Ketzertaufe 411 f. Auch die Afrikaner verbieten ſpäter die Wiederholung der Taufe 610. Welche Ketzertaufe das Concil von Laodicea für gültig gehalten habe 728—730. Die apoſtol. Canonen erklären die Ketzertaufe für ungültig 778, 795.
Kinder und Eltern dürfen ſich nicht aus falſcher Aſceſe verlaſſen 759.
Kindertaufe 89.
Kindsmord 154, 156, 208.
Kirche. Die Termini Kirche und Eccleſia 741. In den Kirchen dürfen keine Gemälde ſein 141. Es wurden Pasquille in den Kirchen gelegt 148. An einigen Kirchen war nur ein Diakon (ohne Prieſter) angeſtellt 159. Ein Cleriker darf nicht von einer Kirche zur andern übergehen 174, 184, 403,

404, 495, 500, 537, 538, 778. Auch in ungeweihten Kirchen wurde in Nothfällen Gottesdienst gehalten 603, 628. Ein heidnischer Tempel wird zu Alexandrien in eine Kirche umgestaltet 628. Ob Häretiker in eine Kirche der Orthodoxen eintreten dürfen 724. In der Kirche dürfen keine Agapen gehalten werden 741.

Kirchenbesuch, nachlässiger, bestraft 136 ff., auch bei den Katechumenen 145.

Kirchengefäße, darf Niemand für sich verwenden 796.

Kirchengesang, Verordnungen über denselben 736, 737, 748.

Kirchengut. Sicherung desselben 202. Verwaltung und Sicherung 500, 501, 786 f. Das Wachs und Oel der Kirche, so wie die Kirchengefäße darf Niemand für sich verwenden 796. Opfer und Fruchtabgaben an die Kirche 757, 774 f. Die Erstlingsfrüchte gehören der Kirche 753, 757. Der Bischof soll die Opfer ꝛc. an den Clerus ꝛc. austheilen 775. Verwendung des Kirchenguts 501. Das Kirchengut soll nicht blos dem Bischof allein, sondern auch den Priestern und Diakonen bekannt sein 500. Der Bischof darf von dem Kirchengut seine Anverwandten nicht bereichern 501. Der Bischof kann auch Privatvermögen haben, über das er frei schalten kann 500 f., 787.

Kirchenlieder, welche verboten seien 748.

Kirchenstrafe, s. Buße und Excommunication.

Kleidung, die Eustathianer führen eine ungewöhnliche, angeblich ascetische Kleidung ein 753, 758. Ihre Frauen tragen Mannskleider 758.

Kranke sollen vor Ablauf der gesetzlichen Zeit getauft und gefirmt werden 132, 176.

Kriegsdienst, Verpflichtung zu demselben 175; wer unter Licinius Kriegsdienste leistete, wurde bestraft 399. Den höhern Clerikern verboten 799.

Kolluthus 238.

Kunst, die, in der Kirche, von der Synode zu Elvira verboten 141.

Kuppelei, kirchliche Bestrafung derselben 133.

L.

Laien auf Synoden 16, 21 f.

Lambesitanum Concilium 82.

Lampsakus, Synode der Macedonianer daselbst im J. 365 S. 710.

Landbischöfe 16, 218. Sie sind Nachfolger der 70 Jünger Christi 218. Dürfen Friedensbriefe ausstellen 496. Einige haben die bischöfliche Weihe 497. Sie werden vom Bischofe der Stadt bestellt ibid. Dürfen Subdiakonen, Lectoren ꝛc. weihen, nicht aber Diakonen und Priester ibid.; sind auf Synoden 16; werden abgeschafft 747.

Landpriester, ihre Funktionen 217.

Laodicea, Osterstreit daselbst 297 f. Synode daselbst zwischen 343—381 S. 721 ff. Wer der Urheber der laodicensischen Beschlüsse gewesen sei 723 f. Canones der Synode 725 ff.

Lapsi, Grundsätze über Behandlung derselben 86, 89, 128 f. Synoden wegen ihrer ibid. Wie lapsi, die nur der physischen Gewalt erlagen, zu behandeln seien 191; verschiedene Grade der lapsi 193—198. Behandlung derjenigen, welche unter Licinius fielen 397 f.; so wie derjenigen, welche unter Licinius Kriegsdienste leisteten 398 f. Strafe der Katechumenen, welche lapsi wurden 402. Wie gefallene Priester zu behandeln 191. Strafe der Traditores 180 f. Aufnahme der Gefallenen in articulo mortis 139, 401. Wenn sie wieder genesen, sollen sie in die vierte Bußstufe versezt werden 401.

Lateransynode, die fünfte, ob sie eine ökumenische sei 57.

Lectionen beim Gottesdienste, Verordnung darüber 736.

Leib Christi ohne menschliche Seele 226.

Lenocinium, Bestrafung desselben 133.

Leonas, kaiserl. Moderator der Synode zu Seleucia 689 f.

Leontius Castratus, Bischof von Antiochien 360, 606, 625.

Libellus synodicus 70.

Liberius wird Papst 626. Ob er von Anfang an gegen Athanasius gewesen sei ibid.; interessirt sich für Athanasius 629; seine Legaten sind zu Arles schwach 630; seine Trauer darüber ibid.; er schickt den Lucifer von Calaris und den Eusebius von Vercelli an den Kaiser 631. Liberius bleibt standhaft im Glauben und wird von Kaiser Constantius gestürzt und exilirt 657 f. Das römische Volk macht zu Gunsten des Liberius eine Demonstration 657. Ob er ein arianisches Glaubensbekenntniß unterschrieben habe 657—673. Er wurde auf die dritte sirm. Synode berufen und unterschrieb die dritte sirmische Formel 662, 671, 672, machte einen orthodoxen Zusatz zu dieser Formel 661. Er hob die Kirchengemein-

schaft mit Athanasius auf und trat in die der Eusebianer 673. Angebliche (unächte) Briefe des Liberius, die sehr zu seinen Ungunsten sprechen 663 ff. Angebliches Fragment des hl. Hilarius zu Ungunsten des Liberius 664, 669. Liberius ist nicht auf der Synode zu Rimini 678; empfängt die Deputirten der Semiarianer (= Pneumatomachen), welche Glaubensunion anboten 712 f.; stirbt 714.
Lichter auf den Gräbern anzuzünden verboten 140 f.
Licinius, Kaiser, 246; besiegt 247; hingerichtet 264; seine Christenverfolgung 398, 399.
Literae communicatoriae, s. Epistolae.
Λογοπάτωρ des Photinus 611.
Λόγος ἐνδιάθετος und *προφορικὸς* 220, 245, bei Photin 611 f.
Logoslehre, s. Sohn Gottes.
Lucian, Martyr und Priester zu Antiochien; seine Lehre 225 f.; sein Glaubensbekenntniß 226, 504.
Lucifer, Bischof von Calaris, tritt für Athanasius auf 630, 634, 635; seine Heftigkeit gegen den Kaiser Constantius 643; er begründet ein Schisma 706.
Lucius, Bischof von Adrianopel, Klagen der Eusebianer über ihn 592, 593; abgesezt und exilirt 602.
Lucius wird dem Athanasius unrechtmäßig zum Nachfolger gegeben 715.
Lycien, semiarianische Synode das. 712.

M.

Macariana tempora 609.
Macedonianer, s. Pneumatomachen.
Macedonius von Constantinopel 461, 510; geht zu den Semiarianern über 673; wird von den Acacianern abgesezt 700; wird Haupt einer eigenen Sekte, s. Pneumatomachen.
Macedonius, Bischof von Mopsvestia 519, 520, 605, 615, 618.
Mädchenraub 199, 794. Wer ein Mädchen geraubt hat, muß sie heirathen 794.
Magistrate, s. Aemter.
Magnentius wirft sich als Kaiser des Abendlands auf 617; wird bei Mursa besiegt 625 f.; stirbt 627.
Mailand, Synode daselbst im J. 344 S. 605, im J. 345 S. 614, im J. 347 S. 615 f., im J. 355 S. 631, im J. 380 S. 719.
Makarius, Gesandter der Eusebianer in Rom 472, 474, 481
Makarius, ein Priester des Athanasius 531.
Μαχρόστιχος, das Symbolum dieses Namens 512, 516, 604, 613.
Malchion, Priester zu Antiochien 113.
Marathonius, ein Haupt der Pneumatomachen 708. Die Marathonianer ibid.
Marcellin, Bischof von Rom 118.
Marcellus von Ancyra, Prozeß gegen ihn 453; wird abgesezt 456. Seine Lehre 456 f, 532, 611. Er wird gerechtfertigt auf der römischen Synode im J. 341 S. 480, und von Papst Julius vertheidigt 482. Die Synode von Antiochien im J. 341 stellt dem Marcell ein Symbolum entgegen 504, 506; ihr Anathem über ihn 507. Er wird zu Sardika freigesprochen 532, 585, 586, 589. Die Eusebianer wiederholen ihre Klagen gegen ihn 591, 592.
Mareotis, eine Untersuchungscommission wegen Athanasius wird dahin geschickt 449 f., 473. Die mareotischen Akten 449, 472, 585.
Marinus, Bischof von Arles 168.
Maris, Bischof von Chalcedon 507, 511, 519, 520.
Markus, Bischof von Arethusa 507, 511, 520, 618, 619, 675, 677.
Martin von Braga 750.
Martyrerfeste in der Quadragese untersagt 746.
Martyria = Martyrerkapellen 730, 761, 762.
Maternus, Bischof von Cöln 168, 171.
Maximin, Bischof von Trier 511.
Maximus, Bischof von Jerusalem, es reut ihn gegen Athanasius gestimmt zu haben 485.
Maximus, Bischof von Trier 524.
Meletius, Bischof von Lykopolis 121. Entstehung des meletian. Schismas 327. Beschluß des Nicänums in dieser Angelegenheit 338. Spätere Geschichte der Meletianer 339. Sie verbinden sich mit den Eusebianern 436, 439.
Meletius von Antiochien 702, 711; meletianisches Schisma in Antiochien, 702, 705, 706, 718.
Melito, Bischof von Sardes 297.
Mesopotamien, angebliche Synode daselbst 117.
Metropolitaneinrichtung, in Afrika 151; im Allgemeinen und Verhältniß der kirchl. Provinzialeintheilung zur bürgerlichen 365, 496; vgl. Provinzen. Die drei Momente der Metropolitanverfassung zu Nicäa bestätigt 368, 370. Die antiochenische Synode bestätigt die Rechte der Metropoliten

496; sie leitet die Entstehung der Metropolitanverfassung davon ab, daß alle Bischöfe einer bürgerlichen Provinz in der bürgerlichen Metropole Geschäfte haben 496. Verordnung der apostol. Canones über die Metropolitaneinrichtung 785. Bei Aufstellung eines Metropoliten sind auch die Bischöfe der Nachbarschaft einzuladen 557. Der Metropolit hat das Bestätigungsrecht der Bischofswahlen 365, 367, 379; die Provinzialsynode hat dieß Recht 498, 500. Selbst der Patriarch darf dem Metropoliten dieß Recht nicht entziehen 379. Später ging dieß Recht an den Papst über 369. Die Metropoliten müssen die Klagen der Cleriker gegen ihren Bischof anhören 574. Ohne Erlaubniß des Metropoliten darf kein Bischof reisen 497, 563, 582, 784.

Militärdienste, s. Kriegsdienste.

Missa praesanctificatorum 746.

Montanismus, Synoden wegen desselben 69 ff., 81, 103. Die Taufe der Montanisten ist ungültig 729.

Mönchische Kleidung, von der Synode zu Gangra mißbilligt 753, 758.

Mord, kirchliche Strafe desselben 131, 208. Mord und Ehebruch verbunden 154, 208.

Musonius, Bischof in Afrika, ist auf der Synode zu Rimini 678.

N.

Nacht, Gebet zur Nachtzeit in den Cömeterien 141; Frauen davon ausgeschlossen ibid.

Narbonne, Synode daselbst 107.

Narcissus, Bischof von Neronias oder Irenopolis 507, 511, 618, 625, 673.

Neocäsarea, Synode daselbst 210.

Nepos, ägyptischer Bischof und Chiliast 108.

Nicäa, erste allg. Synode daselbst, wer sie berufen 7, 225; wer präsidirte 32, 269. Größe und Lage der Stadt Nicäa 257. Die ächten und die angeblichen Akten der ersten nicän. Synode 249 ff. Quellen für die Geschichte des Nicänums 251. Zahl der Synodalmitglieder 257. Die dabei anwesenden Lateiner 258; die hervorragendsten Mitglieder 259 f. Ungelehrte Mitglieder 260. Abhaltungszeit der Synode 261, 419. Disputationen auf der Synode 264. Ob heidnische Philosophen dabei anwesend gewesen 265. Ankunft des Kaisers und feierliche Eröffnung der Synode 266. Gegenseitige Klagen der Bischöfe 269. Die Art der Debatten 270. Debatten mit den Eusebianern 272; über ἐξ οὐσίας und ὁμοούσιος 274 f. Eusebius von Cäsarea schlägt ein Symbolum vor 276. Sein Benehmen auf der Synode 277 f. Das nicänische Symbolum 280. Wer es unterschrieben habe und wer nicht 282 f. Die Unterschriften in den Akten 283. Strafe des Arius 283, 285. Entscheidung über die Osterfrage 286; über die Meletianer 327 ff. Zahl der nicän. Canones 340 ff. Die sardicensischen Canones wurden oft mit den nicänischen verwechselt 341. Die arabischen Canones der nicän. Synode 345. Wie entstand die Meinung, das Concil von Nicäa habe mehr als 20 Canones aufgestellt 351. Weitere angebliche Canones von Nicäa 352. Inhalt der nicän. Canones 359 ff.; 1) in Betreff der Eunuchen 359; 2) daß kein Neophyt geweiht werden solle 361; 3) gegen die Syneisakten 363; 4) über Bischofswahl und Weihe 365; 5) über Excommunication und Provinzialsynoden 370; 6) über die Patriarchate 371; 7) über die Ehrenrechte Jerusalems 387; 8) über die Novatianer 391; 9) u. 10) über unwürdige Cleriker 396; 11—14) über das Bußwesen 397 ff.; 15) u. 16) Stellenwechsel 403; 17) gegen das Zinsnehmen 405; 18) gegen Anmaßung der Diakonen 407; 19) über die Anhänger des Paul von Samosata und über Ketzertaufe 411; 20) über das Stehen beim Gebete 414. Ob der sechste nicän. Canon etwas über das Papstthum aussage 377, 379. In seiner lateinischen Fassung allerdings 384. Ob diese Fassung auf der vierten allg. Synode verworfen worden sei ibid. Ende des Concils von Nicäa 419. Es wird durch den Kaiser bestätigt 420. Ansehen des Concils 420. Ob es die Bestätigung des Papstes nachgesucht habe 421, 425 f. Unächte Dokumente in Betreff des Nicänums 421 ff. Neuentdeckte koptische Urkunden 281, 361, 363, 365, 370, 372.

Nicäa, zweite allg. Synode daselbst, von wem berufen 13; wer präsidirte 27.

Nicolaus, der hl., auf der Synode von Nicäa 259.

Nicomedien, angebliche Synode daselbst 248. Synode daselbst im J. 366 S. 712.

Noetus 84.

Nonnen dürfen nicht mit fremden Mannspersonen zusammenwohnen 610.

Novatianiſches Schisma. Entſtehung deſſelben 85 ff. Synoden wegen deſſelben ibid. Verordnung der Synode von Nicäa über die Novatianer 391. Die Taufe der Novatianer iſt gültig 728.

O.

Oblaten, die, dürfen nur in Brod und Wein, Aehren, Trauben, Oel und Weihrauch beſtehen 774, 775, das Uebrige ſoll dem Biſchof oder den Prieſtern ins Haus gebracht werden ibid.
Obrigkeit, die, darf nicht geſchmäht werden 800.
Olympius, Biſchof von Eno Rodope 578, 602.
Ὁμοιούσιος 283, 651. Warum dieſer Ausdruck ſo Vielen gefiel 651; er wird auf der zweiten und vierten ſirmiſchen Verſammlung verworfen 653, 677; ebenſo zu Seleucia-Rimini und Conſtantinopel 684, 698, 699; durch die Pneumatomachen wieder ſanctionirt 711.
Ὁμοούσιος auf der antioch. Synode vom J. 269 verworfen 115. Aeußerung des Biſchof Dionys von Alexandrien über dieſen Ausdruck 223. Arius verwirft ihn 233; Debatten über denſelben zu Nicäa 272, Eifer des Kaiſers dafür 276. Euſebius von Cäſarea will dieſen Ausdruck vermeiden ibid. Die Synode von Nicäa nimmt dieſen Ausdruck in ihr Symbolum auf 275, 281. Einige Freunde des Arius ſchreiben zu Nicäa trügeriſch ὁμοιούσιος ſtatt ὁμοούσιος 283. Der Ausdruck ὁμοούσιος wird von den Freunden des Arius verſpottet 283; und ſteht im Verdacht des Sabellianismus 427, 504, 643, 651, 689. Ob der Sohn aus dem Weſen oder dem Willen des Vaters ſei 605, 622, 647 f. Das ὁμοούσιος wird von den Anomöern verworfen 646, 648; ebenſo zu Sirmium und Seleucia-Rimini 653, 677, 684, 698, zu Conſtantinopel 699. Kaiſer Jovian erklärt ſich für die homouſiaſtiſche Lehre 709. Das Nicänum wird jezt auf verſchiedenen Synoden angenommen 709, 712. Papſt Liberius ſpricht ſich für ὁμοούσιος aus 713. Acacius und ſeine Freunde ſchwächen das ὁμοούσιος ab 710.
Opfer. Der chriſtliche Cult iſt ein Opfer 84, 190, 215, 410, 755. Auf dem Altare darf nur Brod und Wein, Aehren, Trauben, Oel und Weihrauch geopfert werden 774 f. Ob Opfer auch in den Häuſern dargebracht werden dürfen 748, 753. Wer nicht communicirt, darf nicht opfern 138.
Opfer, heidniſche, Chriſten dürfen nicht Zuſchauer bei denſelben ſein 152.
Orarium, wer es nicht tragen dürfe 739, 740.
Ordination, ob ſie bei einem ſchismatiſchen Geiſtlichen wiederholt werden müſſe 337, 393, 580. Kein Biſchof darf für ſeine Kirche einen fremden Cleriker ordiniren 404, ebenſo keinen Cleriker in einer fremden Diöceſe 185. Die Landbiſchöfe und die Prieſter in den Städten dürfen nicht ordiniren 200. Ob die Taufe die impedimenta ordinis hinwegnehme 396. Die Weihen dürfen nicht in Gegenwart der audientes ertheilt werden. 727. Die Ordination darf nicht wiederholt werden 795. Die Ordination der Häretiker iſt ungültig ibid. Bedingungen zum Empfange der Ordination, ſ. Cleriker.
Orientaliſche Synode wegen Cerdo 76. Angebliche orientaliſche Synode wegen Manes 117.
Origenes, Synoden wegen ſeiner 79 ff. Er gewinnt den Beryll von Boſtra 83; verhandelt mit den Hypnopſychiten 83; iſt ungenau in der Logoslehre 220, 227 f.
Oſius 248. Er präſidirt auf der erſten allg. Synode zu Nicäa 33, 269, und zu Sardika 523. Er will die Euſebianer in Sardika zurückhalten 529; entwirft zu Sardika ein Symbolum 534 f., und proponirt verſchiedene Canones 537 ff.; wird exilirt 638. Ob er die zweite ſirmiſche Formel verfaßt hat 653. Wird zur Unterſchrift der zweiten ſirmiſchen Formel gezwungen 653, 670; anathematiſirt den Arianismus nochmals vor ſeinem Tode 654. Ob er der Synode von Gangra angewohnt habe 751 f.
Osrhoene, Synode daſelbſt wegen der Oſterfeier 73, 75.
Oſterfeier, Synoden über dieſelbe 72 ff. Beſchluß der Synode von Arles über die Oſterfeier 174, 308. Die Synode von Nicäa über die Oſterfeier 286 ff., 309. In der alten Zeit gab es drei verſchiedene Weiſen, Oſtern zu feiern: die ebionitiſche, die johanneiſche und die gewöhnliche Oſterpraxis 287, 294; ihre Differenzen 288 ff. Heimath der Quartodecimaner 293. Erſter Oſterſtreit zwiſchen Polykarp und Anicet 296. Der zweite Oſterſtreit zwiſchen den

ebionitiſchen und den orthodoxen Quartodecimanern 297 ff. Blaſtus, ebionitiſcher Quartodecimaner in Rom 300. Dritter Oſterſtreit zwiſchen Viktor und Polykrates 301 ff. Das aſtronomiſche Moment kommt im dritten Jahrhundert hinzu, wegen des Aequinoctiums 303 f. Die Protopaſchiten 308. Die Oſtercanones 305 ff. Auch nach dem Nicänum gab es noch Unregelmäßigkeiten in der Oſterfeier 315, 583. Cyrills Oſtertafel 316; die des Viktorius von Aquitanien 317, 423; des Dionyſius Exiguus 317. Britanniſche Oſterpraxis 317. Seit Carl d. Gr. Uniformität in der Oſterzeit 317. Nachnicäniſche Quartodecimaner 319. Audianer 321. Das nicäniſche Dekret über die Oſterfeier wird auf der antiocheniſchen Synode vom J. 341 auf's Neue eingeſchärft 494. Verordnung des Concils von Sardika über die Oſterzeit 583. Verordnung der apoſt. Canones 776.

Οὐσία, ſ. *ὑπόστασις*.

P.

Päderaſten erhalten auch in articulo mortis die Communion nicht 156.

Paläſtinenſiſche Synode wegen der Oſterfeier 73, 75.

Pallium philosophorum, das Tragen deſſelben unter Umſtänden mißbilligt 758.

Pamphilien, ſemiar. Synode daſ. 712.

Pantomimi, ihre Aufnahme in die Kirche 153, 176.

Paphnutius 259, 271, 415 ff.

Pappiſcher libellus synodicus 70.

Papſt. Der Papſt beruft die allgemeinen Synoden 5. Welchen Antheil die Päpſte an den acht erſten allgem. Synoden hatten 7 ff. Alle ſpätern allg. Synoden wurden unbeſtritten durch die Päpſte berufen 13. Der Papſt oder ſeine Legaten präſidiren auf den allg. Synoden 24 ff.; präſidirten faktiſch ſchon auf den älteſten allg. Concilien 25 ff. Dem Papſte ſteht die Beſtätigung der Concilienbeſchlüſſe zu 40, 426. Er beſtätigte auch in der That die Beſchlüſſe der erſten und vierten allg. Synode 425, 426. Verhältniß des Papſtes zu einem allgem. Concil 44 ff. Ob das Nicänum etwas in Betreff des kirchlichen Primats verordnet habe 377, 379, 384. Prima sedes non judicatur a quoquam 119. Ohne die Zuſtimmung des röm. Biſchofs dürfen keine allgemeinen Verordnungen aufgeſtellt werden 7, 426. Die Appellation an den Papſt, ſ. Appellation. Kommt ein Biſchof nach Rom, um dort ſeine Bitten an den Kaiſer zu bringen, ſo muß er ſie zuvor dem Papſt zur Prüfung vorlegen 567. Die Biſchöfe aller Gegenden ſollen dem Papſte ihre Berichte erſtatten 523, 588. Häretiker anerkennen den Primat 472 f. Papſt Julius ſpricht vom Primat 485. Die Synode von Sardika anerkennt den Primat 523, 588; ſchreibt dem Papſte das Recht zu, Appellationen anzunehmen 541—554.

Paris, Synode daſelbſt im J. 360 od. 361 S. 702; ſie erklärt ſich für das *ὁμούσιος* 702.

Paſcha, Begriff von Paſcha 295. *Πάσχα ἀναστάσιμον* und *σταυρώσιμον* ibid. Paſchaſtreit, ſ. Oſterfeier.

Pasquille dürfen nicht in den Kirchen gelegt werden 148.

Patriarchaleinrichtung vom Nicänum beſtätigt 372. Wann der Titel Patriarch aufgekommen 374. Welches die Patriarchal- oder Obermetropolitanſtühle waren 378. Worin die Patriarchalrechte beſtanden 376. Sie waren in verſchiedenen Bezirken verſchieden 377, 383. Wann Jeruſalem ein Patriarchat wurde 391. Das röm. Patriarchat umfaßt das ganze Abendland 380 f. In einigen Bezirken des Abendlandes hatte jedoch Rom nicht die vollen Patriarchalrechte 383 f.

Patrophilus, Biſchof von Scythopolis 484, 673, 690.

Paulinus, Biſchof von Trier 630.

Paulus, Biſchof von Conſtantinopel, abgeſetzt 461, 467, 470, 510, 511, 592 f.

Paulus, Biſchof von Neocäſarea 485.

Paulus von Samoſata 109 ff., 225. Die Taufe ſeiner Anhänger iſt ungültig 411. Wie es mit den Clerikern dieſer Sekte zu halten ſei, wenn ſie in die Kirche eintreten 411. Paul v. S. wird noch im J. 341 zu Antiochien anathematiſirt 507.

Pentekoſte, während derſelben ſoll man ſtehend beten 414.

Pergamum, angebliche Synode daſelbſt 76.

Περιοδευταί ſollen ſtatt der *χωρεπίσκοποι* aufgeſtellt werden 747.

Petavius, Ehrenrettung deſſelben 221.

Petrus von Alexandrien, ſeine Logoslehre 225.

Petrus, Nachfolger des Athanaſius auf dem Stuhl von Alexandrien 715.

Pfarrgottesdienſt, die Pflicht demſelben anzuwohnen 571. Wer an drei Sonntagen hinter einander demſelben nicht anwohnt, ſoll ausgeſchloſſen werden 570 f.
Pfingſtfeſt 145.
Phäbadius, Biſchof von Agen in Gallien, Gegner der Arianer 654; iſt zu Rimini 678; iſt lange ſtandhaft 686, zulezt ſchwach 687.
Philagrius, Apoſtat, Präfekt von Aegypten 450, 451, 475, 478.
Philippopolis, Conciliabulum der Euſebianer daſelbſt 591.
Photinus, Biſchof von Sirmium 610. Seine Lehre 611 ff., 619 ff. Dieſelbe iſt mit der ſabellianiſchen verwandt 611; ſie wird zuerſt von den Semiarianern cenſurirt 604, 613, darauf von den Orthodoxen 614, 615 f. Wegen Photinus werden mehrere Synoden zu Sirmium gehalten im J. 350 S. 617, im J. 351 S. 618 ff. Photinus wird abgeſezt 618; klagt bei dem Kaiſer 624. Darf mit ſeinen Gegnern diſputiren ibid.; wird exilirt ibid. Seine weitere Geſchichte ibid. Ob die Taufe der Photinianer gültig ſei 728.
Phrygia Pacatiana 723, 725.
Pierius, ſeine Logoslehre 224.
Piſa, Synode daſelbſt, ob eine allgemeine 52.
Piſidien, ſemiarianiſche Synode daſelbſt 712.
Piſtus, arianiſcher Biſchof von Alexandrien 236, 471.
Pitra, ſein Spicilegium.
Plutarch, Biſchof von Patras 525.
Pneumatomachen. Der pneumatomachiſche Irrthum wird ſchon von den Anomöern gelehrt 649, ebenſo von der zweiten firmiſchen Synode 653; wird auf den alexandriniſchen Synoden im J. 362 und 363 verworfen 704, 709. Macedonius veranlaßt eine pneumatomachiſche Sekte 707; ihre Lehre ibid.; ihre Häupter 708; ihre Synoden 708, 710, 712; ſie werden mit den Semiarianern identificirt 712; ihre Synode zu Lampſakus 710. Kaiſer Valens will ſie unterdrücken 711. Sie bieten dem Abendlande Glaubensunion an und acceptiren das ὁμοούσιος 712. Liberius und eine ſiciliſche Synode nehmen ſie in die Gemeinſchaft auf 713. Ihr Irrthum war noch nicht erkannt ibid. Freude der Morgenländer über dieſe Union 714. Die eigentlichen Semiarianer treten ihr nicht bei 714. Die pneumatomachiſche Lehre wird zu Rom cenſurirt und die Gottheit des hl. Geiſtes ausgeſprochen 714, 715, 719; ebenſo auf einer illyriſchen Synode 716 und zu Ikonium 717; die Pneumatomachen halten eine Synode zu Antiochien in Carien und verwerfen wieder das ὁμοούσιος 718.
Pönitenten, ſ. Buße.
Polykarp, der hl., beim Oſterſtreit betheiligt 296.
Pontus, Synode daſelbſt 73, 75.
Potamius, Biſchof von Liſſabon, Verfaſſer der zweiten ſirm. Formel 652 f.
Potamon, Martyr, exilirt 478.
Prätextatus, Biſchof von Barcelona 524.
Presbytiden = Oberdiakoniſſinnen, ſollen nicht mehr angeſtellt werden 731 f.
Prieſter, ihre Eheloſigkeit, ſ. Cölibat. Verheirathete Prieſter dürfen nicht verachtet, ihr Gottesdienſt nicht gemieden werden 753, 755. Nur Prieſter dürfen zum Altare gehen 738; dürfen nicht vor dem Biſchof in die Kirche treten, und ſich nicht früher als er niederſetzen 747; dürfen in den Städten nicht ordiniren 200. Wann die Landprieſter in der Stadt funktioniren dürfen 217. Prieſter müſſen von den übrigen Clerikern geehrt werden 792; ſie müſſen arme Cleriker unterſtützen ibid.; nachläſſige Prieſter werden geſtraft ibid. Prieſter dürfen keinen ſeparatiſtiſchen Gottesdienſt halten 782. Ueber Eigenſchaften, Weihe, Beſchäftigung, Einkommen, Vergehen ꝛc. der Prieſter vgl. Cleriker.
Prieſter, heidniſche, Chriſten funktioniren als heidniſche Prieſter 129 f., 149 f.
Primat, ſ. Papſt.
Primat, der kirchliche in Afrika 151 f., 163.
Prisciillianiſten 719.
Privatus, Häretiker 82, 89.
Protaſius, Biſchof von Mailand 524.
Protogenes, Biſchof von Sardika 523.
Protopaſchiten 308.
Provinzialeintheilung, ihre Entſtehung und ihr Verhältniß zur bürgerlichen Reichseintheilung 365. Das Nicänum will, daß die kirchliche Provinz in der Regel der bürgerlichen gleich ſei 366. Die drei Momente der Provinzialverfaſſung 368. Provinzialeintheilung in Afrika und Spanien 151 f., in Aegypten 372 f.
Provinzialſynoden ſollen jährlich zwei gehalten werden 370, 499. Sie dürfen nicht ohne Zuſtimmung des Me-

tropoliten gehalten werden ibid. Was auf ihnen vorzukommen hat ibid.; entscheiden die Streitigkeiten der Bischöfe 539 f. Man kann von ihnen an Rom appelliren 539, 541. Sie haben das Recht, Bischofswahlen zu bestätigen 498, 500. Die Provinzialsynode nimmt die Appellation der Priester und Diakonen gegen Sentenzen ihrer Bischöfe an 499.

Prügelstrafen. Die Cleriker dürfen diese Strafen nicht anwenden 782.

Psalmen von Privatpersonen verboten 748.

Q.

Quadragese, das Fasten in derselben, in verschiedenen Gegenden der alten Kirche verschieden 291. Praxis der Quartodecimaner 290. Während der Quadragese ist nur am Samstag und Sonntag eigentliche Messe 746. Am lezten Donnerstage in der Quadragese (Gründonnerstag) darf das Fasten nicht aufgehoben werden 746. Während der Quadragese dürfen keine natalitia martyrum gefeiert werden 746; ebenso keine Hochzeiten und Geburtsfeste ibid. Die ganze Quadragese hindurch muß gefastet werden 795.

Quartodecimaner, s. Osterfeier. Die Taufe der Quartodecimaner ist gültig 728.

R.

Räubersynode 7, 38.

Raptus, Mädchenraub 199.

Regiones suburbicariae 380 ff.

Reichthum, die Eustathianer lehren, der Reichthum sei ein absolutes Hinderniß, selig zu werden 753.

Reisende müssen Friedensbriefe haben 496, 745, 777, 784. Haben sie solche nicht, so erhalten sie zwar Unterstützung, werden aber nicht in die Gemeinschaft aufgenommen 784. Bischöfe dürfen ohne Erlaubniß des Metropoliten nicht an den kaiserlichen Hof reisen 497. Wenn ein Bischof etwas an den Kaiser zu bringen hat, soll er einen Diakon absenden 563—567, 582. Reisende Bischöfe sollen von ihren Collegen, die an den Landstraßen wohnen, überwacht werden 582. Beschränkung der Reisen bei Bischöfen und Priestern 570, 577, 578, 745. Unterstützung der Reisenden aus dem Kirchengut 787 f.

Residenzpflicht, Bischöfe und Priester ꝛc. dürfen nicht mehr als drei Wochen von ihren Kirchen abwesend sein 570—572.

Restitutus, Bischof von Carthago, präsidirt auf der Synode zu Rimini 678, Gesandter der Synode 682.

Reticius, Bischof von Autun 168, 171.

Revision und Appellation, ihr Unterschied 550. Ob die Synode von Sardika dem Papste das Recht zuerkenne, Appellationen anzunehmen oder nur Revisionsgerichte zu bestellen 550, 552.

Rimini, Synode daselbst, s. Seleucia.

Rom, die Patriarchalrechte dieses Stuhls werden vom Nicänum bestätigt 377. Das römische Patriarchalgebiet erstreckt sich über das ganze Abendland 380 ff. In einigen Provinzen des Abendlandes hat Rom nicht volle Patriarchalrechte 383 f. Ueber den Primat Roms vgl. d. A. Papst. Angebliche Synoden zu Rom im zweiten Jahrhundert 76, und wegen Origenes 80. Synode zu Rom im J. 251 S. 88; um's J. 260 S. 109; im J. 331 S. 168; im J. 341 wegen Athanasius 480, 525, 526, 527. Synode im J. 353 für Athanasius 629; römische Synoden unter Papst Damasus im J. 369 S. 714; im J. 374 S. 715; im J. 376 S. 717; im J. 380 S. 718.

S.

Sabbat, darf nicht gefeiert werden 742.

Sabellianismus, taucht nach dem Nicänum wieder auf 506. Die Synode von Antiochien im J. 341 stellt ihm ein Symbolum entgegen 504—506.

Sabellius 109; anathematisirt 507; sein Ausdruck υἱοπάτωρ 611, 656.

Sabinus von Heraklea 260, 519.

Samstag, Fasten an demselben 137. Gottesdienst am Samstag 736. Der Samstag ist kein Feiertag 742; nur an einem Samstag im Jahre darf gefastet werden 794.

Saragossa, Synode im J. 380 S. 719.

Sarapammon, Bischof in Aegypten, exilirt 478.

Sardika, Synode daselbst; ob eine ökumenische 50, 596 ff. Sie wurde im J. 343 (nicht 347) abgehalten 513 ff. Die dreifache Aufgabe dieser Synode 517 f., 585, 588, 589. Näheres über die Stadt Sardika 518. Mitglieder dieser Synode 519 f. Die Zahl der eusebianischen und die der orthodoxen Mitglieder ibid. Die Unterschriften der Synodalakten 521. Der von den Ballerini entworfene Katalog der Mitglieder 522. Osius führt das Prä-

sidium 523. Die römischen Legaten sind seine Assistenten hiebei 524. Die Eusebianer trennen sich von der sardicensischen Synode 525 ff. Zwei ihrer Bischöfe gehen zu den Orthodoxen über 527. Thätigkeit der Synode von Sardika 531 f. Das angebliche Symbolum von Sardika 533. Die Canonen 535 ff. Die Canonen von Sardika werden öfters mit den nicänischen verwechselt 341, 555, 559. Die Canonen und die Synodalschreiben von Sardika wurden lateinisch und griechisch zugleich abgefaßt 535, 584. Eine alte lateinische Version aus dem Griechischen hatte einen bessern Text vor sich, als der gegenwärtige griechische ist 560. Verordnung der Synode von Sardika über die Appellation an Rom s. d. A. Appellation. Verordnung der Synode von Sardika über die Osterzeit 583. Die Encyclica der Synode 585; ihr Schreiben an die Alexandriner 586; sie intercedirt bei den Kaisern für die unrecht verfolgten Geistlichen 587; verlangt, daß kein weltlicher Beamter über Geistliche richte oder unter kirchlichem Vorwande die Gläubigen belästige 587.

Saturnin, Bischof von Arles, Arianer 642.

Schauspiele bei Hochzeiten 747.

Schauspieler, ihre Aufnahme in die Kirche 153, 176.

Schelstraten, seine Hypothese in Betreff der Synode von Antiochien im J. 341 S. 487 ff.

Schisma, Absetzung schismatischer Cleriker 495. Wie schismatische Cleriker und Bischöfe, wenn sie zur Kirche zurückkehren, zu behandeln seien 337, 393, 395, 579. Man darf mit Schismatikern nicht gemeinsam beten 742; vgl. Conventikel.

Schläge, s. Prügelstrafen.

Schwägerschaft; es ist verboten, die Schwägerin zu heirathen 153, 212, 779. Strafe dessen, der seine Schwägerin schwächt 209 f. Schwägerschaft ex copula illicita ist ein Ehehinderniß ibid.

Schwangerschaft. Schwangere Frauen dürfen sogleich getauft werden 214.

Secundus, arianischer Bischof, exilirt 283.

Sedes prima in Afrika und Spanien = Metropolitanstuhl 151 f.

Seele, menschliche; die Lucianisten und Arianer läugnen die menschliche Seele Christi, und lehren ein σῶμα ἄψυχον 226.

Selbstentmannung, die Valesianer lehren sie 84; manche Christen vollziehen sie 360; sie wird vom Nicänum verboten ibid. Strafe derselben bei Clerikern und Laien 780 f.; vgl. Eunuchen.

Seleucia, angebliche Synode daselbst 77.

Seleucia-Rimini, Doppelsynode daselbst 674. Der Kaiser will die Reisekosten der Bischöfe tragen ibid. Zwecke bei Berufung der Synode ibid. Die Intriguen der strengen Arianer bewirken, daß die Bischöfe nicht in einer Stadt versammelt werden 675. Die Versammlung zu Rimini wird früher als die zu Seleucia, im Mai 359 eröffnet 678; ihre Mitglieder 678 f. Protektor der Synode ist Taurus 679. Aufgabe der Synode zu Rimini ibid. Valens und Ursacius lesen zu Rimini die vierte sirm. Formel vor 680 f. Die Bischöfe wollen keine neue Glaubensformel aufstellen 681; approbiren den Ausdruck ὁσία und sprechen das Anathem über den Arianismus und die Absetzung über Ursacius ꝛc. aus ibid. Die Parteien trennen sich zu Rimini und halten abgesonderte Versammlungen 682; jede Partei schickt Gesandte an den Kaiser ibid. Der Kaiser ist für die arianischen Deputirten ibid.; wie er die orthodoxen Deputirten behandelte ibid. Den Vätern zu Rimini wird befohlen, zu warten ibid. Die orthodoxen Deputirten werden nach Nice geschickt 684. Die Formel von Nice ibid. Die orthodoxen Deputirten von Rimini unterschreiben sie ibid. Dürfen zurückkehren 685; werden Anfangs zu Rimini übel aufgenommen ibid. Die Bischöfe zu Rimini werden gezwungen, die Formel von Nice zu unterschreiben 685 ff. Ende der Synode zu Rimini 688; sie schickt Gesandte an den Kaiser ibid. Diese verbinden sich mit den Acacianern und interpretiren die Formel von Rimini in strengarianischem Sinne 697 f. — Die Mitglieder der Synode zu Seleucia 688; auch Hilarius von Poitiers dabei 688 f. Der Quästor Leonas ist kaiserl. Moderator der Synode 689. Die Bischöfe haben viele Klagen gegen einander 690. Erste Sitzung ibid. Die antiochen. Formel vom J. 341 wird angenommen 691. Zweite Sitzung

ibid. Klagen der Acacianer ibid. Dritte Sitzung 692. Vierte Sitzung 693. Leonas erklärt die Synode für aufgelöst 694. Die Majorität versammelt sich dennoch wieder und will die Sache des Cyrill von Jerusalem untersuchen ibid. Sie spricht über Acacius und die strengen Arianer die Absetzung aus ibid. Die Synode löst sich auf und schickt Deputirte an den Kaiser 695. Die Deputirten unterschreiben die Formel von Rimini 698. Das ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος verboten, dafür ὅμοιος 698. Die Acacianer haben gesiegt ibid.

Semiarianer 605, 650. Verschiedene Branchen derselben 651; auch orthodoxe Bischöfe sind darunter 643, 689. Wer der Stifter der Semiarianer war 651. Begriff des Semiarianismus ibid. Häupter der Semiarianer 652. Sie werden auf der zweiten sirm. Synode besiegt ibid.; gewinnen den Kaiser 657; siegen zu Ancyra 654 und auf der dritten sirm. Synode 654, 661, 673; lehren die Wesensähnlichkeit des Sohnes 655 f.; ihre Zahl wächst und viele eigentliche Arianer gehen zu ihnen über 673; Viele, die auf ihrer Seite stehen, weichen nur im Worte von der orthodoxen Lehre ab 689, 705; waren lange auch nicht äußerlich von der Kirche getrennt ibid. Der hl. Hilarius verkehrt mit ihnen ibid. Das ὁμοιούσιος wird verboten 698, 699. Die Semiarianer werden gestürzt 700; werden von Athanasius in die Kirchengemeinschaft aufgenommen 703, 705. Verschiedene Unionssynoden (zu ihrer Wiederaufnahme) werden gehalten 704. Behufs der Verständigung werden die Ausdrücke οὐσία und ὑπόστασις erklärt 705. Die Semiarianer werden von Kaiser Valens gedrückt 711; sie halten Synoden 712. Die Pneumatomachen werden mit ihnen identificirt 712. Sie bieten dem Abendlande Glaubensunion an ibid.; nehmen das ὁμοούσιος an 712, 713. Ein anderer Theil der Semiarianer tritt nicht in Union und verwirft das ὁμοούσιος 714, 718.

Senex in Afrika = Metropolit 163.

Serapion, Bischof von Thmuis 627, 659, 660.

Servatus, Bischof von Tongern 678, 686, 687.

Severus, Bischof von Ravenna 524.

Sicilien, angebliche Synode daselbst 75. Sicilische Unionssynode mit den Semiarianern (Pneumatomachen) 713.

Silvanus, Bischof von Tarsus 689, 691, 695, 696, 697, 700.

Simonie, Stolgebühren als Simonie betrachtet 147. Es darf Niemand durch Bestechung Bischof werden 538, 782.

Singidunum, Synode daselbst im J. 367 S. 713.

Sinuessa, angebliche Synode daselbst 118.

Sirmium, Synode daselbst um's J. 350 S. 617. Erste (große) sirm. Synode im J. 351 S. 618 ff. Erste sirm. Formel 618 ff. Die angehängten Anathematismen 619 ff. Zeit dieser ersten sirm. Synode 623. Zweite sirm. Synode und Formel 652 ff. Dritte sirm. Synode und Formel 661, 662. Vierte sirm. Formel 676. Das ihr beigegebene chronologische Datum wird entfernt 683.

Sklaven, ihre Behandlung ꝛc. und Fürsorge der Kirche für sie 130. Gläubige Herrn dürfen ihren noch heidnischen Sklaven keinen Götzendienst gestatten 144. Sklaven zur Wollust mißbraucht 154 f. Sklaven entlaufen ihren Herrn, um Asceten zu werden 753, 755. Sklaven können ohne Erlaubniß ihrer Herrn nicht ordinirt werden 799.

Smyrna, semiarianische Synode daselbst 712.

Sohn Gottes, die vorarianische Lehre vom Sohne Gottes 219 ff.; die des Origenes 220, 227; des Dionys von Alexandrien 222; des Dionys von Rom ibid.; des Theognostus, Pierius und Petrus von Alexandrien 624; die des antioch. Lucian 225; die des Arius 227 ff., 237, 239, 241 ff., 438; des Eusebius von Nikomedien 233; die orthodoxe Logoslehre, von Bischof Alexander von Alexandrien ausgesprochen 239; wie Arius die orthodoxe Lehre entstellt 240. Schon Arius lehrt, der Sohn sei dem Vater unähnlich ἀνόμοιος 245. Die Eusebianer sprechen ihre Logoslehre zu Nicäa aus 273. Die Väter zu Nicäa werden genöthigt, sich sehr vorsichtig auszudrücken 274; sie wählen das ὁμοούσιος 275. Die Logoslehre des Eusebius von Cäsarea 276 ff., 433 ff.; die nicänische 280 f. Das ὁμοούσιος ist Vielen verdächtig 427. Lehre des Marcell von Ancyra 456 ff., 532, 611. Die vier eusebianischen Formeln (über

den Logos), die auf der antioch. Synode im J. 341 aufgestellt wurden 503 ff. Die angebliche Formel von Sardika 534. Das Bekenntniß der Eusebianer zu Philippopolis 594. Die μακρόστιχος-Formel der Eusebianer 604 f. Lehre des Photinus 611 ff., 619 ff.; Lehre der Eusebianer auf der sirm. Synode um's J. 350 S. 617; Lehre der ersten (großen) sirm. Synode im J. 351 S. 619 ff.; ob der Logos aus dem Wesen oder aus dem Willen des Vaters sei 605, 622, 646, 648, 656; ob er ihm dem Wesen oder nur dem Willen nach ähnlich sei 694. Logoslehre der Anomöer 645 ff. Unterschied zwischen der altarianischen und der anomöischen Logoslehre 650. Lehre der Semiarianer 651; Lehre der zweiten sirm. Synode 653. Lehre der semiarianischen Synode zu Ancyra 655. Lehre der dritten sirm. Synode 661; Lehre der vierten sirm. Formel 676 f. Die Formel von Nice 684 f. Lehre der Acacianer 690, 692 f. Diese siegt zu Seleucia und zu Constantinopel im J. 359 u. 360 S. 698, 699. Lehre der Synode zu Paris im J. 360 S. 702. Die Ausdrücke οὐσία und ὑπόστασις werden auf der Synode zu Alexandrien erklärt 704, 705.

Sonntag, an demselben soll man stehend beten 414. Am Sonntage darf nicht gefastet werden 753, 760, 791, 794.

Sophronius, Bischof von Pompejopolis 689.

Spadones, s. Eunuchen.

Spanien, Metropolitaneinrichtung daselbst 152.

Speisegesetze der alten Kirche 754, 790, 793.

Spiridion, Bischof von Cypern, Mitglied der Synode von Nicäa 259, 271.

Spiele, scenische 129 f., 153, 176, 747.

Sponsalien 149. Raub einer sponsa 189.

Staat, die Einmischung des Staats in kirchliche Angelegenheiten wird von der Synode von Sardika verpönt 587.

Statthalter, unter welchen Cautelen ein Christ ein Statthalteramt übernehmen dürfe 176 f.

Stehen, am Sonntage ꝛc. soll man stehend beten 414.

Stellenwechsel, den Geistlichen verboten 174, 184, 403, 404, 495, 500, 537, 538, 778.

Stephan, Bischof von Antiochien 515, 519, 603 f.

Stephanus, Papst, sein Antheil am Ketzertaufstreit 91 ff. Ob er jede Ketzertaufe für gültig gehalten 100 f.

Stieftochter, die Ehe mit ihr verboten 154.

Sterbende, Milde gegen dieselben 400.

Sterbsakramente 400.

Stola, wer sie tragen dürfe 739, 740.

Stolgebühren, bei der Taufe untersagt 147.

Subdiakonen sollen sich die Funktionen der Diakonen nicht anmaßen 739, 740; sollen an den Thüren stehen 745.

Subintroductae mulieres 138, 206, 363. Leontius entmannt sich selbst, um mit einer subintroducta leben zu dürfen 360. Begriff von συνείσακτος im weitern Sinne 363.

Subordinatianismus 222, 427; bei den Eusebianern 644; bei den Anomöern 648, 649; auf der zweiten sirm. Synode ausgesprochen 653.

Suburbicariae regiones und ecclesiae 380 ff.

Sünde, wer eine Todsünde begangen, darf nicht Diakon werden 158; s. Cleriker, Buße und *lapsi*.

Sünder dürfen wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden 726.

Superpositio 136, 137.

Synnada, Synode daselbst 82.

Synaris=Gottesdienst 753, 761.

Συνείσακτοι, s. Subintroductae.

Synode, Begriff und Ursprung der Synoden 1. Ob sie eine göttliche oder menschliche Institution seien; Autorität derselben 1, 2. Die ältesten Synoden 2, 69 ff. Arten der Synoden 2 ff. Begriff einer allgemeinen Synode 2. Gründe für Abhaltung allgemeiner Synoden 5. Wer beruft die Synoden 5 ff. Wer berief faktisch die 8 ersten allg. Synoden 7 ff. Wer die spätern 13. Die Mitglieder der Synoden 14 ff. Landbischöfe als Mitglieder 16. Laien auf Synoden 16, 21, 22. Frauen auf Synoden 22. Kaiser und Könige und ihre Commissäre auf Synoden 23, 24. Ob sie auch andern als allgemeinen Concilien anwohnen dürfen 23 f. Doctoren, Aebte, Titularbischöfe ꝛc. auf Synoden 19 f., 59. Wer hat ein Votum auf den Synoden 17, 20 f. Wer unterzeichnet die Akten 18 f., 22. Sekretäre und Notare der Synoden 19. Präsidium auf den Synoden 24 ff. Wer präsidirte den 8 ersten allgemeinen Synoden 25 f. Wer präsidirte auf der Räubersynode 38. Bestäti-

gung der Synodalbeschlüsse durch den Kaiser 38 ff., 420; durch den Papst 40 ff., 421, 425. Verhältniß des Papstes zu einem allg. Concil 44 ff. Unfehlbarkeit der allg. Concilien 49 ff., 57, 420. Appellation vom Papst an ein allg. Concil 49. Zahl der allg. Concilien 49 ff., 57. Unbestrittene und bestrittene allg. Concilien 50 ff. Sitzordnung auf den Synoden 60. Feierlichkeiten bei Eröffnung einer Synode 59. Art der Abstimmung auf den Synoden 60. Art der Verkündigung der Synodalbeschlüsse 61. Conciliensammlungen 61 ff. Werke über Conciliengeschichte 67 f. Jährlich sollen zwei Provinzialsynoden statthaben 370, 499, 786. Ohne Zustimmung des Metropoliten darf keine solche Synode gehalten werden 499. Die Bischöfe sollen fleißig bei den Synoden erscheinen 744.

Synodicus libellus 70.

Σύνοδος ἐνδημοῦσα 4 f.

T.

Tarsus, Synode daselbst 714.

Taufe, die, soll den Kindern baldigst nach der Geburt ertheilt werden 89. In der Noth dürfen auch Laien taufen, wenn sie keine Bigami sind 142. Die Taufe der Kranken und in articulo mortis 132, 142, 176. In der Regel soll die Taufe erst nach einer zweijährigen Prüfungszeit (Katechumenat) ertheilt werden 144. Auch Diakonen können taufen, aber der Bischof muß den von ihnen Getauften nachträglich die Benediktion geben 159. Schwangere Frauen dürfen sogleich getauft werden 214. Die Taufe soll nicht zu schnell ertheilt werden 361. Der Taufe geht eine Händeauflegung voran 143, 462. Der Geistliche darf von dem Täufling kein Geschenk nehmen 147. Ein Neugetaufter soll nicht Priester werden 361. Ob die Taufe die impedimenta ordinis hinwegnehme 396. Nach der zweiten Fastenwoche darf man Niemand mehr zur Taufe annehmen 745. Was die Täuflinge lernen müssen ibid. Salbung nach der Taufe 745 f. Die Wiederholung der Taufe ist verboten 610, 789; vgl. Ketzertaufe. Die Taufe muß auf die drei göttlichen Personen geschehen 789, nicht blos auf den Tod Christi 790, und durch dreimalige Untertauchung ibid.

Taurus, der kaiserl. Protektor der Synode zu Rimini 629; zwingt die Bischöfe, die Formel von Nice zu unterschreiben 685 f.

Tertullian über die Ketzertaufe 98 f.

Theater, s. Spiele, scenische.

Theodor, Bischof von Heraklea 485, 507, 510, 511, 520, 618, 625; ein Haupt der Semiarianer 652.

Theodosius d. Gr. wird Kaiser 720.

Theodosius, Bischof in Lydien, soll die laodicensischen Beschlüsse veranlaßt haben 723.

Theodotus der Gerber 71 f.

Theodul, Bischof, ist auf der Synode von Sardika 585; muß fliehen ibid.

Theodul, Bischof von Trajanopel, Constantius will ihn mit dem Tode bestrafen 602.

Theognis von Nicäa 282, 285, 428, 431, 510.

Theognostus, seine Logoslehre 224.

Theonas, arianischer Bischof, exilirt 283.

Theophilus, Missionär der Homeriten, ein Eunomianer, exilirt 673.

Thessalonich, Schisma daselbst 587 f.

Tod, s. Sterbende.

Todschlag, kirchliche Strafe wegen Tödtung einer Sklavin 130; wegen unabsichtlicher Tödtung 208, 794.

Todsünde, wer eine solche begangen hat, darf nicht Diakon werden 158.

Traditores 180; ein Cleriker, welcher Traditor wurde, soll abgesezt werden ibid. Ob eine von einem Traditor vollzogene Ordination gültig sei ibid.

Translocation der Bischöfe, s. Stellenwechsel.

Trullanum 51.

Trunksucht der Cleriker 788.

Tyana, Synode daselbst 714.

Tyrus, Synode daselbst im J. 335 S. 443 f.

U.

Ulfilas, Bischof der Gothen, auf der Synode zu Constantinopel im J. 360 S. 699.

Uncanonische Bücher dürfen beim Gottesdienst nicht vorgelesen werden 748, 792.

Unzucht, Bestrafung derselben 131; bei gottgeweihten Jungfrauen 133; bei weltlichen Jungfrauen 134, 206; bei Jünglingen 139, 206; bei Wittwen 157; bei geistlichen Personen 135, 211, 781. Unzucht der Frauen mit Sklaven 154 f. Unzucht mit Eunuchen 155. Unzucht mit Thieren 202 f. Wer unzüchtig gewesen, darf nicht

geistlich werden 139, 215. Unzuchtsvergehen nach der Taufe 139. Strafe für Eltern, welche ihre Töchter zur Unzucht verkauften 133. Unzucht, verbunden mit Tödtung des Kindes 208. Bekehrung heidnischer Buhlerinnen 145.
Uranius, Bischof von Tyrus 689.
Ursacius, Bischof von Bresceia 524.
Ursacius, Bischof von Singidunum, ein Haupt der Eusebianer 519, 520, 533, 585. Seine Absetzung zu Sardika 533, 585, 589. Er sagt sich vom Arianismus los 614—616; tritt zum Arianismus zurück 625; ist strenger Arianer 652; ist auf der ersten, zweiten und dritten sirm. Synode 618, 652, 661, 673; auf der Synode zu Rimini 679; seine Theilnahme an der vierten sirm. Formel 676 ff., 680; wird abgesezt 681; ist Deputirter der Arianer beim Kaiser 682; kehrt nach Rimini zurück 685.
Usie und Hypostase, vom Nicänum als identisch gebraucht 282; vgl. ὑπόστασις. Das Wort οὐσία von der vierten sirm. Formel verworfen 676 f.

V.

Valence, Synode daselbst im J. 374 S. 716.
Valens, Bischof von Mursa, ein Haupt der Eusebianer 520, 533, 585; auf der Synode zu Sardika abgesezt 533, 585, 589. Valens sagt sich vom Arianismus los 614—616; kommt durch List wieder sehr in Gunst bei Kaiser Constantius 625; tritt zum Arianismus zurück ibid.; ist strenger Arianer 652; ist auf der ersten, zweiten und dritten Synode zu Sirmium 618, 652, 661, 673; ist auf der Synode zu Rimini 679; sein Antheil an der vierten sirm. Formel 676 f., 680; wird zu Rimini abgesezt 681; wird als Deputirter der Arianer an den Kaiser geschickt 682; kehrt nach Rimini zurück 685; seine Intriguen daselbst 687.
Valens, Kaiser, ein Freund des Arianismus 710, 712; bedrückt die Semiarianer und noch mehr die Orthodoxen 711; seine Grausamkeit gegen Leztere ibid. Stirbt 717.
Valentinian wird Kaiser 710; hatte unter Julian Apostata große Standhaftigkeit gezeigt ibid.; ist tolerant gegen alle Parteien ibid.; erklärt sich für die orthodoxe Lehre 716; entscheidet den Streit um den römischen Stuhl 714; stirbt 717.
Valesianer, Ketzer 84.
Verbrechen der Geistlichen, wie zu bestrafen 781; s. Cleriker.
Verissimus, Bischof von Lyon 524.
Verlobte, Raub einer Verlobten 199.
Vermögen, eigenes, der Bischöfe 500.
Verstorbene, Gebet und Opfer für sie 84; ihre Seelen werden durch das Anzünden von Lichtern auf ihren Gräbern beunruhigt 140 f.
Verwandtschaftsgrade, verbotene 132, 154, 209, 212.
Vespergebete, Verordnung über dieselben 737.
Vetranion läßt sich zu Sirmium zum Kaiser ausrufen 618.
Viaticum 400.
Victor, Papst, seine Betheiligung am Osterstreit 301 ff.
Victorius von Aquitanien, sein Ostercyklus 317, 423.
Victorius, römischer Häretiker im dritten Jahrhundert 423.
Vienne, ob die Synode daselbst im J. 1311 eine allgemeine war 51.
Vigilien, in den Cömeterien gehalten 141; die Frauen davon ausgeschlossen ibid.
Vincentius von Capua 515, 524, 603, 629; ist zu Arles schwach 630.
Virgines, s. Jungfrauen.
Virginität, welche einen Werth habe und welche sündhaft sei 757, 790.
Vormundschaft, die Uebernahme derselben ist den Geistlichen untersagt 84.

W.

Waffen, der Gebrauch derselben außer dem Krieg ist verboten 175.
Wagenlenker, ihre Aufnahme in die Kirche 153, 176.
Weiber dürfen nicht zum Altare hinzutreten 745; vgl. Frauen.
Weihe, s. Ordination.
Wein ist nicht sündhaft 790 f.
Wesen und Wille; ob der Sohn aus dem Wesen oder Willen des Vaters sei 605, 622, 647 f. Lehre der Semiarianer hierüber 656.
Wesensähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater 655. Vgl. ὁμοιούσιος und Semiarianer.
Wiederaufnahme in die Kirche, s. Buße.
Wiedertaufe verboten 610, 789.
Wirthshausbesuch, den Clerikern verboten 740, 791.
Wittwen, Bestrafung ihrer fleischlichen Verfehlungen 157. Wittwer und Wittwen dürfen nicht mit fremden

Personen des andern Geschlechts zusammenwohnen 610. Der Bischof soll sich der Wittwen und Waisen annehmen 563, 564.
Wucher 135, 180, 788.
Würfelspiel, verboten 160, 788.

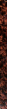
Ὑπόστασις wird noch zu Nicäa als identisch mit Substanz oder Wesen genommen 282; ebenso zu Antiochien 508. Auch zu Sardika werden οὐσία und ὑπόστασις verwechselt 534. Andererseits wird ebenfalls zu Antiochien ὑπόστασις = Person gefaßt 505, 506, 507. Die Ausdrücke οὐσία und ὑπόστασις werden auf der Synode zu Alexandrien im J. 362 erklärt 704, 705.

Χωρεπίσκοποι, s. Landbischöfe.

Z.

Zauberei, Ermordung eines Menschen durch Zauberei 131. Kirchliche Bestrafung derselben 209. Zauberei verboten 744.
Zele in Pontus, Synode daselbst 708.
Zeugen, falsche, Bestrafung derselben 157.
Zinsnehmen ist verboten 135, 180, 405, 788.
Zoega, edirt koptische Fragmente, das Concil von Nicäa betreffend 252 f.
Zosimus, Papst, hält sardicensische Canones für nicänische 341, 555.

Digitized by Google

OCT 9 1961

Digitized by Google